

مقدمات العلوم والمنهج

محاولة لبناء منهج إسلامي متكامل

المجلد الأول

اللغة والأدب والثقافة

يقدم هذا المجلد دراسة مستوعبة لقضايا ثلاث كبرى (أولاً) اللغة العربية الفصحى لغة القرآن والتحديات التي واجهتها في العصر الحديث ومؤامرات العامة والكتابة بالحروف اللاتينية ومآقام؛ النفوذ الأجنبي من تحميد لسفوذ الفصحى ودفع اللغات الأجنبية والعواميات (ثانياً) : الأدب العربي : خصائصه المستمدة من القرآن والسنة وإرتباطه في العصر الحديث بالعصور المتوالية منذ ظهور الإسلام والتحديات التي واجهته من قضايا الشعر والقصة والتراث والأدب المهجري والأساطير والمسرحية اليونانية ودور الشعوب الحديثة (ثالثاً) : دراسة الثقافة العربية ذات الانتماء الإسلامي وخصائصها ووجوه الاختلاف بينها وبين الثقافات الشرقية والغربية ، والكشف عن مصادر الثقافة الغربية والإغريقية والمسيحية واليهودية والتحديات التي تواجهها في مختلف المجالات .

أنور الجندى

توزيع
دار الأنصار
٨١ شارع البستان نامية شارع بجعة
عمان ٩٣١٥٨١

رقم الإيداع ٤٣٣١ / ٨٢
الترقيم الدولي ٩٧٧/٤٣٣/٠٠٢/١

(ب)

أفاق البحث

٧٦	٣ — التنبهات المثارة	الرسالة الأولى
٨٣	٤ — اعداء الفصحى	« اللغة العربية »
٩٥	٥ — الرد على اعداء النصحي	مدخل : خصائص الفصحى
	الباب الثالث	١٠ (أولا) اللغة العربية لغة القرآن
١١٢	الفصحى تقبل التجدي (اللغة والفكر)	الباب الأول : تاريخ اللغة العربية
١١٦	٢ — العربية واللغات	٢ — القرآن واللغة العربية
١٢٣	٣ — العربية والعروبة	٣ — الاسلام واللغة العربية
١٢٦	٤ — مستقبل الفصحى	الباب الثاني : اللغة والعالم الاسلام
١٣٥	لحق : مجموعة من آراء كتاب العرب الفصحى	١ — أثرها في اللغات المعاصرة للإسلام
	الرسالة الثانية	٢ — العربية في مصر
	« الادب العربي »	٣ — العربية في ايران
١٤١	أطار البحث	٤ — في البلاد التركية
	الباب الأول	٥ — بين مسلمي الهند
١٤٣	١ — خصائص الادب العربية	٦ — في جنوب شرق آسيا
١٤٥	٢ — البعثة التي نشأ فيها الادب العربي	الباب الثالث
١٤٧	٣ — الفكر الذي تشكل الادب في أطاره	أثر اللغة العربية في اللغات الادبية
	٤ — الاصول التي استمد منها الادب	١ — في الاسبانية
١٤٩٠	وجوده	٢ — في الفرنسية والاطالية
١٥٤	٥ — وجود الاحفلاف والتباين	٣ — في اللغة الانجليزية
١٥٨	٦ — التحديات التي واجهت الادب العربي	(ثانيا) اللغة العربية في مواجهة الخدمات
	الباب الثاني	الباب الأول
١٦٠	مذاهب النقد الادبي	محاولات مقاومة نموها وتوسعها
١٦٥	٢ — مذاهب النقد الادبي	٢ — حرب اللغة العربية
١٧١	٣ — فساد نظريات النقد الادبي	٣ — الدعوة إلى العامية
١٧٢	١ — نظرية فصل الادب عن الفكر	٤ — الاستشراق ومقاومة الفصحى
١٧٤	٢ — المذهب الاجتماعي والفلسفية	الباب الثاني
١٧٦	٣ — اختلاقيه الادب	محاولات هدم قيمها ومفاهيمها
١٧٩	٤ — اسلوب الشك	١ — بدعة اصلاح اللغة
١٨١	٥ — الادب ومكانة في دائرة الفكر	٢ — اللغة والتعليم
١٨٢	٦ — الاعتماد على المصادر الزائفة	

- ١ — الادب العربي والاداب العالمية ٣٧٩
 - ٢ — تضييق دائرة الادب ٣٨٩
 - ٣ — كتب المحاضرات ٣٩٧
 - ٤ — الادب المكشوف ٤٠٣
 - ٥ — خطأ نظرية التجديد المفرغة ٤١٥
 - ٦ — الدعوة إلى التحصيل ٤٢٠
- الباب السادس
- الشعبوية في الادب العربي المعاصر ٤٣٣
 - [أولاً] في مواجهة التراث ٤٤١
 - (ذكي نجيب محمود) ٤٥٠
 - [ثانياً] في مواجهة العربية الفصحى ٤٧٨
 - لويس عوض ٤٨٢ ، ٤٨٩
 - طه حسين ٤٩٦
 - إبراهيم مصطفى ٥٠٣
- ثانياً : في مجال الادب
- ١ — مرحلة الهدم وإثارة الشبهات ٥٠٨
 - توفيق الحكيم ٥١٣
 - الثقافة العربية طه حسين ٥١٥
 - حسين فوزي ٥١٦
 - البلاغة والنحو . أمين الخولي : ٥١٧
 - القصة والمسرحية والفلكلور ٥٢١
 - توفيق الحكيم ٥٢٢
 - الادب المكشوف ٥٢٨
 - ٢ — بناء الواجهه الشعبوية ٥٣٠
 - محمد أحمد خلف الله ٥٣٥
 - تغريد عنبر ٥٣٧
 - محمود عزى ٥٣٨
 - محمد عبد الله عنان ٥٣٨
 - ساطع الحصري ٥٤٠
 - ٣ — الشعر الحر ٥٤٨

- ٧ — أدب الاساطير وسرة الرسول ١٨٦
 - ٨ — بطولات الادب والتاريخ العربي ١٨٨
 - ٩ — إقليمية الادب ١٩٥
- الباب الثالث : احياء الادب العربي
- ١٩٧
 - ٢ — القرآن والادب العربي ١٩٨
 - ٣ — النثر والشعر في مفهوم الادب ٢١١
 - ٤ — لماذا انحرف الادب العربي ٢١٣
 - انحراف الشعر عن مفهوم الادب ٢١٤
 - السكشاف والغزل ٢١٦
 - ٥ — السجع والزخرف ٢٢٥
 - المقامات ٢٢٨
 - ٦ — عصر الموسوعات ٢٣٠
 - ٧ — بعث التراث ٢٣٥
 - (رسائل اخوان الصفا) البعث الزائف للتراث ٢٤٨
 - ٨ — البيان القرآني في منهج النقد ٢٥٠
- الباب الرابع
- أثر المنهج الغربي في الادب العربي ٢٦٤
 - ١ — أثر الاستشراق ٢٦٤
 - ٢ — الترجمة من الادب الغربية ٢٧٣
 - ترجمة القصة ٢٧٦
 - الترجمة العامة ٢٨١
 - ٣ — أثر الادب الاغريقي ٢٩٠
 - ٤ — الادب المهجري ٣١٠
 - ٥ — القصة ٣٢٧
 - ٦ — الادب الشرق القديم ٣٤٤
 - (كليلة ودمنة والاف ليلة) ، الرباعيات
 - ٧ — الادب العربي والاساطير ٣٥٤
 - ٨ — المسرحية اليونانية ٣٥٩
 - ٩ — حركة الرفض ٣٦٥
- الباب الخامس
- مناهج الادب العربي من التبعية والاصالة ٣٧٩

٦٦٦ . . . في مجال الاقتصاد	٥٦١ . . . ادونيس ٥٥١ نزار قباني
٣ - الثقافة العربية في مواجهة الثقافة العربية ٦٧١	٥٧١ . . . ٤ - الامية . . .
٦٧٤ . . . وحود التباين	٥٧٥ . . . سعيد عقل
٤ - اصول الثقافة العربية ومصادرها ٦٧٦	٥٧٩ . . . ثالثا : أبعاد المواجهة الشمولية
٦٧٦ . . . الاغريقية الوثنية	٥٨٠ . . . كمال الملاخ
٦٨٤ . . . المسيحية الغربية	٥٨٥ . . . نجيب محفوظ
٧٠١ . . . الإسلام	٥٩٠ . . . احسان عبد القدوس
٧١٩ . . . المنحنى الخطر في الثقافة الغربية	٥٩٥ . . . لويس عوض
٧٢٤ . . . اليهودية العالمية والفكر العربى	٥٩٦ . . . غالى شكرى
٧ - التحديات في وجه للثقافة العربية ٧٣٤	٦٠١ . . . محمد النويبي
٨ - الثقافة العربية في وجه الحضارة الغربية ٧٤٣	الرساله الثالثه
٧٥٢ . . . مفهوم الحضارة الإسلامية	الثقافة العربية
٧٥٦ . . . الحضارة والاستعمار	مقدمة ٦٠٥
٧٦٣ . . . أزمة الحضارة الغربية	١ - مدخل إلى منهج الثقافة العربية ٦١٠
٧٧٥ . . . مقارنات بين الحضارتين	٦١٥ (العقيدة)
٧٧٨ . . . موقف الثقافة العربية من الفكر الغربى	٦٢٠ اللغة
٧٨٣ . . . التحديات في وجه الإسلام	٦٢٤ التاريخ
٧٨٧ . . . القوميات والامميات	٦٢٧ التراث
٧٩١ . . . التحديات في وجه اللغة العربية	٦٣١ الامة
٧٩٤ . . . د . . . الادب العربية	٦٤٠ وحدة العقلية والمزاج
٧٩٥ . . . د . . . التاريخ	٢ - معالم الثقافة العربية وخصائصها ٦٤١
٧٩٨ . . . في وجه الفلسفات	معطيات الثقافة العربية ٦٥٠
٧٧٧ . . . د . . . الشريعة الاسلامية	في مجال الاجتماع ٦٥١
٨٠١ . . . د . . . التربية والتعليم	في مجال الاخلاق ٦٥٤
٨٠٤ . . . البناء على الاساس	في مجال القانون ٦٥٦
[خاتمة] قيم الفكر الاسلامى ٨٣٦	في مجال التربية ٦٦٢
المراجع والمصادر ٨٥٢	

الرسالة الأولى : اللغة العربية

مدخل

خصائص الفصحى

(أولاً) قال الخليل بن أحمد في كتاب العين : إن عدد أبجدية كلام العرب المستعمل والمهمل (١٢٣٠٥٤١٢) كلمة وهو يعنى ما يمكن تكوينه بتركيب أحرف الهجاء على كل شكل من الثنائى والثلاثى والرابعى ، ويقول الحسن الزيدى : إن عدد الألفاظ العربية (٦٦٩٩٩٤٠٠) لفظ لا يستعمل منها إلا ٥٦٢٠ لفظاً والباقي مهمل ، ويقول آخرون : إن اللغة العربية تتألف من ثمانين ألف مادة المستعمل منها عشرة آلاف فقط والمهجور من ألفاظها سبعون ألف مادة لم تستعمل إلى اليوم . وهذه الإشارات على اختلاف أرقامها وتعدد مصادرها تكشف عن طبيعة اللغة العربية وتاريخها دون حاجة إلى أى قدر من الإشادة أو المبالغة ، وهى فى مجموعها تعطى صورة الثراء والغنى فى الحصيلة وتكشف عن البعد التاريخى والنمو والحياة فى نفس الوقت .

(ثانياً) إذا كانت اللغة العربية هى اللغة القومية لمائة مليون من العرب فإنها لغة الفكر والثقافة والمعقدة لآلاف مليون من المسلمين ، وهى لم تتراجع عن أرض دخلتها لتأثيرها الناشئ من كونها لغة الدين وأداة العلم والفكر قرابة ألف سنة وقد كان لها أثرها الواضح فى الفارسية والتركية والهندوستانية والجاوية والملاوية وبفضل (١) القرآن بلغت ذلك الاتساع وبفضل الإسلام حققت هذا النمو بما لم تعرفه لغة أخرى من لغات العالم . ولم تبق لغة أوربية (٢) واحدة لم يصلها شئ من اللسان العربى المين ، حتى اللغة اللاتينية الأم الكبرى فقد صارت وعاء لنقل المفردات العربية إلى بناتها ، ولقد كانت كل اللغات أداة لنقل الأفكار ، بينما تميزت اللغة العربية بأنها كذلك ، وأنها بالإضافة إلى ذلك لغة فكر من حيث هى لغة القرآن الكريم الذى ألقى إلى العربية وإلى الفكر الإنسانى كله أضخم شحنة من القيم والمبادئ .

(ثالثاً) إن اللغة العربية لغة اشتقاق تقوم على أبواب الفعل الثلاثى التى لا وجود لها فى جميع اللغات الهندية والجرمانية ، وهى اللغات التى تكتب بالحروف اللاتينية ، فإذا قابلنا العربية باللغات الاشتقاقية كالإنجليزية والفرنسية نجد أن العربية امتازت بخصائص أكفل بحاجة العلوم ، فمن ذلك سميتها فعدد كلمات اللغة الفرنسية ٣٥ ألفاً وكلمات اللغة الإنجليزية مائة ألف ، أما العربية فعدد موادها ٤٠٠ ألف مادة ، ومعجم لسان العرب يحتوى على ٨٠ ألف مادة (لا كلمة) ومواد اللغة العربية تتفرع إلى كلمات ، فإذا فرضنا أن نصف مواد المعجم منصرفة ، بلغ عدد ما يشق منها نصف مليون كلمة ، وليس فى الدنيا لغة اشتقاقية أخرى غنية بكلماتها إلى هذا الحد . وبسبب غنى العربية وسميتها تجد فيها للمعاني الشديدة التقارب كلمات

خاصة بكل معنى مهما كانت درجة التفاوت (٣) وبالمقارنة بينها وبين اللغة الإنجليزية التي يتكلم بها معظم سكان العالم الآن فإننا نجد تفوقها في الأصوات وفي الألفاظ، ففيها ٢٨ حرفاً في حين أن في اللغة الإنجليزية ٢٦ حرفاً وليس في هذه الحروف الثمانية والعشرين حروف تدل على أصوات مكررة، بخلاف حروف الأصوات في الإنجليزية وفي اللغة العربية حروف الأصوات لا توجد في كثير من اللغات الأخرى مثل الحاء والحاء والضاد والطاء والظاء والعين والنين والقاف .

(رابعاً) تتميز اللغة العربية بتنوع الأساليب والمعارف . فاللغة الواحدة يمكن أن يؤدي بتعبيرات مختلفة : كالحقيقة والمجاز والتصريح والسكناية . وهي تحسب حساب الفكرة والخاطر والمشال ومن (٤) أهم خصائصها : قدرتها على التعبير عن معان ثانوية لا تعرف الشعوب الغربية كيف تعبر عنها ، فالفرنسية مثلاً لا تعنى إلا بالتعبير الواحد ، أما في العربية فمذاهب وأساليب تعبر عن مختلف الأحاسيس فضلاً عن استعمال العربية للحركات الطويلة والقصيرة في بقية الألفظ فتحصل على مشتقات لأنها عديدة مختلفة المعاني مع بقاء الأصل ثابتاً واضحاً للعين .

(خامساً) تتميز اللغة العربية بأنها أقرب لغات الدنيا إلى قواعد المنطق بحيث إن عبارتها سليمة طيبة تهون على الناطق الصافي الفكر أن يعبر بها عما يزيد من دون تصنع أو تكلف وإن العربية تكتب كما تقرأ ، بحيث إن الذي يتعلم حروفها وحركاتها يهون عليه بدون مشقة أن يقرأ حينما شاء ، وليس فيها من شذوذ الخط إلا ما لا يحتفل به ، وهذه الخلقة لا تجددها في لغة أخرى فإن أكثر اللغات تحتاج ممن يتعلمها بعد أن يتعلم أوائل كتابتها أن يلتزم بأن يتعلم أيضاً قراءتها كلمة كلمة . وهي غنية بنفسها عن كل ما يحتاج الإنسان إلى نطقه فلا يحتاج إلى لغة أعجمية والعرب لم يتركوا شيئاً إلا استلبطوا له اسماً من لغتهم كالمددة والهواء والجوهر والشخصي والافق وخسوف القمر وكسوف الشمس والصدى وما إلى ذلك (٥) .

(سادساً) ضربت اللغة العربية رقماً قياسياً في السكال حيث تقدمت للفكر بكل المخططات الصوتية الممكنة وميزت مفاصل الفكر تمييزاً واضحاً مبيناً وقد توصل علم اللغات المقارن إلى حقيقة ثابتة بالنسبة للغة العربية هي أنها معبرة ببيكولوجيتها للعلوم الباطنة والظاهرة (٦) .

(سابعاً) من خصائص العربية أن جميع مشتقاتها تقبل التصريف إلا فيما ندر ، وهذا يجعلها طوع أهلها أكثر من غيرها وأوفى بحاجة المتكلمين ، وقد وضع علماء اللغة العرب باجتهادهم أبنية اللغة الكلاسيكية وكذلك مفرداتها في حالة كمال تام . وليست اللغة العربية غنية بالمفردات ولكنها غنية أيضاً بالصيغ النحوية ، وتهتم العربية بربط الجمل بعضها ببعض . والفعل العربي صيغ تبلغ الاثنى عشرة صيغة كل منها يمتاز بمعنى خاص متصل بمعنى الفعل الأصلي والإسناد في اللغة العربية يكفي في إنشاء علاقة ذهنية بين الموضوع والمحمول ، أو المسند إليه دون حاجة إلى التصريح بهذه العلاقة نطقاً أو كتابة في حين أن هذا الإسناد الذهني لا يكفي في اللغات الأجنبية إلا بوجود لفظ صريح يشير إلى هذه العلاقة . فيقال : فلان شجاع دون حاجة إلى أن نقول « فلان موجود شجاعاً » ولا تحتاج العربية في طبيعة

بليتها وتركيبها إلى الجمل الخبرية فيها إلى ما يثبت ما يسمى في اللغات العربية فعل الكينونة (to be) .
وأسباب الترادف في اللغة العربية أعمق مما يتصور بعض الباحثين ، بل إن هناك من علماء اللغة كابن فارس
وابن على الفارسي من أنكر الترادفات أصلاً ، واعتبرها ألفاظاً جديدة لها معان تختلف في قليل أو كثير
بعضها عن بعض ، وكان الإمام الرازي يرى وجوب تحديد الترادف بعدم التباين في المعنى ، وتميز اللفظ
العربية بخاصية إظهار الافكار بطريقة موجزة دون استدراج السامع إليها كما تتميز في إضافة الحوادث
إلى الفعل أكثر من إسنادها إلى الفاعل بخلاف اللغات الأوروبية ، وفي أن الألفاظ العربية تمود غالباً
إلى أصل ثلاثي (٧) وللعربية خاصية عجيبة في تعريب الكلمات الأجنبية تدل على استقرار نظام الصرف
في هذه اللغة بحيث لا يؤثر فيها نظام صرف اللغة الماثورة ، فإذا كانت الكلمات الطارئة من أصل سامي
عديد الشبه بالعربية تضاعفت سموبة القول بما إذا كانت دخيلة أم أصيلة .

(ثامناً) سمة اللغة العربية بالنسبة لجميع اللغات أمر واضح ويذهب الباحثون إلى أن من يتقن جميع
اللغات لا يجد فيها لغة تضاهي اللغة العربية في سميتها ، ويضاف إلى جمال الصوت ثروتها المدهشة
في الترادفات كما تزينها الدقة ووجازة التعبير ، وليس لها ضريب من اليسر في استعمال المجاز فضلاً عما فيها
من كنيات ومجازات واستعارات وهي مع هذه السعة والكثرة أكثر اللغات اختصاراً في إيصال المعاني
وفي النقل إليها . وإن الصورة العربية لأي مثل أجنبي أقصر في جميع الحالات ، وقد أشار الخفاجي
عن أبي داود المطران وهو عارف باللغتين العربية والعبرانية أنه إذا نقل الألفاظ الحسنة إلى السرياني
قبحت وخست وإذا نقل الكلام المختار من السرياني إلى العربية ازداد طلاقة وحسنأ (٨) .

(تاسعاً) إن خزان المفردات في اللغة العربية غنية جداً ويمكن لتلك المفردات أن تزداد بلا نهاية ،
ذلك أن الاشتقاق يسهل إيجاد صيغ جديدة من الجذور القديمة بحسب ما يحتاج إليه كل إنسان
على نظام معين .

سلم : حيا ، ألقى السلام والتحية . سالم : دخل السلم . أسلم : انقاد وخضع . ومنها الإسلام : الخضوع لله .
تسلم : أخذ شيئاً من يد غيره . السلام : التحية . السلم : خلاف الحرب . سليم : صحيح ، غير مريض .
التسليم : الرضا والقبول . الاستلام : لمس الحجر الأسود بالشقة أو باليد (التقبيل) . وهناك مسلم
ومتسلم ومسلم وغيرهما مما يعيا على الحصر (٩) .

(عاشراً) في اللغة العربية نحو مائة ألف كلمة مستقلة ومعظم هذه الكلمات تولدت بالاشتقاق :
منها ألفاظ كثيرة بنفس المعاني أو بمعان مختلفة . وبعض الاشتقاقات كالفاعل والتعلل والانفعال والاشتقاق
والاستفعال والمفاعلة مثلاً لا يمكن التعبير عنها في اللغات الأعجمية عادة إلا بلفظة أو أكثر ، إذ على
ذلك أنها تحفظ بالألفاظ البدائية الرسمية الأولى إلى جانب الألفاظ الراقية الحضارية المتفرعة منها (١٠) .
وللمصدر في كلمات اللغة العربية نيف وثلاثون صورة ، ومثل المصدر الصفة فإن لها من الصور ما يزيد

عن صور المصادر أو يساويها على الأقل ، ومن قبيل الاشتقاق في الاسم الأبواب : وهى باب المثنى والجمع والكسر والسالم وباب النسبة والتصنيف ، والاشتقاق في الأفعال في اللغة العربية له أربع عشرة صورة ومن هذا القبيل تفوق كل لغة من لغات الغربيين والشرقيين ، لا أستغنى لغة أصلا .

(حادى عشر) غاية ما أخذته العربية من غيرها من اللغات بعض ألفاظ مفردة من باب الأسماء لا يتجاوز بعض المثنى ، وأكثرها من الأسماء الجامدة كـ نكر وديباج وإستبرق وترياق وفالودج ، مما وجدوه عند غيرهم من أمق فارس والروم ولم يوجد عندهم . أما علماء هذه الأمة الذين ظهروا فيها بعد الفتوحات العربية الأولى وتلقوا العلم إليها من الفارسية أو اليونانية أو السريانية ، فلم يحتاجوا إلا إلى بعض أسماء حكمها حكم الألفاظ التى ألغنا إليها سابقاً .

(ثانى عشر) إن علماء العربية حين أخذوا علم المنطق من اليونان إما رأساً أو نقلاً من السريانية لم يأخذوا ألفاظ هذا العلم كما هى عند اليونان بل قالوا : موضوع وعمول وقضية وقياس واستنتاج ومقدمة صغرى ومقدمة كبرى ونتيجة والمقولات العشر والقول الشارح والتصوير والتصديق وكلى وجزئى ، وقضية كلية وقضية كلية مهمة وقضية كلية مسورة وهلم جرا . وبذلك استغنت العربية عن اصطلاحات اللغة اليونانية بألفاظ من ألفاظها أدت معانيها تمام التأدية من غير صموبة ولا التباس .

(ثالث عشر) وما قيل فى المنطق يقال فى علوم الفلسفة فإن علماء العربية أخذوا هذا العلم عن غيرهم ، أما لغتهم فلم تحتاج إلى لغة القوم ، ورأت فيها من الألفاظ ما يؤدى معانى ألفاظ ذلك العلم ، فقالوا : موجود ومعدوم وعرض وجوهر وحال وكسر وانكسار وتأثر وأثر وماهية وهوية ومقتضى ومانع ومعارض وقالوا : الماهيات محمولة بحمل جاعل ، وغير محمولة ، والعقل الأول والمبدأ الفياض ، وغير ذلك من مصطلحات الفلسفة كثير . وهكذا الأمر فى العلوم الطبيعية : كالطب والكيمياء والفلك والنبات والحيوان ، فإن اللغة العربية لم تحتاج فى كل هذه العلوم إلا إلى الألفاظ التى تستعار استعارة لأن مسمياتها من نبات وحيوان لم تكن معروفة .

(رابع عشر) أعطت اللغة العربية حروفها الهجائية للملايين ملايين من الشعوب فى بلاد الترك والهند وجزائر البحر ، فإن الموروفى جزائر الفليبيين يكتبون بالحروف العربية إلى هذه الساعة وأعطت نفسها لكثير من الأمم الذين تغلبوا على أهلها أو تغلب أهلها عليهم مئات من السنين ، فكانت لهم ما كانت اللغة اللاتينية لضموب أوربا ، فإن الأتراك والتتر والفرس ما زال علماءهم يؤلفون مؤلفاتهم باللغة العربية . كذلك أعطت لغات الأتراك والتتر والفرس والأردو المئات والألوف من ألفاظ المعانى ومئات الألوف من الجمل التامة ، بل أعطت أكثر هذه اللغات ولا سيما التركية كل مصطلحات علوم اللغة والبيان والبديع والعروض وأكثر مصطلحات العلوم والفلسفة حتى بدء القرن التاسع عشر . كما أعطت لغات أوربا الأرقام العربية وكثيراً من أسماء المعانى والمصطلحات العلمية . وقد هضمت علوم اليونان والفرس والسريان دون أن يظهر فيها عجز أو ضعف (١١) .

(خامس عشر) من أبرز خصائص اللغة العربية أن أبناءها اليوم وبعد ألف وخمسمائة سنة يفهمون أسفار الجاهلية والمفسرين كما يفهمون أشعار أبي تمام والبحتري والمتنبي أو كما يفهمون أشعار أبي العلاء والشريف الرضي ويفهمون أشعار خول المتقدمين ، يقول بلاشير : إن وحدة اللغة العربية هي وحدة أخلاقية ودينية قبل كل شيء ، مؤسسة على وحدة تاريخ اللغة . وإننا كلما درسنا اللغة الفرنسية لاحظنا أنها تطورت عبر العصور بحيث نجد لها أطواراً فإذا قارنا حالة اللغة الفرنسية في العصور الوسطى وجدنا أنها مغايرة كل المغايرة للغة المستعملة في القرن السابع عشر ، وهذه أيضاً مختلفة عن لغتنا اليوم ، هذه الوحدة في اللغة الفرنسية لا تتضح إلا بالبحث والمقارنة في حين أن وحدة اللغة العربية تتضح للقارىء ولو كان أجنبياً لأول وهلة : نعم ، لغة القرآن هي لغة اليوم وهذا ما تتميز به اللغات الأخرى .

(سادس عشر) جمعت اللغة العربية بين أربعة عناصر تتكامل معاً في كل متسق تبدو واضحة في إظهار الأفكار بطريقة موجزة دون استدراج الصامع إليها ، وفي الاستثناء إلى المقابلة لتوضيح الفرض المقصود كاستعمال الاستثناء أو التمارض الجدلي ، وفي إضافة الحوادث إلى الفعل أكثر من إسنادها إلى الفاعل بخلاف اللغات الأوروبية وفي أن الألفاظ العربية تعود غالباً إلى أصل ثلاثي (١٢) .

(سابع عشر) حققت اللغة العربية سيطرة كاملة على الفكر الإسلامي وأصبحت هي لغة العلم والثقافة ، فتلاشت الآرامية في مناطق الشام والعراق ، وتختل الفارسية لوقت ما عن مكانها للغة العربية وانمحت القبطية واليونانية والبربرية واضطر رجال الكنيسة إلى تعريب مجامعهم وصولاتهم ، وقد رفع القرآن من شأن اللغة العربية حتى صارت إحدى اللغات الرئيسية الهامة في العالم ، غنية في مفرداتها ، غنية في صيغ قواعدها ، بلغ المهجور من ألفاظها سبعمائة ألف مادة لم تستعمل إلى اليوم ، وسعت كل ما ترجم إليها من الفلسفة والحكمة والطب والكيمياء والمنطق والفلك ، وقد ترك اللسان العربي أثره واضحاً في اللغات الإسلامية الأخرى .

(ثمان عشر) للغة العربية طريقة عجيبة في التوليد والاشتقاق ، جعلت آخر هذه اللغة يتصل بأولها في نسج ملتحم من غير أن تذهب معالها أو ينهم ما خلفه السلف من تراث على الأجيال بدمهم ، فإذا أخذنا مثلاً كلمة « كتب » واشتقنا منها كاتب وكتاب ومكتبة ومكتوب ومكتب وجدنا أن الحروف الأصلية موجودة في كل كلمة من هذه الكلمات المشتقة ، وأن معنى الكتابة موجود كذلك ، على عكس اللغات الأوروبية حيث لا توجد في كثير من الأحيان صلة ما بين كلمات الأسرة الواحدة ، فكتب في الإنجليزية (Write) والكتاب (Book) ومكتبة (Library) ولا علاقة بين حروف هذه الكلمات ، وهذا ما جعل لغة مثل الإنجليزية تختلف من جيل إلى جيل ولا توجد تلك الصلة اللغوية بين ماضيها وحاضرها ، فلغة شكسبير وهو من أدباء القرن السابع عشر لا تكاد تفهم عند جمهرة المثقفين اليوم ، اللهم إلا المتخصصين في الأدب الإنجليزي ، وهذا يرجع إلى اختلاف النطق وتطوره من جيل إلى جيل وإلى نمو اللغة بطريقة غير طريقة الاشتقاق العربي وانقطاع الصلة بين كلمات الأسرة الواحدة في غالب الأحيان (١٣) .

أولاً : تاريخ اللغة العربية

الباب الأول

(١) ما قبل الإسلام (٢) القرآن واللغة العربية (٣) الإسلام واللغة العربية

الفصل الأول

ما قبل الإسلام

من بين ثلاثة آلاف لغة تستعمل اليوم في العالم حسب آخر تقديرات الباحثين تبدو اللغة العربية نتاجاً متميزاً وشيئاً مختلفاً من المسير أن يخضع في دراسته للقوانين التي وضعت لدراسة اللغات وإن نظرة واحدة على تاريخ نشأتها قبل أن تتصل بالقرآن الكريم لتكشف عن ذلك الإطار الذي احتواها منذ عصرها الأول والظروف والأوضاع التي أحاطت بها والتي ظهر من بعد كيف كانت تمدها لأخطر مهمة ولا أكبر رسالة : لأن تكون لغة الكتاب الخاتم المنزل من السماء ورسالة الدين الذي جاء للعالمين وللناس كافة ولا يعني هذا أن اللغة العربية لغة مقدسة أو لها طابع غامض أو سحري أو نحو ذلك ، ولكن يعني هذا أن تركيبها الأساسي كان غاية في القوة بحيث استطاعت أن تحمل رسالة السماء وكلمات الله وأن تؤدي ذلك كله للبشرية على نحو غاية في القدرة والاقتدار . ولكن اللغة العربية بمد هذا تجري عليها سنن الاسم والحضارات من ضعف وقوة وامتداد وتقلص ، وقد مرت في القرون الأخيرة بفترة تحد غاية في الخطورة ولا تزال تواجه التحدي في صلابه وقوة بمد أن استمرت أكثر من عشرة قرون لغة العلم والفكر والسياسة كله واللغة العربية فرع من مجموعة اللغات التي ظهرت في الوطن العربي (ولا أقول إنها فرع من فروع اللغات السامية) كما ذهب الكثيرون بمد أن ثبت خطأ النظرية السامية ونسأدها وارتباطها بالدعوة الصهيونية التلمودية في العصر الحديث في محاولة اتخاذ العهد القديم أساساً لتاريخ اللغات والأجلاس ، مما جرى عليه البحث النربي الوافد وتابعه دعاة التنريب والمبشرون والمستشرقون جميعاً دون تدبر أو إعتبار للحقائق التاريخية وهي أخت اللغات التي كان يتكلم بها السكندانيون والآشوريون في العراق والسريانيون والقيصريون في الشام والحبشة فيما وراء الساحل الغربي من البحر الأحمر (بحر القانم) ، ولها صلة عظيمة جداً بلغة قدماء المصريين « وكانت هذه اللغات في العصور الأولى متشابهة بحيث يعبرون كلهم لهجات لغة واحدة » : هي اللغة الأولى القديمة التي انصهرت في هذه اللغات من بعد « ومن هنا استطاع سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام أن ينتقل بين العراق والشام ومصر والحجاز وأن يتفاهم مع جميع سكان تلك الأقطار ، إذ لم يكن يومئذ بين لغاتها من فرق إلا كما يوجد الآن بين لهجات العربية في المغرب ومصر والشام وسائر هذه البلاد » (١٤) ، ويرجح الباحثون أن اللغة الأم « التي ترجع إليها كل هذه اللغات ذابت فيها ».

ومن الواضح نتيجة الدراسات المختلفة التي أجريت على ماثورات اللغات التي ظهرت في الوطن العربي قبل الإسلام « تحمل على القول بكل حزم وتأكيد أن العربية أرقاها، ومعنى هذا أنها أعرقهن في القدم، فلا تبعد أن تكون البتة البكر لأمها » (١٥).

٢

كانت اللغات التي اتصلت بالعربية من ناحية الأم هي السريانية والعبرية والفيليقية والآشورية والبابلية والحبشية، وفي وقت ظهور الإسلام ونزول القرآن كانت القبطية في مصر والبونيقية في الشمال الإفريقي والنبطية في العراق واللاتينية في الشام، وكانت القبطية في مصر تطورا من اللغة المصرية القديمة والبونيقية لغة القرطاجيين وغيرهم في شمال أفريقيا. وكانت هناك اللغة الفارسية القديمة في فارس والرومية في الشام. ومن مقارنة هذه اللغات بالعربية (الكلدانية والآشورية والفيليقية والعبرية) يظهر الفرق البعيد المدى والبون الشاسع بين كمال العربية ووضوحها وفقر اللغات الأخرى وغموضها. يرجع سبب ذلك إلى « عراقية العربية وقدم تطورها حق بلغت مرتبة السكمال والوضوح، عندما كانت اللغات السامية الأخرى في أوائل مراحل التطور (١٦) ». وإذا كانت اللغة العربية هي أرق لغات اللغة الأم أو البتة الكبرى على حد تعبير أغلب الباحثين فإن لغة قريش كانت أرق لهجات اللغة العربية وهي التي بها نزل القرآن الكريم، ويرجع ذلك إلى أن القبائل العربية كانت تتوارد إلى مكة في موسم الحج، وكان القرشيون يحتفلون بهم فيأخذون من لغاتهم ما رقى وسهل، فأصبحت لغتهم من أعذب اللهجات العربية العاطفاً واشتملها لجميع المعاني والتصورات (١٧)، ويرجع مؤرخو اللغة هذا التطور إلى ثلاث مراحل: (التهذيب الأول): يرجع إلى عهد إسماعيل عليه السلام فقد حدث اختلاط بين العربية والعبرية فترقت العربية. (التهذيب الثاني): عهد يشعب القبائل المدنانية من ذرية إسماعيل، فإن هذه القبائل لما تباعدت بطلب العيش كثرت علاقاتها واسمت دائرة معاملاتها وطاوعتهم اللغة بما فطرت عليه من قبولها للترقي وصلاحها للتوسع. (التهذيب الثالث): اختصت قريش بتهذيب اللغة، فإنها لما كانت قائمة على سدانة السكمة ومثابة للقبائل العربية كافة، كانوا يجتمعون في موسم الحج فيتعارفون ويتعاملون، وكانت قريش تقوم منهم مقام المضيف، فتسمع من لهجاتهم ما لم يتسن لسواها فكانت تأخذ ما رقى من مشهور تلك اللغات، وكانت قريش ترحل إلى الشام واليمن وفارس والحبشة للتجارة مما سمح لها بدوام التهذيب لأسلوبها، ومن العوامل التي أثرت في تهذيب اللغة في هذا الدور: الأسواق التي كانت تقيمها العرب للتعامل والتفاخر وتناعد الأسماء. ولسوق عكاظ بين نخلة والطائف تاريخه الحافل (١٨).

٣

كل هذا كان له أثره البعيد في إعداد لهجة قريش لتلقى رسالة وحدة العرب الفكرية واللغوية. يقول السيد عبد الدين الخطيب: « أرى أن من معجزات سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم التي لم يذكرها العلماء في جملة معجزاته أنه أعاد للبلاد السامية وحدتها القومية واللغوية بعد أن فرق بينهما كرازمان وتراعى الاوطان، فأصبحت اللغة العربية لغة الأمم (السامية) كما كانت أمها اللغة (السامية) الأولى لهن.

قبل النعت والانتقام . ويرى الباحثون « أن اللغة الأم قد بلغت قبل ألف السنين الطور الذي جعلها تنفرح إلى لهجات صارت فيها بعد لغات مختلفة وهكذا كانت (العربية المدنانية) هي بلتها الكبرى تتحول رويداً إلى لهجات يتباعد بعضها عن بعض » (١٩) . كانت العربية عند ظهور دين التوحيد لغة قبائل : لريمة في شمال جزيرة العرب لهجة ، ولتميم وقيس ومن انضاف إليهم في وسط الجزيرة لهجة . ولكنانة وهذيل وثقيف وخزاعة وأسد وضبة والفافا من عرب الحجاز وتهامة لهجة ، فضلاً عن لغة اليمنيين في جنوب الجزيرة ، وكانت لهجة القبيلة الواحدة تفتقر عن غيرها في مادة اللغة وفي كيفية النطق بها . وهذا ما وحد العرب مرة أخرى بعد أن اختار القرآن لهجة قريش . وما تزال العربية في جميع الدراسات التي تناولتها قبل الإسلام تشهد بسبقها وامتيازها . يقول المطران يوسف داود مطران السريان في الموصل في كتابه الثمرة في الأصول النحوية : ومع أن السريانية لغة الأصل الذي يرجع إليه المطران والعبرانية لغة الدين والكتب المقدسة التي تتقيد بها ، فإنه خرج من تلك المقارنة بنتيجة واضحة صريحة هي أن العربية أعرق في الأصالة من جميع اللغات التي تسكلم بها الساميون وأنها أكملهن وأجمعهن لما فيهن من محاسن ، ولذلك تمسكت العربية من اكتساح العبرية والسريانية وإبادتهما منذ أجيال واستولت على جميع بلاد العبران والسريانية .

٤

قرر علماء اللغات في الشرق والغرب على أن اللغة العربية هي أحدث اللغات المتبقية إلى اللغة الأم ظهوراً ، ومع ذلك فإن فيها من الخصائص وعوامل النمو والاكتال ما أعانهم على تفهم اللغات الأخرى من ذات الأرومة ، وما فيها من الخلقات اللغوية ، وقد أجمعوا — لوجود التشابه في الكلمات وتركيب الجمل والخلقات اللغوية بين هذه اللغات ذات المصدر الواحد واللغة العربية — على أن ما سمي بالشعوب السامية قديماً قد هاجروا شرقاً وشمالاً وغرباً من جزيرة العرب واستوطنوا العراق والشام ومصر والحبيشة ، وأن سبل الهجرات لم ينقطع على مدى العصور وأن كثيراً من القبائل العربية ظلت تنتجع الوديان الحصنة المجاورة للجزيرة قرونًا طويلة ، وتقيم فيها إقامة دائمة إلى أن جاءت موجة الهجرة الكبرى بعد الفتح الإسلامي . ومن ثم يصح أن نطلق على هذه الهجرات اسم الهجرات العربية ، وقد قرر إجماع العلماء أن الجزيرة العربية هي مصدر هذه الشعوب جميعاً ، وأنها قد خرجت في موجات متتابعة ، وأن اللغة العربية هي ذات هذه اللغات إلى اللغة الأم ، حيث لم تتعرض الجزيرة العربية لغزو الخارجي وبقيت لغة نقاؤها وخبوها من الدخيل والتأثيرات الأجنبية التي لحقت أخواتها في مهاجرها حيث اختلطت باللغات التي وجدتها ثمة وحيث اختلطت بها البيئات العديدة ، فدخل فيها من الكلمات وطريقة النطق ما جعلها لغات مستقلة ، وإن ظل اشتقاقها وطريقة نموها وهندسة جملها والجزء الأعظم من مفرداتها واحداً » (٢٠) .

ويذهب إلى هذا الرأي بالمسبة لأولية اللغة العربية صاحب كتاب التاريخ العالم للغات السامية (أرنست رينان) : « من أغرب المدهشات أن تلبت تلك اللغة القوية : (العربية) وتصل إلى درجة السكّال وسط الصحارى وعند أمة من الرجل ، تلك اللغة التي فالت أخواتها بكثرة مفرداتها ودقة معانيها وحسن نظام مبانيها ، ولقد كانت هذه اللغة مجهولة من الأمم ، ولكنها من يوم علمت ظهرت لنا في حلل السكّال وإلى درجة أنها لم تنفّر أي تمييز ذكر ، حتى أنها لم تعرف لها في كل أطوار حياتها ، لا طفولة ولا شيخوخة ، ولا نكاد نعلم من شأنها إلا فتوحاتها وانتصاراتها التي لا تبارى ولا نعلم شيئاً لهذه اللغة التي ظهرت للباحثين كاملة من غير تدرج وبقيت حافظة لساكناتها خالصة من كل شائبة ». ويقول رينان : « لقد استفاد انتشار اللغة العربية فاستولت على أوسع المسافات وأبعد البلدان ، أجل لقد كان اليونانية واللاتينية مثل حظها في أن تصبحا لغتين عالميتين تذيمن عقيدة دينية وتشران أنظمة سياسية تلبت على تباين الشعوب والأجناس والمشارب في توحيد السكّلة وتعريف الغاية ، فشاعت اللاتينية في كيبانيا إلى الجزر البريطانية ومن نهر الرين إلى جبال أطلس ، وشاعت اليونانية من صقلية إلى غواطيء دجلة والفرات ومن البحر الأسود إلى بلاد الحبشة ولكن ما أضال هذا الانتشار إذا قورب بانتشار اللغة العربية التي تناولت أسبانيا والقارة الأفريقية حتى خط الاستواء وسيطرت على آسيا الجنوبية حتى جاوة واقتحمت من روسيا ما اقتحمت شاملة كاسونيا » .

يرد الباحثون « نفثة (٢١) اللغة العربية إلى هجرة بعض القبائل الجنية إلى الحجاز وإقامتهم به ومنها قبيلة جرم ، ثم وفد إسماعيل وأمه هاجر المصرية وأقاما بمسكة مع جرم وتزوج إسماعيل منهم وترعرع بنوه يأخذون من لغة أمهم القطمانية ولغة أبيهم (وهي ليست العبرانية لأن العبرانية لغة نشأت بعد ذلك بوقت طويل) . وكانت اللغات متقاربة الأصل في ذلك الوقت . ولغة جدتهم المصرية فكانوا نواة العرب المستعربة على نحو ١٩٠٠ قبل الميلاد وكشفت البحوث والكشوف على أن اللغة القطمانية أصل من أصول العربية ، وأن مئات الكلمات فيها تتفق مع العربية نطقاً وتركيباً ، كذلك فقد ثبت صلة المصرية القديمة باللغة العربية بما كشفه الباحث أحمد كمال باشا : يقول : إن أصل اللغة المصرية القديمة واللغة العربية واحد وإن الاختلاف الظاهر بينهما ليس إلا نتيجة إسقاط بعض الكلمات في الجزيرة العربية وبقائها في وادي النيل ، أو بالعكس ، ثم نتيجة لما يمتري الكلمات من القلب والإبدال وما يطرأ على اللغات من تغيير بمعاملة الأجانب وخاصة أثناء الامتزاج بالجلس الحامي (٢٢) . كذلك فقد أجمع الرأي على وحدة اللغات أخوات العربية وكشف عن خصائص تؤلف بينها منها اعتداد هذه اللغات على الحروف الصامتة دون الأصوات ، وأن أغلب الكلمات ترجع في اشتقاقها إلى ذى حرفين أو ثلاثة ، كذلك فإن ليس في هذه اللغات كلمات مركبة أو معنى مركب نتيجة إدماج كلمتين في واحدة (٢٣) . ويشير الباحثون إلى اندماج اللغة الجنية في اللغة العربية بعد انبهار سد مأرب ١٥ ق م ، وهجرة الجنيين بلسانهم وحضارتهم إلى مكة والمدينة وتغلغلهم في بلاد العدنانيين ومخالطتهم ،

وقد حصلوا معهم لغتهم السبئية والحيرية وما بها من كلمات جديدة ليس للمدنانين بها عهد ، وقد أخلطوا بالمدنانين اختلاطاً شديداً فأدى ذلك إلى اندماج اللغتين وتكوين لغة واحدة يفهما الجميع . وقد ظلت اللغتان تتفاعلان مدى خمسة قرون ثم تكونت منها لغة واحدة أصبحت لغة الشعر والخطابة وهى التى نزل بها القرآن الكريم . فقد انتشرت هذه اللهجة الموحدة فى جميع أنحاء الجزيرة قبل الإسلام وروى بها الشعر الجاهلى كله ، وصار يفهمها حق أهل اليمن أنفسهم وذلك لتسام تفعجها وكلمها وقدرتها الفائقة على التعبير وخلوها من النقائص القبلية ثم لقوة التشككين بها من أهل الشمال وسيطرتهم التامة على شؤون الجزيرة . ومن أسواق عكاظ وذى الحجة وغيرها تأخذ قریش خير ما فى لهجات العرب ، وكان لذلك الأثر البالغ فى صقل اللغة وتهذيبها (٢٤) ويشير بروكلمان فى وصف اللغة العربية قبل الإسلام : إلى أنها « تتميز بقوة واسعة فى الصور النحوية ، وتمتد أرقى اللغات السامية تطوراً من حيث تراكيب الجمل ودقة التعبير ، أما المفردات فهى فيها غنية غنى يسترعى الانتباه ، ولا بدع فى نهر تعصب فيه الجداول من شتى القبائل حتى بهر ثراؤها علماء اللغة ومؤلفى الماچم وصار هذا البدوى القوى الملاحظة قادراً على أن يعنور بأنته كل دقائق الحياة الصحراوية والصفات والحيوان إلى غير ذلك من الأمور . ولقد كانت اللغة العربية قادرة على الإيضاح عن أرقى عواطف الحب والشوق وما مائلها ، وعلى الرغم من نزعتها الواقعية فلها روعة شعرية فنانة » .

الفصل الثانى

أثر القرآن فى اللغة العربية

كانت اللغة للعربية القرشية قد تأهبت لتلقى هذا الحدث العظيم من خلال الأحداث التى جرت من حولها خلال قرنين كاملين استمداداً من اللغات ذات الأصل الواحد وانتقاء من أسواق العرب واندماج لغات الجنوب فيها حتى ليصح لباحث من الباحثين أن يقول : « إننا » إذا ما قارنا لغة الشعر الجاهلى بلغة القرآن الكريم أدركنا أن الله سبحانه وتعالى قد خاطب العرب فى كتابه العزيز بأصنى لغاتهم وآمن أساليبهم وأبلغ تشابيههم واستعاراتهم وألطف كنيائهم وأوجز تعابيرهم ، من أجل ذلك لم يكن أثر القرآن قاصراً على وقف تفهيم العربية الفصحى فحسب ، بل كان عاملاً على ترقيتها بردها إلى ما كانت عليه من الصفاء والمثانة » (٢٤م) . ويقول ابن جنى فى الخصائص : نزل القرآن بلغة العرب التى كانوا ينظمون فيها شعرهم ويلقون فيها خطيبهم ويتخاطبون بها فيما بينهم ، ومصدق ذلك قوله تعالى فى سورة إبراهيم . (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم) وجاءت صفة (مبين) نعتاً للسان العربى والقرآن وللكتاب والرسول اثنتى عشرة مرة فى القرآن الكريم (وهذا لسان عربى مبين) ولا ريب أننا « إذا أخذنا فى الاعتبار وجود لغات عدة وقت التنزيل بدا لنا فضل العربية وشرفها على سائر اللغات وتشكيم الله بإختيارها لغة لكتابته الأخير (إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تفقهون) . (فلما يسرناه بلسانك) . (كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً) . كل هذه الآيات الكريمة دلائل بينات على وجوب جعل الله العربية لغة المسلمين كافة ، ومن ثم

لقد أخذت اللغة العربية تمتد مع نمو الإسلام والساعة حتى غدت اللغة الأولى في العالم الإسلامي كله ، بحسبانها لغة الثقافة والفكر ولغة الصلاة والمادة ، ولقد ارتبطت العربية بنزول القرآن بها بالإسلام وباطاً محكما حتى أصبح على كل مسلم في كل مكان أن يعرف العربية وأن يفهم بيانهم ليفهم القرآن وليسكون دينه صحيحاً وقد أعار الإمام الشافعي إلى هذا المعنى في كتاب الأيم حيث قال: «إذا كانت الالسنه مختلفه بما لا يفهم بعضهم عن بعض فلا بد أن يكون بعضهم تيماً لبعض ، وأن يكون الفضل في اللسان المتبع على التابع ، وأولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبي (صلى الله عليه وسلم) ولا يجوز والله تعالى أعلم أن يكون أهل لسانه أتباعاً لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد بل كل لسان تبع للسانه وكل أهل دين قبله فليهم اتباع دينه » « فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بانه جهده حتى يشهد بأن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله ويتلو به كتاب الله تعالى وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك ، ما ازداد من العلم باللسان الذي جملة الله لسان من ختم به نبوته وأنزل به آخر كتبه ، كان خيراً له كما عليه أن يتعلم الصلاة والذكر » .

٢

ما هي المزية التي تفرد بها القرآن دون الكتب المنزلة في أمر اللغة : يقول فيليب دي طرازي : أصبح المسلمون بقوة القرآن أمة متوحدة في لغتها ودينها وشريعتها وسياستها فقد جمع شتات العرب ، ومن المقرر أنه لولا القرآن لما انتشرت اللغة الفصحى في الخانقين ، ولولا القرآن لما أقبل الآلاف من البشر على قراءة تلك اللغة وعلى كتابتها ودرسها والتعامل بها ، ولولا القرآن لظل أهل كل بلد من البلدان التي انضمت للإسلام ينطقون بلهجة يستعجمها أهل البلد الآخر ، وقد حفظ القرآن التفاهم بالعربية بين الشعوب الإسلامية وبين العرب ولما تقهقرت الدولة العربية وتقهرت معها الحضارة الإسلامية حتى خشي أن تندثر لغة تلك الدول وتندمج في لغة الشعوب المغلوبة على أمرها ، غير أن اللغة العربية قد استعصت على نكبات الدهر بفضل القرآن ومن روائع تأثير القرآن أن إنجى المسلمون من غير العرب يرتلون بلغته العربية ويحافظون على تجويده ويشروحونه لأبناء لغاتهم . تلك مزية تفرد بها القرآن دون غيره من الكتب المنزلة فالنوراة مثلاً لا يقرأها بائنتها العبرية إلا أخبار اليهود ونفر من تفرغوا لدراسها ، أما سائر اليهود فإن كلا منهم لا يقرأ التوراة إلا بلغة سكان البلاد التي يعيش فيها ، وقس عليهم كل المسيحيين في أنحاء العالم بأسره ، فإنهم يقرأون الكتاب المقدس مترجماً إلى اللغة الجارية بالاستعمال لدى كل شعب أو كل لغة منهم ، فلا يقرأ بلغاته الأصلية أعني بالعبرية والسريانية واليونانية إلا العلماء فقط ، وثمة من نصارى الشرق الأدنى وفريق من نصارى اللبار في الهند . « والقرآن هو الذي جمع كلمة المسلمين على اختلاف مذاهبهم ولغاتهم وأوطانهم ، وأحدث انتشاره تأثيراً كبيراً في أخلاق الشعوب التي دانت بالإسلام وفي عقولهم وآرائهم وميولهم ، فأدجموه في كل شأن من شؤونهم دينية ودنيوية ، واتخذوه مصدراً لقضائهم ودعامة لمنازعتهم السياسية وسائر أمورهم ، وتتجلى الصبغة القرآنية في مؤلفي الإسلام ومؤلفاتهم ولئن كتبوا في مواضيع لاصلة لها بالدين . تشهد على ذلك مصنفاًتهم في الفلاحة والفلك والهندسة والجبر والكيمياء والطب والفلسفة والتاريخ حتى الصرف والنحو

« وخلاصة القول إن للقرآن في لغة العربية البهجة تأثيراً عميقاً جداً ، وقد حرص المسلمون بقوة القرآن وما برحوا يحرسون على سلفه ولفظه ونوافله واعتنوا غاية الاعتناء بضبط سوره وآياته وأجزائه وأحزابها والفاظه وحروفه ونقائمه وحركاته وسكناته ، وتوافروا على استقصاء حقائقه ومجازاته وتصريحاته وكنائياته ودقائقه ونسكاته » (٢٥) .

٣

وقد تأكد أن القرآن الكريم « هو الكتاب الوحيد الذي احتفظ بلغته الأصلية وحفظها على قيد الحياة وسيحفظها على مر الدهور ، وستموت اللغات الحياة المنتشرة اليوم في العالم كأمات لغات حية كثيرة في سالف المصور ، إلا العربية ، فستبقى بمنجاة من الموت وستبقى حية في كل زمان مخالفة النواميس الطبيعية التي تسرى على سائر أمات البشر ، ولا غرو فهي متصلة بالمعجزة القرآنية الأبدية ، فالكتاب العربي المقدس هو الحصن الذي تحتمى به اللغة العربية وتقاوم أعاصير الزمن وعواصف السياسة المعادية ودسائسها الهدامة » ولا ريب أن القرآن هو مصدر تلك الظاهرة الخطيرة الثورية وهي أننا « نفهم الآن لغة امرئ القيس وقد مضى عليها خمسة عشر قرناً بينما لا تستطيع أية لغة أن تبقى على إهابها أكثر من ثلاثة أو أربعة قرون ثم تنقص صورة جديدة أما اقتنا فهي اللغة الخالدة » (٢٦) . يقول الدكتور عمر فروخ : نحن نقرأ القرآن الكريم اليوم باللفظ والصوت والأداء والوصل والفصل والوقف التي كانت في أيام الرسول لا نخل بلفظة أو كلمة أو حرف من حركة أو همزة أو نبرة ، بهذه العناية البالغة بالقرآن الكريم عاشت اللغة العربية الفصحى في نوبها الذي كان لها قبل ستة عشر قرناً أو تزيد . ومضى المسلمون بمد ذلك يتقنون ألستهم بلغة القرآن ويقومون كلامهم بكلامه ويطبون أساليبهم على أساليبه تضيماً واقتباساً وحفظاً ، لا محاكاة وتقليداً ، حتى أصبح القرآن سوراً للغة العربية الفصحى يدفع عنها كل أذى ، ويرد عنها كل عادية ، وبذلك حفظت اللغة العربية الفصحى مما خضمت له سائر اللغات من التقهقر والتشعب والضياع والانحدار . ومن هنا أصبح الطفل العربي اليوم في المدرسة يقرأ نماذج من الشعر الجاهلي ، فلا يثمر في لفظها ولا يتردد في معناها ، وإن أثر القرآن الكريم لم يقتصر على العرب وحدهم بل تمدى إلى غير العرب « ومن هنا أيضاً نعرف أن لغات ماتت عندما ماتت أممها كالسكسكيتية واللاتينية والسرانية والآهورية ، أما اللغة العربية فقد امتازت بمزية ضمنت لها البقاء ألا وهي القرآن وكذلك هناك اللغات التي غيرها الإسلام وأثر في تركيبها وكيانها وصياغها من جديد ومنها اللغة الفارسية التي تحولت إلى اللغة الفارسية الجديدة ، وأصبح نصف معجمها وأساليبها وأوزانها مما جاءها من العربية حتى صارت لساناً آخر غير اللسان الجاهلي ، كذلك الأمر في لغة الترك والأكراد وسائر اللغات في آسيا وأفريقيا فقد « فقدت كل لغة من هذه اللغات أكثر خصائصها الجاهلية والزمت نفسها الدخول في عربية القرآن » .

٤

وخاصية أخرى من آثار القرآن في بناء اللغة العربية هي ثبات لفظ القرآن العربي ثباتاً ارتبط بالشريعة

والأحكام وفي هذا يقول أحد الباحثين : « إن لفظ القرآن وهو كلام الله المنزل على رسول الله كما هو ، وكما انحدر إلينا بالتواتر والتوارث الذي منع عن أى لفظ أن يدخله تغيير أو تبديل مرتبطب أشد ارتباط لا بعقائد السلم وعباداته فحسب ، بل بتشريعه واقتصاده وعلمه وفلسفته وحروبه وجهاده بل بتفاصيل حياته اليومية وخطرات نفسه وآداب معاشرته ، فلا يكاد يوجد شيء في حياة الإنسان المسلم إلا وله في القرآن هدى هو نص ، أو هدى هو استنباط ولا في خاص أمره ولا في عام أمر المسلمين ولا في علاقة المسلمين بالأفراد من غير أهل ملتهم ، أو الأمم التي لا تدين بدينهم . ويستنبط من النص أحكام للوقائع الحادثة التي تجدد في حياة الناس وللإستنباط أصول ضابطة بها يبين الناس كيف يختلفون وأى شيء من أحكامه المستنبطة هو الذي يقبل فيه الاختلاف وأياها الذي لا يقبل فيه الاختلاف ، لأن لفظ القرآن العربى يأباه ، وكذلك الشأن في حديث رسول الله إذا صح عندنا من الوجوه التي يصح بها الحديث وعلم تصحيح الحديث وموقفه من العلوم التي انفرد بها للمسلمون وجاؤوا بما لم تأت بمثله أمة من الأمم إلى يوم الناس هذا » ومن هنا فإن الدعوة إلى تيسير النحو تحول دون فهم القرآن والأحاديث النبوية والشعر الجاهلي وكلام الأقدمين ويكشف المشتق براون عن وجوه الخلاف بين القرآن والكتب المقدسة فيقول : « نحن نختلف مع المسلمين في كوننا نعتبر الإنجيل إنجيلًا سواء أقرأناه في اللغات الأصلية التي كتب بها أم في لغتنا الحالية ، أما المسلمون فيعتبرون القرآن كلمة الله وأنه تنزيل من رب العالمين وأن الله هو الذي يخاطبهم وليس النبي محمد ، لذلك فإن القرآن لا يمكن ترجمته إلى لغة أخرى لأن المترجم مضطر أن يورد في ترجمته قدرًا من التفسير يستعين به على إظهار معانيه » بالإضافة إلى هذا ، فإن المسلم سواء أكان فارسياً أم تركياً أم هندياً أم أفغانستانياً أم من أهل الملايو فإنه يؤدي القرآن باللغة العربية فضلاً عن أن يتلفظ بالشهادتين باللغة العربية » يضاف إلى هذا أننا نجد أن لغات الشعوب التي اعتنقت الإسلام قد غمرها منذ البداية سيل من الألفاظ العربية تتكون من العبارات الفنية المتعلقة بالدين والفقه ولو أن أحداً أراد أن يكتب شيئاً بالفارسية بحيث تكون كتابته خلواً من الألفاظ العربية لتعذر عليه الأمر كما يتمذر على الذي يريد أن يكتب شيئاً بالإنجليزية بحيث تكون كتابته خالية من كل كلمة يرجع اعتناقها إلى أصل يوناني أو لاتيني » وهكذا تبين مدى عجز اللغة التي يترجم إليها القرآن من استيعابه فالقرآن قد نزل باللغة العربية ولها طابعها البياني الخاص . فإذا ترجم إلى لغة أخرى فقد هذه الخاصية ولم يبق إلا أن يسمى ترجمة معاني القرآن لا القرآن نفسه ، أما القرآن نفسه (أصل الإسلام) فإن الأسلوب العربى بخصائصه الثابتة هو جزء لا يتفصم عن جوهره ولا يمكن التجاوز عنه البتة ، ومقتضى هذا أن العرب هم الدين وكل إليهم فقه الرسالة : (وكذلك أنزلناه حكماً عربياً) والعربى كل من يفقه اللغة العربية ولو كان من الزنوج » (٢٧) .

٥

ومن الحق أن يقال دون تردد إنه لا يعرف في تاريخ البشر كلام قارب القرآن في قوة تأثيره في القلوب والمقول ، أو يرى من التناقض أو الاختلاف (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) . وإعجاز القرآن قائم « بأسلوبه ونظمه وبلاغته وبما فيه من علم الغيب وسلامته من الاختلاف وبمعجز الزمان عن إبطال شيء منه وتحقيق مسائل كانت مجهولة للبشر فضلاً عن مخالفة نظم القرآن لنظم العرب »

هذا فضلاً عن بلاغته المعجزة « وحدث البلاغة أن يبلغ التشكلم به ما يريد من نفس السامع بإصابة موقع الإقناع من العقل ، والوجدان من النفس ولم يعرف في تاريخ البشر كلام قارب القرآن من قوة تأثيره في العقول والقلوب » وقد أثر القرآن في وحدة اللغة العربية بفضل القرآن امتدت الحياة في لغة قريش نحو خمسة عشر قرناً ، ولو أن العرب خلت حياتهم من الإسلام لكان من المستحيل أن يكون في الدنيا إنسان يفهم ما أثر من لغة قريش قبل القرآن بقرن أو قرنين ولقد أثر القرآن في الشعر الجاهلي فلم يسبق منه غير ما كان بلغة قريش ، والأشعار التي شرقت وغربت بعد الإسلام هي الأشعار التي تسير القرآن من الوجهة اللغوية والنحوية ولولا القرآن لظل الشعر مختلف الصيغ والأوزان والأشكال : والقرآن هو الذي ساق العرب على اختلاف قبائلها ومواطنهم ولهجاتهم في تيار واحد بحيث لم يبق من ماضي الجاهلية غير ما أراد القرآن أن يعيش « (٢٨) بل « إن من الشعراء من كان يقيد نفسه حتى يحفظ القرآن وإن أبا إسحق الصابي وهو من غير الملة الإسلامية كان يقرأ سورة من القرآن قبل أن يشرع في النظم والإنشاء حتى صح القول بأن بلاغة القرآن كانت تجرى على سنان قلم أبي إسحق (٢٩) . كذلك فإن القرآن وحد لهجات اللغة العربية وأنها قاعدة التضمن لآيات القرآن في الكتابة وكذلك حفظ القرآن اللغة العربية من صروف الزمان وسيظل يحفظها إلى آخر الدهر ، وهو الذي جعل كثيراً من المنصفين يرفون فضل محمد ومنهم رشيد سليم الخوري وإلياس فرحات ووصفي قرتلي وقد كان القرآن وسيظل وسيبقى سفير اللغة العربية إلى مختلف الشعوب وكذلك فتح الإسلام أمام اللغة العربية آفاقاً جديدة ونقلها إلى ميادين واسعة من الفكر والبحث بعد أن كانت تدور في تلك المشاعر الساذجة والمواطف اليسيرة من خلال حياة البادية وطبيعة القبيلة ومطامح الصحراء المحدودة ، فقد جاء القرآن ليقدم للبشرية رسالة ضخمة واسعة الآفاق في مختلف مجالات السياسة والإجتماع والتربية والاقتصاد والشريعة ولا ريب أن القرآن « غير العرب تغييراً تاماً حيث نسخ عنهم ظل الجاهلية وأثار نفوسهم وألان قلوبهم وما جاءهم به « من صروف قول لم يهدوها وفنون كلام لم يعرفوها مشتملة على أمتن قواعد الإجتماع وأصح أصول الشريعة « وفي هذه المعاني يقول بروكلمان إنه « بفضل القرآن بلغت العربية من الاتساع مدى لا تكاد تصل إليه أي لغة من لغات الدنيا ، والمسلمون جميعاً مؤمنون بأن العربية هي وحدها اللسان الذي أحل لهم أن يستعملوه في صلواتهم وبهذا اكتسبت العربية منذ زمان طويل مكانة رفيعة فاقت جميع لغات الدنيا الأخرى « أما جاك بيرك فيرى أن القرآن إنما يعنى الكلمة المنزلة ويقول : إن هناك إجماعاً على سمو الأسلوب القرآني الذي لا يمكن الإتيان بمثله ، أما نولدكه فيؤمن بأن كل كلمة وحرف في القرآن اليوم هو كما كان في أيام محمد أما الدكتور ستنجاس فيتساءل : ماذا كان مصير هذه اللغة العربية لو لم يكن القرآن ؟ ويقول في الإجابة : إنه لولا القرآن لذهبوا وذهب معهم لسانهم وهرمهم الميء بالغزل والحروب ولما كان للسائح المجازف مجال البحث والمخاطرة في سبيل جمع ما ياد من هذا الكنز . ولما جاء القرآن أبقى بطبيعته على هذا التراث وأوجد من مختلف اللهجات العربية لغة موحدة مكتوبة ، هي لغة الأدب العربي إلى اليوم .

جاء القرآن مخالفاً لسلك العرب في الطريقة والمذهب وإن جازى لغتهم في المسادة والتركيب وكان تحدياً

للعرب وكان حافظاً للعربية مخزناً لمومها « كذلك فقد وصل إلينا النص القرآني كاملاً خالياً من التحريف أو التغير سائلاً من التناقض الذي أصاب ما سبقه من الكتب المقدسة بحيث اختلط من هذه الكتب ما كان من كلام الله بما هو من حكايات البشر ووضع الكهان وتخيلات أصحاب الأهواء » والقرآن من عند الله وليس من كلام النبي ، وإن أسلوب القرآن وعتوياته لبرهان قاطع على أن القرآن من عند الله ، إذ لم يكن بين عقائد أهل مكة وطقوسهم وبين تعاليم القرآن أى شبه أو اتصال . وقد تميز القرآن تميزاً واضحاً عن جميع الأساليب الأخرى ، واختلف عن أسلوب النبي نفسه . يقول العلامة محمد عبد الله دراز : « أسلوب القرآن لا يمسك نموة أهل المدن ولا خشونة أهل البادية ، وزن المقاطع أكثر مما في النثر وأقل مما في الشعر ، وإن ثمره يتفرد ببعض الخصائص واليزات ، فالكلمات فيه مختارة ، غير مبتذلة ولا مستهجنة ، ولسكنها رفعة رائعة معبرة ، الجمل فيها ركبت بشكل رائع حتى أقل عدد من الكلمات يعبر عن أوسع المعاني وأعزرها ، إن تعابيره موجزة ، ولسكنها مدهشة في وضوحها حتى أن أقل الناس حظاً من التعليم يستطيع فهم القرآن دونما صعوبة وهناك عمق ومرونة في القرآن مما يصلح أن يكون أساساً لمبادئ وقوانين العلوم والآداب الإسلامية ومذاهب الفقه وفلسفة الإلهيات » وفي أسلوب القرآن نجد أنه وضع لبعض الألفاظ معاني جديدة وخاصة ما اتصل منها بالفقه الإسلامي كما استحدثت ألفاظاً جديدة وأعرض عن الألفاظ التي استعملت مدلولاتها وأغاض عنها بنبرها وخاصة حوشى اللفظ كذلك أبطل سبع الكهان وطوائف الوثنية وأضنف فنون الفخر والاستعلاء والمجاء وطبع الحوار بطابع السباحة وإقامة الحجة والبحث عن الدليل ، وأحل الإيجاز محل الإسهاب والحكمة مكان الإطالة وترك في الأسلوب العربي طابعه الوسيط السمع وأعطاه جزالة وسلاسة وعذوبة ووضوحاً . ذلك أن القرآن رقق القلوب وأفسخ للعقول مجال النظر والفكر (٣٠) .

٧

إن ارتباط اللغة العربية بالقرآن وأثره فيها هو التحدي الخطير الذي واجه الاستشراق والتغريب والغزو الثقافي والتبشير والاستعمار في العصر الحديث ، فقد كانت الخطوة ولا تزال موضوعة على أساس فهم هذه العلاقة وقطع هذه الصلة وعزل القرآن عن اللغة العربية ودفع اللغة العربية إلى الطريق الذي سارت فيه اللغات من قبل أن تتطور وتغير ويجرفها تيار العصر ودعوات الهدم حتى ينتهي أمرها إلى مجموعة من اللهجات؛ فالخطر كله من لغة القرآن والهدف كله هو الفصل بين اللغة والقرآن حتى تفقد اللغة ذلك المستوى المرتبط بالقرآن وبيانه ، وقد وضع من دراسة تاريخ اللغة كيف كان القرآن هو الحافظ لها من الضياع حتى في أشد عصور انحطاط اللغة التي بدأت باكتساح المغول وانتشار امتدت إلى آخر القرن الثالث عشر الهجري . إن الهدف هو انقضاء على قاعدة الثبات الوطيدة في الفكر الإسلامي التي تربط القيم كلها بها من ناحية أخرى دون أن تقل أو تنزل . والقرآن الكريم هو قاعدة الثبات الصامدة التي يرتبط بها الفكر الإسلامي واللغة العربية وكذلك الشريعة والتربية والاقتصاد والإجتماع ولا ريب أن المسلمين والعرب يعلمون جيداً هدف الغزو ، وغرض الحملة ، ويقولون تماماً « بأن زوال اللغة العربية لا يبق للعربي أو المسلم قواماً يميزه عن سائر الأقوام ولا يمضيه أن يذوب في غمار الأمم فلا تبقى له بقية من بيان ولا عرف ولا معرفة

ولا إيمان » . ويملمون أن اللغة العربية ليست كسائر اللغات ، وأن صلتها بالإسلام وارتباط القرآن بها قد منحها طابعاً ووضاً مختلفاً أعاد الاختلاف ، وأن هناك فرقاً واسعاً عميقاً لذلك كله بينها وبين اللغات الأخرى ، يتمثل فيما يطلق عليه (روح اللغة) ، ويمير عن هذا المعنى رجل غربي اتصل بالإسلام واللغة العربية (٣١) فيقول : « ولكل لغة مجموعة من الرموز التي تعبر عن الإحساس الخاص لأهل ما بقيمه الحياتية ، وعن طريقته الخاصة في التمييز عن تصوره للحقيقة » . وإن الفرق بين الاصطلاحات العربية وأية اصطلاحات أوروبية ليس فقط مسألة قوالب نحوية أو صرفية ، كما أنه لا ينحصر في الطريقة التي يعبر بها عن الأفكار ولا في الحقيقة للمرونة عن اللغة العربية ونعني بها المرونة المعجية التي تتميز بها قواعدها ونظامها الفريد في الاشتقاق لكثير من مصادر الأنسال ولا حتى تلك الثروة الضخمة من المفردات التي تحتويها العربية . « إن الفرق في روح اللغة هو في إحساس أصحابها بالحياة ، وهو الإحساس الذي ينمكس بطبيعة الحال على اللغة باعتبارها وسيلة للتعبير . وما دامت لغة القرآن العربية هي اللغة التي بلغت نضجها الكامل في الجزيرة العربية منذ ١٤ قرناً فإنه من الطبيعي أنه لكي يستوعب المرء روح هذه اللغة بصورة صحيحة فلا بد أن يسمع هذه اللغة وأن يحس بها تماماً كما سمعها وأحس بها العرب في الوقت الذي نزل فيه القرآن الكريم ، وأن يفهم المعاني التي أعطوها للرموز اللغوية » . ومن هنا يدرك المسلمون والعرب أن أعداءهم كلما أدركوا مدى الصلة بين الأمة وأنتها ازدادوا ضراوة في الهجوم عليها ومكراً في الكيد لها . إن الهدف هو القضاء على القاعدة الثابتة الأصلية التي تتصل بها القيم والمفومات حتى تسقط اللغة العربية والعرب والمسلمون في هوة التمزق والانحيار

٨

أجمع المسلمون على أن القرآن بنصه العربي النزل المحفوظ حتى يومنا هذا هو وحده القرآن ، وأن ترجمته إلى لغة أخرى لا تسمى قرآناً وليس لها أحكامه فلا يكون مصدراً للاستنباط ولا يتبند بها بل لا يجوز ترجمته ، ولكن يمكن ترجمة معانيه بحيث تعتبر الترجمة تفسيراً له باللغة الأجنبية . وبناء على هذا الأساس حرص المسلمون على تعلم القرآن بنصه العربي حفظاً وفهماً وبقدرة الطائفة ، وأكثروا من تلاوته تعبداً بحروفه العربية التي اضطروا إلى تعلمها فكان ذلك عاملاً هاماً في تقوية هذه الصلة بين الإسلام واللغة وفي إنتاج النتائج الكثيرة .

الفصل الثالث

أثر الإسلام في العربية

يؤكد الباحثون في تاريخ اللغة العربية أنها كانت في قبيل نزول القرآن تمر بمرحلة الخطر حيث بدأ انحدارها ، « وأخذت تفقد منطق الإعراب جملة وتختلط فيها الصيغ ويعوج التركيب » فلما نزل القرآن « وقف تقهر اللغة العربية حيث كان قد وصل ، ثم أخذت تستعيد صلوها وجزالتها وتهذب حواشيها » . « حدث ذلك لأن القرآن اكتسب في نفوس المسلمين قداسة وحرمة ، فكان هم المسلم أن يحافظ على كل

صورة ، بل كل آية حروف وحركة ، وهكذا أصبح منتهى أمل الالفاء والأدباء أن يطبعوا أساليبهم بأساليب القرآن إذ كان محرماً عليهم أن يمارضوه ، ثم كانوا بطبيعة الحال عاجزين عن مهاراته ؛ منذ ذلك الحين يقدر للغة العربية أن تظل فصحة على الرغم من عواذى الزمن ومن سنة المحرم التي تنزل بالاشخاص والامم والمؤسسات واللغات (٣٢) .

وقد نزل القرآن بلسان عربي «مبين» وورد لفظ «مبين» في القرآن نحو خمسة وخمسين مرة «بما يدل على أن اللغة العربية في الجاهلية كانت قد بدأت تغمض في التخاطب بشأه اللهجات المختلفة ، وأصبحنا نسمع بأهة قريش ولغة تميم ، أما لغة اليمن فكانت قد انفصلت تماماً عن لغة أهل شمالي بلاد العرب » .

٢

بانتشار الإسلام شقت اللغة العربية طريقها إلى الآفاق ، وأخذت مكانها الصحيح ، عندما أشد غير المسلمين في تعلمها ورغبوا في نقل كتبهم المقدسة إليها ثم نقلت إليها سائر العلوم ، « وبينما كانت الفارسية مهملة والقبطية مضطربة ، والسريانية والعبرانية في مركز ضعف » أما في الشام فقد عرب عبد الملك بن مروان الدواوين فأصبحت العربية اللغة الرسمية ورجع أغلب الباحثين هذا الانتعاش والنمو إلى ارتباطها بالقرآن ، فقد كانت سائر الأديان تقرأ كتبها في أمات مختلفة ، ولا يختص بمعرفة الأصل إلا طائفة قليلة من رجال الدين ، « أما المسلمون فقد اعتقدوا بحق أن لغة القرآن جزء من حقيقة الإسلام لأنها كانت ترجماناً لوحى الله وأهة لكتابه ومعجزة لرسوله ولساناً لدعوته » . ومنذ اليوم الأول لانتشار الدعوة الإسلامية : خطا القرآن بالعرب خطوات في سبيل توحيد العقيدة ولقد « كان للتوحيد القوي والإجماع في الإسلام نوعان من التأثير في لغة العرب ، أحدهما داخلي والثاني خارجي » « توحيد الأمة العربية نفسها جمل لغة قريش التي ظهر الإسلام فيها تحت تأثير لهجات من اختلطت قريش بهم من سائر العرب ، كما أنها هي نفسها قد كتب لها الغلبة عليهن لأن الله اختارها لكتابه وحكمة رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولأن الدولة الإسلامية مدة الراشدين وبني أمية وصدر من بني العباس كان كبار رجالها وذوو التأثير فيها من قريش وبني ههمومتهم من مضر ، لذهب ذلك بلغات القبائل الأخرى ولم يبق منها إلا ما حفظه شعرها وما اندمج في لغة قريش فصار منها » أما التأثير الخارجي فقد تجلّى في اختلاط العرب بسائر الأمم فنشر فيها لغة الضاد وأعاد إلى سلال الأمم السامية وحديثهم اللغوية « غير أن اللهجة العامية كانت قد انفرجت مسافة الخلف بينها وبين الفصحى فكان ذلك مما حمل علماء القرن الثاني للهجرة وما بعده إلى جميع مادة اللغة العربية من أنواء عرب البادية ونصحاتها وضمائرهما ممن لم يصل تأثير الأعاجم إلى بيتهم ولم تخب ألسنتهم شائبة » « وكان هملم هذا من أعظم ما خدم به علماء أمة قوميتهم أنهم حفظوا مادة هذه اللغة ذات الاسرار المعجبة والتكوين المعجز ، ولو تأخروا في جمعها قرناً واحداً لكان ذلك الإهمال كارثة لا يقوى الزمان على تلافيها » (٣٣) .

حقق علماء اللغة العربية في القرنين الثاني والثالث الهجريين ما يمكن أن يطلق عليه « تدين اللغة العربية » وجمع ما تفرق من ترانها الشعرى ووضع الأسس لموازين شعرها وقواعد تقدمها الأدب فلقاً المعجم وكان الخليل بن أحمد أول من فكر في وضع المعجم في اللغة العربية على النحو الذى رسمه في كتاب (العين) وتابعه عليه كثيرون من أمثال أبى منصور بن الأزهري في معجمه (تهذيب اللغة) ثم أبى الحسن ابن سيده الضمير الأندلسى في معجمه (المحكم) وتطورت الطريقة على أيدي أمثال العلامة إسماعيل بن نصر بن حماد الجوهري الذى نظر إلى أواخر الكلمات المجردة لا إلى أوائلها ثم ظهرت طريقة النظر في الترتيب إلى أوائل حروف الكلمات المجردة وهى التى عمل بها أبو الحسن بن فارس في معجمه (المجمل) ثم نشأت علوم اللغة والفقه والحكلام واتسع نطاق اللغة العربية اسعاً بعيد المدى ، وكان للقرآن أثره في اللهجات العربية في مختلف أنحاء الجزيرة فإنها لم تلبث أن تحولت بقوة إلى لغة القرون وتوحدت في لهجة الجباز ثم استوعبت اللغة العربية ما ترجم إليها من الحكمة والطب والكيمياء والمنطق والفلك ومختلف العلوم وقد علل ابن خلدون انتشار اللغة العربية بقوله « كما هجر الدين اللغات الأعجمية وكان لسان القائلين بالدولة الإسلامية عربياً هجرت كلها في جميع ممالكها فصار استعمال اللسان العربى من شعائر الإسلام وطاعة العرب ، وهجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الأمصار والممالك ، وصار للسان العربى لسانهم حتى رسخ ذلك لغة في جميع أمصارهم وصارت الألسنة الأعجمية دخيلة فيها وغريبة » يقول كرد على : « هذا اللسان على سمته وسلاسته لم يقف ولم يجمد فنقل ألفاظاً من الفارسية والرومية والسريانية والبرانية والحشبية والقبطية والهندية وترك ألفاظاً عربية كانت مألوفاً في الجاهلية واصطلح على كلمات عربية كانت تؤدى معانى أخرى قبل الإسلام » .

قدمت اللغة العربية في ظل الإسلام مئات المصطلحات والاصطلاحات في مختلف الميادين (١) الاصطلاحات الدينية والشرعية والفقهية (٢) الاصطلاحات الفقهية (كالإيلاء والظهار والمدة والحضانة . . الخ) (٣) الاصطلاحات التأويية التى تضمنتها علوم النحو والعروض والشعر والأدب والإدغام وغيرها من أسماء البحور (٤) المصطلحات النحوية (٥) مصطلحات الحضارة والعلم والفلسفة والطب والكيمياء والطبيعة والرياضة والفلك والجبر والمقابلة .

استطاعت اللغة العربية بوصفها لغة الثقافة والعلم والفكر والبيان أن تسكب عدداً كبيراً من أعلام المسلمين غير العرب فعملوا في محيطها وكتبوا آثارهم بها من أمثال سيبويه ونفطويه والحسن البصرى وابن سيرين وابن سلام والزمخشري والفارابى والفريوزابادى ولقد أحب هؤلاء اللغة العربية وربطوا

أنفسهم بها برباطهم بالإسلام إيماناً بتلك العروة الوثقى بين الإسلام واللغة العربية ومن أمثال الصور الرائعة في هذا المجال شهادة الزحشرى في مقدمة كتابه (الفصل في علوم العربية) : « الحمد لله الذى جعلنى من علماء العربية وجبائى على الغضب للعرب والمصيبة لهم وإيمانى أن أنفرد عن صميم أنصارهم وأمتاز وأنضوى إلى لفيف الشموعية وأنحاز ، وعصمتى عن مذهبهم الذى لا يحبه عليهم إلا الرشق بالسنة اللاعنين » . لقد آمن هؤلاء أن الإسلام دين وجنسية وأنه أضاف الأمم إلى عربية القرآن كما جمعها على كلمة التوحيد . ولقد ظهرت عشرات من الترك والفرس والافغان والهنود والروس والأفريقين من غير العرب ممن احتفظوا بإسلامهم ودانوا للعربية بالمقام الأول على لغاتهم الأصلية . ومن هنا حق الدكتور عمر فروخ أن يقول : لا نعرف لغة كانت قبل العربية أو معها ثم استمرت مثلها مقروءة مكتوبة كما كانت قبل ألف وخمسةائة عام أو أكثر .

٦

يقول سير دنسون ردرس في بحثه عن أثر اللغة العربية في العالم الإسلامى : إن أثر اللغة العربية في تلك الممالك التى تتكلم لغات أخرى لا يقوم على أنها واسطة لفهم المقائد وإقامة الشعائر الدينية بل لأنها عامل منتج في الثقافة العامة ، وليس ثمة دين عالمى آخر قامت فيه اللغة الأصلية للكتب المقدسة بذلك الشأن الخطير كما هو في الإسلام . فإذا اعتبرنا البوذية والمسيحية وهما ديارتان تقومان بالعبادة فإننا نلاحظ أن كتبهما المقدسة إذا أذيعت في ممالك أخرى فإنها تذاع بلغة تلك الممالك . وكل مثل ذلك عن التوراة والإنجيل فإنها يقرآن في الأمم المسيحية . بلغة كل منها ، إن دخول النورق الأدنى والأوسط والهند تحت نفوذ العرب قد أدى إلى ثورة عظيمة في الأدب والثقافة . ويرجع هذا في أساسه إلى ذلك التأثير المعجز الذى أحدثته القرآن في نفس كل من اعتنق الإسلام « فإن القرآن الذى هو كلام الله الذى أنزله على رسوله قد قوبل من المسلمين قاطبة بالاحترام والإجلال (أولاً) من أجل عبارته ذاتها لأنها تنزيل من الله (ثانياً) لما اشتمل عليه من الآيات البينات ، من أجل ذلك كان لزاماً على من يقبل منه اللغة العربية التى نزل بها القرآن وأرسل بها الرسول » ومن هنا لا تجد لغة عربية غير مستعملة لا يفهمها إلا عدد محصور من العلماء كما كان الحال في ديانة زرادشت والديانة الهندية بل نجد لغة حية يتكلمها أولئك القوم الذين دعوا سكان الممالك التى فتحوها إلى الدخول في الدين الجديد . ولقد أمدت العربية المستنيرين في أواسط آسيا بثقافة تعتبر جديدة من جميع الوجوه ، وبثت في قلوب هؤلاء أفسكاداً طريفة وفتحت أمام عيونهم عوالم جديدة كما أمدت العربية الفرس والأتراك والهنود بلغة جديدة ، كذلك أمدت العربية بلاد فارس بخزان من العلم إلى جانب لغة مكتوبة منظمة ، وأقل أمدت الفرس يبعث قومي جديد مع ثقافة جديدة ، فمات هذا بينما لم يترك الإغريق وقد حكموا الفرس نحو قرنين فيها أى أثر أدبى كما أنهم لم يتركوا شيئاً في الهند ولم يترك الفرس في مصر أى أثر (٣٤) .

٧

أجمع الباحثون على أن سمة اللغة العربية ترجع إلى مصادر صفة (٣٥) : هي الارتجال والاشتقاق والقلب

هى التى يتطلبها الإسلام لإمكان تثبيت المفاهيم التى يريد تثبيتها فى مبادئه وأحكامه مع بقائها واستمرارها فى اللغة الشائعة المستعملة عند أبنائها دون أن تحدث فجوة واسعة بين الأصل اللغوى المستعمل وما انتهى إليه فى صورته ومعناه ، وهكذا يبقى إنشاء العربية على صلة وثيقة ونهم صحيح للنص القديم مهما بطل المهد به . أما اللغات الأخرى فإن الألفاظ فيها يعتمدها التبديل والتحويل فى صورتها حتى تتغير حروفها وأصواتها فلا تنكاد تعرف أصلها ولا دلالتها المعنوية كذلك . « وبهذا يصبح بين ألفاظ النص القديم وما انتهت إليه هذه الألفاظ فى تطورها بون كبير ، يؤدى إما إلى جهل المعنى القديم أو الوقوع فى خطأ جسيم . « فألفاظ الحق والمدعى والقضاء والحكم واليمين والبيعة والشاهد والرهن والأجل والمقد والشرط والخصم وغيرها كذلك من ألفاظ العقائد والعبادات ثابتة المعنى ولا تزال مستعملة ومفهومة من الناس إلى يومنا هذا » (٣٦) .

١٠

لا ريب أن القرآن هو الذى حمل اللغة العربية معه إلى مختلف الأقطار المفتوحة وفسرها وأذاعها ، فلما انحصرت العربية عن بعض هذه الأقطار بقى القرآن علامة واضحة وبقيت العربية لغة ثقافية وفكرية لا سبيل إلى تخلفها واندثارها ، فالقرآن هو الذى جمع الأقطار الآسيوية والأفريقية على وحدة الفكر ، ثم هو الذى جمعها على وحدة التعبير والكتابة بالفصحى كذلك فإن لغة القرآن فرضت على العربية التزامها الإعراب الذى لم يكن شائعاً ولا مستعملاً على نحو ما التزمته نصوص القرآن . « فائدة التفريل هى التى جعلت الإعراب سمة لازمة للعربية » كأنها هى التى ابتكرت المجازات الدقيقة اللطيفة : من مثل « واخفض لها جناح الذل من الرحمة » ، وقد قام المجاز بدور كبير فى تطور اللغة وفى مسألة الدلالة » (٣٧) وعندما تعرضت اللغة العربية إلى محنة التناثر وأزمة التفرد وما تبعها من تفكك سياسى وتختلف ثقافى اعتصمت بالمساجد والمعاهد ، وصمدت فى وجه المحنة ، وكان مصدر صمودها القرآن الذى بقى يتلى ويقرأ فى الصلوات والمجامع ، « لقد وقف القرآن سداً منيعاً أمام هذه الأخطار الجسيمة وحال دون استئراء التفكك وذلك لسكونه عربياً ولسكون الإسلام يفرض على جميع المسلمين حفظ طائفة من آياته وتلاوتها » (٣٨) وبذلك سماها القرآن من خطر التفكك التام وأنقذها من أخطار أزمتها وبالجملة فقد كان « الإسلام هو القوة الواقية التى أكتسبت اللغة العربية نوعاً من المناعة ضد عوامل التفرع والتفتت » .

١١

وليس يستطيع الباحث تقويم اللغة العربية حقيقة إلا إذا كانت له تجربة ضخمة فى اللغات الأخرى قديمها وحديثها ، ومن أبرز هؤلاء سليمان البستاني الذى ترجم إلياذة هوميروس إلى اللغة العربية ، يقول « إن اللغة العربية أطول اللغات الحية عمراً وأقدمهن عهداً والفضل فى ذلك راجع إلى القرآن ، فالإلياذة وبلاغتها وسائر منظومات هوميروس وهسيروس على علو منزلتهما لم تقم لغة يونانية دعاماً ثابتة حق فى بلادها ولم تقو على مقاومة التيار الطبقى . ولكن القرآن وطد لغة قرىش فى بلادهم وأذاعها فى جميع البلدان

العربية وفي سائر البلاد ، أوحيت كثرت بمخالطة العرب للضاريين في أقطار الأرض للجهاد والتجارة .
« لا المساهبات السكربتية ، ولا كتاب تاو للاوسية ولا كتابات كوثنوس في اللغة الصيلية ،
ولا التوراة ولا الإنجيل قامت اللغات التي كتبت بها مقام القرآن لغة العربية ، فلولا القرآن لكان العرب
اليوم يتخذون لهجاتهم وسائل إلى التعبير عن وجداتهم وأفكارهم ومجتمعاتهم ، ولكانت أمنا العربية
أصبحت شعباً تتكلم لغات مستقلة كالألمانية والفرنسية والإسبانية والبرتغالية والإيطالية .

١٢

« إن الواقع التاريخي للشعوب الإسلامية يؤكد التلازم بين اللغة العربية والإسلام ، فاللغة العربية
سارت في ركاب الإسلام وحلت جنباً إلى جنبه ، ثم مضى الإسلام وحده إلى كثير من الأرجاء التي لم تتمكن
اللغة العربية من اقتحامها أو انحصر مد اللغة وبقى الإسلام » وكذلك فإن أهل البلاد الناطقة باللغة العربية
كانوا ولا يزالون « أقدر على فهم الإسلام لقدرة على فهم القرآن والحديث وهما المصدران الأساسيان لتعاليم
الإسلام » . وكذلك فإنه « بدون اللغة العربية لا ينتشر الإسلام لأن القرآن الكريم - الذي أنزل على
النبي العربي في غاية البلاغة والفصاحة ولا يمكن للغات الأجنبية أن تعبر عما جاء فيه - قد تحدى الأمم
بأسرها : (قل لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيراً) ، وأما ذلك الأحاديث النبوية . « فالإسلام كان أكثر ذبوعاً وانتشاراً في البلاد التي تحمل طابع
العربية أو تتكلم بالعربية أو إن الإسلام يكون أكثر انتشاراً عندما يفرد المرشدون والموجهون العاملون
باللغات الأجنبية بالإضافة إلى اللغة العربية . « إن الإسلام ثقافة مبتكرة مستقلة ؛ تستمد نورها من وحى
القرآن الكريم والسنة المطهرة دون أن يكون لأي أمة من أمم الأرض على المسلمين يد فيها . « وقد أراد
الله تعالى اللغة العربية لهذا الدين لسأفها من طاقة فذة في التعبير والبيان ، ولما فيها من اللزوجة والامتصاع ،
وهي أقدر اللغات على الأداء وأقواها على الاشتقاق والنحت والتصريف وأغناها في المفردات والصيغ
والأوزان ، ومع ذلك كله فهي مرنة غاية للزوجة تنسج لتعريب أسماء الأشياء التي تجد في حياة الإنسان »
ولقد وصف الرسول صلى الله عليه وسلم العلاقة بين العربية والإسلام على نحو واضح صريح : إنما العربية
اللسان فمن تكلم بالعربية فهو عربي ، ووصف فضل اللغة العربية فقال إنها تثبت العقل وتزيد في الزودة .
وكتب على لي أبي موسى الأشعري : أما بعد فتفقهوا في السنة وتفقهوا في العربية وأعربوا القرآن فإنه
عربي ، وتعلموا العربية لأنها من دينكم . « إن العربية من الدين لا تنفصل عنه ولا ينفصل عنها وهما
من تفاعلها كشجرة خضراء ممتدة الأغصان وارفة الظلال طيبة الأكل ومن هنا استمد الفقهاء أحكامهم
التي تقرر أنه لا يجوز للمسلم أن يعتمد الله في الصلاة إلا باللغة العربية . يقول ابن تيمية : إن الفقه العربي
شعار الإسلام وأهله ، وأعلم أن اعتياد اللغة يؤثر في العقل والخلق والدين تأثيراً قوياً بيناً . وإن اللغة العربية
من الدين ، ومعرفتها فرض واجب ، فإن فهم الكتاب والسنة فرض ولا يفهم إلا بالعربية وما لا يتم الواجب
إلا به فهو واجب ، ويكره التخاطب والتعاقد بغير العربية إلا لحاجة » . وكذلك أعطى القرآن اللغة العربية
مركزاً أكثر من كونها لغة والدعوة إلى القرآن هي التي تحمي النصحي والعربية لا تدن للإسلام بانتشارها
فحسب ولكنها تدن له كذلك بكل عواملها الأصلية التي نشأت أساساً خدمة كتاب الإسلام (٣٩) .

يرجع الباحثون أسباب رقي اللغة العربية إلى ثلاثة مصادر : (أولاً) القرآن الكريم وما جاء به من صورة النظم البديع ، والتصرف في لسان العرب على وجه يملك المقول فإنه جرى في أسلوبه على منهاج بخلاف الأساليب المعتادة للفصحاء قاطبة وإن لم يخرج عما تقتضيه قوانين اللغة : (ثانياً) ما تفجر من أقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ينابيع الفصاحة وما جاء في حديثه من الرقة والمتانة والإبانة عن الغرض بدون تكلف : قال أبو بكر الصديق : يا رسول الله ، لقد طفت في أحياء العرب لما رأيت أحداً أفصح منك : قال النبي : وما يمنني وأنا قرشي وأرضت من بني سمد ، وبنو سعد أفصح قبيلة في العرب بعد قريش : (ثالثاً) ما أفاضه الإسلام على عقولهم بواسطة القرآن والحديث من العلوم السامية وما نتج عنه من تعارف الشعوب والقبائل (٤٠) .

أشار السيوطي في الزهر إلى أفضلية اللغة العربية وجمعها في عدة عناصر : كثرة المفردات والاتساع في الاستمارة والتمثيل (١) قلب الحرف مثل قولنا ميماد بدلاً من موعاد وكذلك الإدغام وتخفيف الكلمات بالحذف (٢) الإعراب : وهو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ وبه نستطيع التمييز بين الفاعل والمفعول وبين التمجيد والاستفهام . والنسب والتأكيد (٣) التمييز : وهو إقامة الكلمة مقام الكلمة كإقامة المصدر مقام الأمر والفاعل مقام المصدر ، مثل (ليس لوقمتها كاذبة) (٤) التقديم والتأخير : كما هو الحال في تقديم الخبر على المبتدأ والمفعول على الفاعل (٥) زادت على الأصوات في أخواتها السامية : الاء - الدال - النون - الضاد . (٦) إن مجموع أصوات حروفها لسة مدرجها الصوتي سعة تقابل أصوات الطبيعة في تنوعها وسمتها (٧) الحروف العربية تدرج وتتوزع في مخارجها بين الشفتين من جهة وأقصى الحلق من جهة أخرى (٨) من أوسع أخواتها السامية في قواعد النحو والصرف وأدقها ، فقد انقردت بصيغ التصغير دون أخواتها مع كثرة مفرداتها .

عقد المطران يوسف داود مطران السريان في الموصل دراسة دقيقة مقارنة تحت عنوان (تفوق العربية على جميع لغات الدنيا) في كتابه (الترنة في الأصول النحوية) مقارنة بين العربية والسريانية والعبرانية : وما جاء فيه : (أولاً) غناها واتساع ألفاظها أصلاً وفرعاً واشتقاقاً حتى أننا بنسب خوف الخطأ يسوغ لنا أن نقرر أن اللغة العربية أوسع لغات الدنيا المعروفة : (ثانياً) إنها أقرب سائر لغات الدنيا إلى قواعد المنطق بحيث إن عبارتها سلمية طبيعية يهون على اللناطق الصافي الفكر أن يعبر بها عما يريد من دون تصنع أو تكلف باتباع ما يدل عليه القانون الطبيعي وهذه الخاصة إن كانت اللغات السامية تشترك فيها مع العربية من وجه من الوجوه ، فقاما تجدهما في اللغات الهندية الجرمانية (الهندية الجرمانية) ولا سيما الإنجيلية منها قال قريع

الدهر في علم الأدب العربي (أحمد فارس الشدياق) في كتابه (متهى العجب) «إن لغات الإفرنج لم تزل في ذلك - أى في ضم الكلام بعضه إلى بعض - في حالة الطولية ، أعنى أنهم يوردون جملة بعد جملة اقتضاباً من دون حرف عاطف ، وكثيراً ما يوردون الجمل من دون مناسبة أو ارتباط ، فمن ثم كانت الترجمة من العربية إلى الإفرنجية أسهل من الترجمة من هذه إلى تلك ، فأما نسق الكلام وتأليفه فنعدم من الشذوذ والخروج فيه كثير ، من ذلك عدم ذكر أداة السبب ووجه التعليل والتفريع . ومن ذلك عدم المطابقة ومن ذلك المعاطلة (وهو تشبث الكلام ببعضه ببعض) ومن ذلك إطلاق المقيد وتقييد المطلق من الظروف والأحوال ومن ذلك النعت المتحتم والإبتداء بالمعرفة اقتضاباً وأشباه أخرى كثيرة : (ثالثاً) الفصيلة الثالثة : إن العربية تكتب كما تقرأ ، بحيث إن الذى تعلم حروفها وحركاتها يهون عليه بدون مشقة أن يقرأ حيناً شاء ، وليس فيها من شذوذ الخط إلا ما لا يحتل به ، وهذه الخلقة قلما تجدها في لغة أخرى فإن أكثر اللغات من أراد أن يتعلمها فبعدما يتعلم أوائل كتابتها يلتزم أن يتعلم أيضاً قراءتها كلمة كلمة ، وقد أفرط في هذه الشائبة الفرنسيون والإنجليز حتى أن كتابة لفق هاتين اللمتين مع تقدمهما في المعارف ومراتب الحكمة وسمو العلوم تحسبها اختراع صبيان ومن الشوايب المستهجنة غاية ما سيكون في لغات الإفرنج على العموم اختلافهم في كثير من الحروف الهجائية التى هى عامة لكلهم ، فإن الأمم الإفرنجية مع أنها قد اصططلحت على قواعد ورسوم مضطردة عامة شاملة فيما يختص بالأكل والشراب واللباس وسائر ما يتعلق بالمعيشة الإنسانية والعمرانية مما لا بأس في اختلافه لم يمكنهم لأن أن يدبروا هذا الأمر العظيم المهم . وهو أن يتفقوا على طريقة واحدة لتصوير مقاطع الحروف بعلامات عامة لكلهم ، فإن اللفظة الواحدة مثل Chuce يلفظها الإيطاليون (كوجا) بالإمالة ، والجرمانيون (ختسا) بالإمالة أو ختسى ، والفرنسيون (شوس) بضم الشينين والإنجليز (تشوش) وغيرهم غير ذلك . ومن ذلك أن أغلب الألفاظ الأعجمية كالصينية والهندية والأمريكية وغيرها المصورة بالحروف الإفرنجية قد ضاعت حقيقة لفظه وصارت كل أمة تخرج تلفظه بلفظ لغة ، وبذلك صار اسم المدينة الواحدة مثلاً مع كونه مصوراً بحروف واحدة لا تتغير ، يختلف لفظه باختلاف الأمم التى تقرأه ومع ذلك فإن اللاتينية وهى اللغة العلمية لجميع الأمم الإفرنجية لا يلفظونها لفظاً واحداً ، بل كل أمة منهم تلفظها لفظاً مختصاً بها حتى أنه ربما لا يفهم أحدهم عن الآخر (رابعاً) الفصيلة الرابعة أن العربية غنية بنفسها في كل ما يحتاج الإنسان إلى نطقه ، فلا يحتاج إلى لغة أعجمية ولو أراد أهلها لنفوا جميع الألفاظ الأعجمية التى دخلت فيها بنوع الخلسة واستغنوا عنها بغيرها من بحر لغتهم الزاخر وبما يستحق الذكر أن العرب لم يتركوا شيئاً إلا استلبطوا له اسماً في لغتهم كالمدة والهواء والجوهر والشخص والأفق وخسوف القمر وكسوف الشمس والصدى والمرش والشعر والشاعر والقصيدة إلى غير ذلك . فإن هذه الأشياء مع كون أكثرها طبيعياً وحسوساً وباقيا من أخص ما يتعلق بعيشة الناس العمرانية لا تجد لها أسماء في كثير من اللغات المعروفة ، فاضطر أصحابها إلى أن يسموها بأسماء أعجمية فإن اللاتين والسرمان والجرمانيين وصائر الأمم الإفرنجية يسمون تلك الأشياء بأسماء يونانية إلا واحداً أو اثنين اتخذوه من اللاتينية هذا عدا الألفاظ الاصطلاحية المختصة بالعلوم والصناعات فإن هذه كلها إلا قليلاً قد أخذتها جميع الأمم من اليونان ما عدا العرب وما يبين فضل العرب وإتقان ذهنهم غاية ما يكون

أنهم أول ما باشروا فنون أدب لغتهم ، في القرن الأول من تملكهم على بلاد المشرق ، قالوا في قليل من الزمان الناية من ذلك ، ومنذ أول مباشرتهم وضموأ أصول علم النحو ورسموا اصطلاحاته وتوغلوا فيه وتفطنوا في دقائقه حتى أنهم في قليل من السنين أوصلوه إلى غاية السكال . وفي كل ذلك لم يحتاجوا إلى كتب أجنبية ولا إلى ألفاظ أعجمية في هذه الحلة قد فاقوا سائر أمم العالم . كذلك عرف للعربية ثباتها وعدم تقلبها فكلم بعث بها تعبير معتبر منذ ألفي سنة وهو بمد ذلك من مظاهر كمالها . « هذا موجز ما أورده الطران يوسف داود وقد خلاص من ذلك كله إلى القول بأنه مع أن السريانية لغة الاصل الذي يرجع إليه الطران والبرانية لغة الدين والكتب المقدسة التي يتعبد بها فإنه خرج من هذه المقارنة بنتيجة واضحة هي أن العربية أعرق في الأصالة من جميع اللغات التي يتكلم بها الساميون وأنها أكملهم وأجمعهم لما فهم من محاسن ، ولذلك تمكنت من اكتساح العبرية والسريانية وإبائهما منذ أجيال واستولت على جميع البلاد .

مراجع المدخل

- (١) بروكلمان .
- (٢) ميلين : اللغات في أوروبا الحديثة .
- (٣) إبراهيم مصطفى — مجلة الأزهر ١٨٩٢ .
- (٤) عن نص لريجنستير بلاشير .
- (٥) الطران يوسف داود (مقدمة كتابه في الأصول النحوية) .
- (٦) عن نص للأستاذ محمد أديب السلاوي .
- (٧) من بحث كتبة لويس ماسينيون .
- (٨) عن بحث لـ (جوستاف جرونيباوم) .
- (٩) من بحث لجورج سارطون .
- (١٠) عن بحث لمبد الحق حامد .
- (١١) من بحث لجير ضومط .
- (١٢) عن بحث لـ لويس ماسينيون .
- (١٣) من بحث لعمر الدسوقي .

مراجع الباب الأول

- (١٥، ١٤) السيد محب الدين الخطيب : الزهراء م ١ .
- (١٧، ١٦) مجلة الأزهر م ٢٨ لجنة ١٩٥٦ .
- (١٨) محمد فريد وجدي ، دائرة المعارف ج ٦ .
- (١٩) محب الدين الخطيب ، المصدر السابق .
- (٢٠) عمر الدسوقي : وحدة اللغة (ملامح المجتمع العربي) مجلة المجتمع العربي .
- (٢١) عمر الدسوقي : وحدة اللغة .
- (٢٣، ٢٢) محمد عزة دروزة ، تاريخ الجلس العربي .
- (٢٤) بتصرف عن عمر الدسوقي ، وحدة اللغة .
- (٢٤م) من بحث أمير فروخ .
- (٢٥) فيليب دي طرازي : تاريخ المصاحف .
- (٢٦) إدوار مرعش ، مجلة النور (اللاذقية) م ١ .
- (٢٧) الشيخ محمد الفزالي ، ظلام من الغرب .
- (٢٩، ٢٨) من نص للدكتور زكي مبارك .
- (٣٠) عن بحث للدكتور عبد النعم خفاجي عن اللغة (جريدة الدعوة) .
- (٣١) هو : ليوبولد فابيس الذي أسلم وتسمى (محمد أسد) .
- (٣٢) القومية الفصحى ، عمر فروخ .
- (٣٣) السيد محب الدين الخطيب ، بحث في الزهراء م ٢ .
- (٣٤) بتصرف ، مجلة الرسالة (المجلد الأول) .
- (٣٥) فريد وجدي ، دائرة المعارف ، مادة اللغة العربية .
- (٣٦) من بحث للأستاذ محمد المبارك عن خصائص العربية .
- (٣٧) من أبحاث مجلة اللسان العربي عن اللغة العربية والإسلام .
- (٣٨) ساطع الحمري .
- (٣٩) بتصرف عن المدد الخاص عن اللغة العربية والإسلام (مجلة البيان العربي) .
- (٤٠) بتصرف عن المدد الخاص عن اللغة العربية والإسلام (مجلة البيان العربي) .

الباب الثاني

اللغة العربية والعالم الإسلامي

- (١) أثرها في اللغات المعاصرة لظهور الإسلام (٢) العربية في مصر (٣) في إيران
(٤) في البلاد التركية (٥) بين مسلمي الهند (٦) في جنوب شرق آسيا

الفصل الأول

أثرها في اللغات المعاصرة لظهور الاسلام

١

كانت اللغة العربية بعيدة الأثر في اللغات المعاصرة لظهور الإسلام : شرقية وغربية ، وكان هذا الأثر بالإحياء والاستمداد كما حدث للغات التركية والفارسية والسواحلية ، أو بالإيناء والإبادة كما حدث للغات القبطية والمصرية والعبرية ، أو بدخول مئات الألفاظ إليها كما حدث للغات الفريية : الإنجليزية والفرنسية والإسبانية ويمكن القول بوجود الظواهر الآتية : (أولاً) قضت على اللغة الإغريقية العالية في بعض بلاد الشام والعراق وخرجت من الصراع سالمة ولم تسكد تتأثر بشيء من خصائص اللغة الإغريقية إلا عدداً محدوداً من الكلمات الإغريقية : (ثانياً) قضت على لغة عالية أخرى كانت على ألسنة الناس في العراق والشام بل وفي بعض جهات مصر وهي اللغة الآرامية . وكانت قد تمكنت من ألسنة المفكرين في تلك المناطق وعاشت مع الإغريقية قرونًا (ثالثاً) قضت على اللغة القبطية حتى أنه لم تنقذ عدة قرون على حكم العرب لمصر حتى اندثرت القبطية وانزوت في الأديرة والكنائس واضطرت الكنائس المسيحية في البلاد العربية إلى جعل العربية لغة الصلوات والوعظ وترجم البروتستانت الإنجيل إلى اللغة العربية (رابعاً) ظهرت البربرية في شمال أفريقيا أمام العربية وانزلت في بعض مناطق الصحراء فلم تسكد تترك البربرية على ألسنة المتكلمين بالعربية في هذه المناطق إلا آثاراً ضئيلة .

٢

ظهر أثر اللغة العربية واضعاً في اللغات الشرقية : كالفارسية والأفانية والهندستانية ، وقد جاء أثرها في لغات الشعوب الإسلامية من ناحيتين (أولاً) من ناحية المعاملات الفقهية والتنظيمات السياسية والفاهيم الأخلاقية والقدنية (ثانياً) من ناحية الحرف العربي باعتباره أداة لكتابة لغات الشعوب الإسلامية فأصبحت اللغة الفارسية والتركية والأوردية والجاووية (لغة أندونيسيا والملايو) وغيرها تكتب بالحروف العربية

وكذلك أصهرت إلى اللغات الأفريقية السواحلية والموسا ومع وجود هذه اللغات فقد كانت اللغة العربية هي لغة المعاملات الدينية ولغة العلم والشريعة ، وقد اعتزك أبناء هذه الأمم جميعاً في الكتابة بها حتى فاق بعضهم كتاب العرب وعلماءهم ويرجع ذلك إلى (١) حقيقة التلازم بين انتشار الإسلام وانتشار اللغة العربية ، (٢) نزول القرآن باللغة العربية ، (٣) الحقيقة القائمة في نفس كل مسلم وعقله عربياً كان أو غير عربي أن القرآن كلام الله وأن على المسلم أن يتعلم لغة القرآن ليفهمه واللغة العربية بذلك ليست لغة دبية بالمعنى الذى تعتبر به اللغة اللاتينية لغة دينية ، ولكن بمعنى يختلف عن ذلك كثيراً ، ذلك أن العربية هي الرابطة التى يربط العرب كافة والمسلمين كأصحاب فكر واحد ، ولقد تأكد أن العلم بالعربية عند المسلمين كالعلم بالسنن عند أهل الفقه وأن الإيمان بوحدة الفكر هو الذى دفع عديداً من المسلمين غير العرب إلى إنهاض العربية والمدافعة عنها والكتابة بها .

٣

لا توجد لغة من اللغات الشرقية (الأوردية والفارسية والتركية) تعتمد على موادها وحدها دون الالتجاء إلى العربية ، ولا تجد سطرراً من سطور اللغة التركية إلا وهو مزدهج بالكلمات العربية والفارسية وكذلك بالنسبة للفتن الفارسية والأوردية وقد انتشرت الحروف العربية بانتشار الحضارة الإسلامية وكتبت بها اللغات التركية والفارسية والأوردية والأفغانية والكردية والتتية والمغولية والبربرية والسودانية والزنجية والساحلية كما كتبت بها لغة أهل الملايو ، حدث هذا منذ ألف سنة ودونت به آدابها وعلومها وفنونها فقد استعمل الفرس الحروف العربية لكتابة لغتهم الفهلوية ، كذلك استعملها الأفغان لكتابة لغتهم (البامرية) وكذلك المسلمون الهنود في كتابة اللغة الأوردية وسكان أرخبيل الملايو في كتابة لغاتهم الخاصة والمسلمون الصينيون في كتابة لغاتهم المحلية والأمم التتية والتركية في كتابة لغاتهم الخاصة في المناطق الكائنة بين سيمحون وجيحوون الممتدة طوال بحر قزوين شمالى البحر الأسود وجنوبى الأورال وجنوبى روسيا ولم يبق الأمر عند الأبجدية العربية وحدها بل تمدى ذلك إلى استعارة الكثير من الكلمات والعبارات والجمل ، حتى يقال إن نحو نصف ألفاظ اللغة الفارسية اليوم عربى . وثلاثة أرباع الكلمات في اللغة الأوردية عربى أيضاً كذلك تأثرت بالكلمات العربية اللغات البربرية في أفريقيا والسودان الجنوبى واللغة في السنغال اليوم هي لغة المسلمين ، وتعتمد بقية اللغات الوطنية على الحروف العربية في كتابة لغتها وما تزال اللغة العربية شائعة في السودان الفرنسى وفي هاوىء الحاج ، وفي النيجر يعتمدون على الحروف العربية ، وفي نيجيريا تكتب اللغات الوطنية بحروف عربية ، وكذلك اللغات الأربع التى يتكلم بها أهل نيجيريا وأكثرها استعمالاً للكلمات العربية : اللغة الحسانية ومن هنا تكونت ما أطلق عليها أسرة اللغات الإسلامية في آسيا وأفريقيا التى تشكلت بعد مرور قرنين على ظهور الإسلام حين غلبت العربية على الجماعات الناطقة بالفارسية واللاينية واليونانية والحبشية والآرامية وحيث نقلت إلى لسان العرب على حد تمييز (البيرونى الفارسى) العلوم من أقطار الأرض فازدات وحلت في الأندلس وسرت محاسن اللغة منها في الشرايين والأوردية . وإن الهجو بالعربية أحب إلى من المدح بالفارسية وقد وقف من اللغة العربية هذا الموقف

كثيرون في مقدمتهم سيبويه الفارسي والبخاري الفارسي والزمخشري وأبو حنيفة وقد جرت مقارنات كثيرة حول أثر اللغة العربية في لغات التتر وأخواتها التركية في الشمال ولغة الملايو وأخواتها الهندية في الشرق وفي لغة الأكراد وغيرها من اللغات الفارسية ولغة السواحل وغيرها من اللغات الإفريقية فوجد أن ما دخلها من الألفاظ العربية — بالإضافة إلى الحروف العربية كثير ويقول (١. ايان) في بحثه عن مقارنة اللتين العربية والآرمينية إنه وجد أن بين ٢٠ ألف كلمة هي مجموع كلمات اللغة الآرمينية يوجد ١٥٠٠ كلمة عربية (١). ولم يقف عطاء اللغة العربية عند حد الحروف المجانية مثاث الألف من الألفاظ والمعاني بل والوف الجمل التامة ، فقد أعطت مصطلحات اللغة والبيان والبدیع والعروض وأكثر مصطلحات الفلسفة والعلوم كما أعطت اللغات الأوربية الأرقام العربية وكثيراً من أسماء المعاني والمصطلحات العلمية وقد أعار الباحثون إلى أن كثيراً من التمايز والآيات القرآنية تمازجت مع اللغات المحلية واللهجات الإقليمية للمسلمين في مشارق الأرض ومغاربها حتى غدت جزءاً من هذه اللغات واللهجات .

٤

قضت العربية على الآرامية والسريانية في سوريا والقبطية في مصر والفهلوية في فارس . كما حذرت مصر وسوريا وشمال أفريقيا من آثار اليونانية واللاتينية أما اليونانية فقد كانت سائدة في مصر والقام والجزيرة ، وأما اللاتينية فقد كانت سائدة في شمال أفريقيا دون أن تقهر إحداها اللغات الوطنية . ولكن اللغة العربية جاءت فقهزت اللاتينية واليونانية وقهرت معهما اللغات الوطنية وعربت اللغة الفارسية أربعة قرون أما اللغة الآرامية فقد ذاعت في القرن الثامن قبل الميلاد وتمزقت إلى لهجات في القرن الثامن قبل بعد الميلاد (أى في القرن الثاني الهجري) وكانت لغة ذائعة ، تمتد من البحر المتوسط إلى نحو إيران ومن طور سينا إلى جزيرة العرب ، وقد أطلق على الآرامية بعد المسيحية « السريانية » وكان لهذه اللغة ذات الاسم المستجد أدب زاهر استمر من القرن الثالث إلى القرن السادس بعد الميلاد وتلاشت بعد مضي قرن على الفتح الإسلامي ، ولم تستعمل إلا أداة لنقل الترجمات الفلسفية من الأدب اليوناني إلى اللغة العربية وقد بقي اليونان في سوريا نحواً من ٢٧٠ عاماً والرومان ٧١٢ سنة ولكن لغتهم عجزت عن محو اللغة السريانية واللغة العربية التي يتكلم بها العرب الفساسة ، وكذلك الفرس في العراق ، وبقي الترك في الأستانة نيفاً وأربعة قرون فلم تقدر لغتهم على مزاحمة اللغة الرومية أما اللغة الرومية فإنها لم يمض على طرده الروم من سوريا والفرس من العراق زهاء قرن حتى تلاشت اللغات الرومية والفارسية والسريانية .

٥

وفي الأندلس نسي الأندلسيون لغتهم بعد دخول العرب فما انقضى ثلاثون عاماً على الفتح حتى أصبح الناس ينسخون الكتب اللاتينية بحروف عربية ، وبعد خمسين عاماً أصبح الناس كلهم يتكلمون بالعربية وتحمر بها اليهود والمواثق حتى بين الأسباب أنفسهم ، واتخذ النصارى من اللغة العربية ترجماً لمواظفهم ومشاعرهم وأقام الرهبان شعارهم الدينية في الكنائس باللغة العربية وكان من الضروري على كل من يجب

الاطلاع من أهل القرن السابع الهجرى في الأندلس على آثار عصره أن يتعلم اللغة العربية ، وقد تعلمها روجر باكون وغيره ، وكان ملوك الأندلس يفاوضون جيرانهم باللغة العربية وهؤلاء يجيئونهم بها على لسان مترجمين لهم يجيدون العربية ، وأصبح من الضروري على أكثر شعراء الإفرنج عند ملوك الأندلس أن يلموا ولو إلماماً خفيفاً باللغة العرب .

٦

لا يزال سكان داغستان في روسيا يتكلمون باللغة العربية ويستخدمونها في التخاطب والكتابة ونظم الشعر ولقى الأوزان العربية الأصيلة ، وقد أشار (محمود رشاد) في كتابه (سياحة في روسيا) أن للداغستان لغة لها قراء وكتابة خاصة بها وحروفها هي نفس الحروف العربية وأن العربية في الداغستان هي لغة العلم والثقافة العامة ولغة الكتابة الناجية وما يزال القرآن يقرأ بالعربية في جزر الفيليبين ووراء هملايا والصين وسومطرة .

الفصل الثاني

العربية في مصر

١

يردد المؤرخون أن لغة مصر قبل الإسلام كانت اليونانية في دوائر الحكومة والقبطية لغة الكنيسة والحكومة بعد اليونانية (٢) اللغة القبطية إلى جنب اللغة اليونانية التي بقيت لغة البلاد الرسمية بعد الفتح زمناً ليس بالقصير ، وعلى الرغم من نهوض القبطية فإن أهلها لم ينتجوا بها أدباً يناهض الآداب اليونانية التي ظلت صاحبة الغلبة والنفوذ ، وإلى جانب اليونانية والقبطية ، وما كان لهما من أدب خاص ، كان هناك لغة ثالثة هي لغة السريان الذين هاجروا إلى مصر تحت ضغط الغزو الفارسي على بلدان آسيا الغربية ، وأصبحت السريانية لغة العلم ولا سيما العلم الطبي « غير أنه لم تلبث هذه اللغات بعد انصرام القرن الأول الهجرى أن تلاشت أمام قوة اللغة العربية ونفوذها » ولم ينقض القرن الثالث الهجرى حتى وجدت سبيلها إلى الكنائس القبطية فوعظ بها رجال الدين وكتبوا بها سير الآباء المسيحيين وخطوا بها الإنجيل « وفي القرن الرابع للهجرة قام الأسقف سادرس بن المقفع بمحاولة نفر من رجال الدين الأقباط بنقل ما وجدوه بالقلم القبطي والقلم اليوناني إلى القلم العربي ولم تقو اليونانية أو السريانية أو القبطية على الوقوف في سبيلها « وكان الإسلام دافعاً لمقتنيه إلى تعلم العربية حتى يتمكنوا من قراءة الكتاب والسنة وتفهم أصول الدين « وجاءت حركة الاستعراب الكبرى فذهب أقباط فيها إلى إهمال كثير من مظاهر قوميتهم وسارعوا إلى اعتناق الدين الجديد واتخاذ لغته في أمورهم الخاصة ومعاملاتهم ، وأصبحت اللغة القبطية في الحل أثنى من اللغة العربية التي غدت لغة الحكومة منذ عربت العواوين في ختام القرن الأول الهجرى ، لغة الأفراد منذ زمن أكثر بكثير من ذلك ولم تلبث اللغة القبطية أن أصبحت لغة كالية لا يتحدثها إلا المتفنون .

تضم اللغة المصرية القديمة أربع لغات هي الهيروغليفيّة وهيراطيقيّة وديموطيقيّة والقبطيّة . وتسمى لغة قدماء المصريين وقد دخلها بعض التغيير والتبديل بمرور الزمن وكتبت بحروف يونانية بعد دخول الديانة المسيحية إلى مصر ؛ يقول أرمن العالم الأثرى الألساني : إن اللغة المصرية القديمة قريبة من اللغات السامية كالعبرية والعربية ومن لغات سكان أفريقيا الشرقية كصومالي وجالا ومن لغات البربر الواقعة شمالي أفريقيا ، ولا بد أن يكون منشؤها من بلاد العرب لما انتشر بنو سام في بلاد النهرين وإن حروفها ساكنة كاللغات السامية ويشير أنطون ذكرى في بحث له إلى أن اللغة للمصرية القديمة أهملت في أواخر القرن الرابع بعد الميلاد حين حرم الإمبراطور ثيودوس الديانة الوثنية على المصريين واستمر الأقباط يتكلمون بهذه اللغة بيد أنهم أبطلوا إشاراتنا المصورة التي سماها اليونان الإشارات الهيروغليفيّة أى المقدسة واستعملوا لكتابتها الأحرف اليونانية وسميت باللغة القبطيّة « وبقيت اللغة المصرية القديمة مجهولة حتى جاء العرب وسموها لغة المصافير » وكان للمصريين ثلاثة خطوط : الهيروغليفي والهيراطيقي والديموطيقي وهي شبيهة بالخط الكوفي والرقعي واللسنجي والثالث في اللغة العربية وقد اكتشفت اللغة المصرية القديمة في أوائل القرن التاسع عشر عندما استعان الأثرى شامبليون بأراء مجموعة من الباحثين الأجانب وراجع ما كتب علي حجر رشيد باللغتين اليونانية والقبطيّة .

وقد أكد هذه الرابطة بين اللغتين العربية والمصرية القديمة للعلامة أحمد كمال باغا الذي ألف قاموساً ضخماً أورد فيه ألفاً من الكلمات الهيروغليفيّة للواقعة لغة العربية للمصرية في الغالب ، إما موافقة تامة ، أو موافقة بضرب من التحريف أو القلب والإبدال ويرى أحمد كمال باغا أن العربية أصل للغة المصرية القديمة المدونة بالقلم الهيروغليفي ومن لوازم هذا أن أصحابها كانوا من العرب وقد وجد نص منقوش في الدير البحري (الأقصر) من زمن الدولة الثامنة عشرة (١٦٠٠ - ١٣٨٠) ق. م وفيه أن المصريين الأولين اشتهروا باسم الأعناء ولم يبين النص أصلهم ، ولما من أين جاؤوا ولكنهم استعمروا الجهة الجنوبية من مصر وأسسوا المدن بأسمائهم ، وفيه أن بعضهم هاجر إلى القيروان وتونس والجزائر وبعضهم إلى أواسط أفريقيا والصومال وبعضهم قطع البحر الأحمر إلى بلاد العرب وانتشروا فيها وسار من هناك إلى جنوب فلسطين وأطلق كلمة (عنوه) من أولئك الأعناء المهاجرين اسم مركب تركياً إضافياً نصار يقال (أعناء كذا) . ولفظ أعناء عربى معناه الاختلاط من الناس يكونون من قبائل عتي . هؤلاء الأعناء هاجروا من جزيرة العرب وهنسا يلتقى في الرأي مع (رونسن) الذي رجح كون المدينة المصرية الأولى جاءت من بلاد العرب والعراق .

الفصل الثالث

في إيران

يقول الدكتور عبد الوهاب عزام : لقد نشأت اللغة الفارسية وترعرعت في رعاية العربية وكفالتها ، وهي اللغة الفهلوية التي كانت لسان الدولة ولغة العلم أيام الساسانيين ، ولكن كتبت بالخط العربي واشتملت على ألفاظ عربية كثيرة . فقد استعمل شعراء الفرس الاوزان العربية والقوافي ولكن تصرفوا فيها بعض التصرف كما أخذ الادب الفارسي موضوعات الادب العربي كذلك فهو يستمد من الإسلام وتاريخه ومن تاريخ العرب ويزيد موضوعات مستمدة من تاريخ الفرس ويحدد قارئ النثر الفارسي أحياناً ألفاظاً عربية متوالية ليست للفارسية فيها إلا التراكيب والصلات ، ولا تزال العربية تمد الفارسية بألفاظ جديدة ولقد كتب كبار المسلمين من الفرس باللغة العربية : ابن سينا والبيروني والغزالي والرازي والبيضاوي والطوسي ، كما كتبوا بالفارسية ، ولكن كتبهم الخالدة بالعربية والرازي له ثلاثون كتاباً بالعربية بينما له كتاب واحد بالفارسية (٣) واللغة الفارسية الحديثة التي ظهرت بعد الإسلام والتي أصبحت لغة التدوين في القرن الثالث الهجري وعرفت باسم الفارسية الإسلامية ، وهي اللغة التي مازالت مستعملة في إيران إلى اليوم ، هي مزيج عجيب من الألفاظ والمصطلحات العربية والفارسية وهي غير التي كانت هائلة في إيران قبل الإسلام فقد انقرضت الفهلوية تماماً أمام اللغة العربية بسبب الفتح العربي (٤) وحلت محلها اللغة الفارسية الحديثة التي نشأت في الإسلام وسرت إليها التأثيرات اللغوية العربية الإسلامية ، ولا سيما على أثر قيام الدولة العباسية إذ انحدرت الفرس في تلك الدولة سياسة وعلماً وأدباً ، وذهبت الفهلوية وخطها الفهلوي الذي استبدل بالخط العربي للكتابة الفارسية الحالية التي نشأت من إدغام اللغة الفارسية بالألفاظ العربية (٥) هذه الفارسية الحديثة أثرت فيها العربية بعد الإسلام أيما تأثير ، فقد ظل شعراء الفرس لا يقولون الشعر نحو قرنن إلا بالعربية ، ثم هي رقت الفارسية من السذاجة التي كانت عليها الفهلوية والفارسية إلى أواخر القرن الرابع فأصبحت الآن ثلث كلماتها عربي الأصل (٦) وقد أعمار (نولدكه) إلى أثر اللغة العربية على اللغة الفارسية فقال : إن اللغة اليونانية لم تؤثر في الحياة الفارسية إلا تأثيراً سطحياً ، ولكن العربية قد أثرت فيها كل التأثير ، فقد تبنت إيران الإسلام والأخلاق والعادات العربية وإذا كانت اللغة الفارسية قد استقلت عن العربية بعد القرن الرابع ، فإن الخط العربي مازال هو خط الكتابة الفارسية الحالية وقد كتبت به الأعمال الأدبية الجديدة التي حرصت على استقلال اللغة الفارسية عن العربية وخاصة ما كتبه الفردوسي وعمر الخيام وما زالت هي حروف الكتابة إلى اليوم وكان الفردوسي قد قصد في كتابه الشاهنامه إلى إحياء الكلمات الفارسية البحتة ولم يستعمل في قصيدته أكثر من خمسين ومائتين من الكلمات العربية ، غير أنه لم يخرج عن العروض العربي كان قد ألمات الأساليب الفارسية القديمة موتاً نهائياً وبالرغم من هذه المرحلة التي بدأها الفردوسي فإن اللغة العربية ظلت تشكل مكاناً هاماً في آداب الفرس (٧) يقول الدكتور محمد أسعد طلسي : لقد شهدت بيني في بلاد إيران منذ سنوات قليلة أناساً يتكلمون باللغة العربية في أقصى بلاد إيران بلهجة عربية فصيحة وما ذلك إلا بفضل القرآن المعجز ، ودين الإسلام العظيم ، كما رأيت القوم يؤلفون كتبهم بها ويحرصون على

تدريسها في مدارسهم حرصاً على العناية بلغتهم القومية لقد حافظت إيران على التأليف بالعربية في عصور
الظلمات وما تزال خزان الكتب في إيران حافلة (٨) .

الفصل الرابع

في البلاد التركية

امتدت اللغة العربية إلى كل البلاد التي اعتنقت الإسلام ، ووصلت إلى ما وراء النهر وكان لها أثرها في
مختلف اللغات التركستانية وخاصة لغة تركستان الشرقية موطن الأتراك العثمانيين ، وتركستان الغربية التي تسمى
اليوم تركستان الروسية (وكان نهر جيحون في المصور المختلفة هو الحد الفاصل بينها وبين إيران) . أما لغة
الثقافة والتأليف في هذه المناطق فكانت العربية ولما قامت الدولة العثمانية شرعت تستعمل التركية في رسائلها
مع استعمال الفارسية والعربية وتؤلف العربية القسم الأكبر من الأقسام الثلاثة التي تتألف منها اللغة التركية
العثمانية (٩) فقد دخلها من الألفاظ العربية أكثر من خمسين في المائة من مجموع ألفاظها بل إن قواعد صرفها
ونحوها هي الأصول المتحصلة من القواعد التي اقتبسها المعجم من العرب ولما كانت اللغة الفارسية هي لغة
الأدب والسياسة عند السلاجقة ، فلما اقتبس الأتراك آدابهم من الفارسية اقتبسوا معها كثيراً من أثار اللغة
العربية وآدابها التي كان الفرس قد اقتبسوها قلمهم ، وذلك غير الذي اقتبس الأتراك من اللغة العربية رأساً
من الألفاظ والآداب الدينية ، ولذلك كانت الألفاظ العربية في اللغة التركية أضاف الألفاظ الفارسية فيها ،
أو بمعدل لفظ تركي مقابل ثلاثة ألفاظ عربية أما التأليف في العلوم العقلية والشرعية واللغوية فقد غلبت عليه
اللغة العربية شأنها في إيران وتركستان ولم يخل عصر من التأليف بالعربية في بلاد الترك العثمانيين على اختلاف
أطوار العربية والتركية على مر المصور ولم يخل أديب أو مدافع من معرفة العربية قليلاً أو كثيراً حتى
عصرنا هذا (١٠) وقد أثار كثير من الباحثين إلى تأثير اللغة العربية في اللغة التركية « حين صارت لغة
كتابة وأداة لتسجيل العلم والأدب منذ القرن الثامن الهجري » . فقد أثرت في التركية تأثيراً مباشراً
وبواسطة اللغة الفارسية إذ كانت الفارسية بعد العربية هي لغة الأدب والعلم في تركستان ، والقول باستئثار
العربية بأصناف كتب العلم في البلاد التي تتكلم التركية كالقول في استئثار العربية بالعلم في إيران ، إلا أن
التركية لم تصير لغة علم وأدب إلا بعد الفارسية بخمسة قرون .

الفصل الخامس

بين مسلمي الهند

١

دخلت اللغة العربية الهند مع دخول الإسلام واتخذها مسلمو الهند كسائر مسلمي العالم لغة علم وأدب
على مر المصور « وكان دخول العربية إلى الهند عن طريقين : الأولى في ثنایا اللغة والآداب الفارسية ،

فالفارسية قد أخذت من العربية ثم صارت لغة الدولة ولغة التدوين في الهند منذ عهد الفزنويين ولا سيما في عهد الدولة المغولية وقد عد الشيخ شبلى النعماني في كتابه (شعر المعجم) واحداً وخمسين شاعراً فارسياً جاؤوا إلى الهند في عهد السلطان جلال الدين (٩٦٣—١٠١٤هـ) وعد المدائني أكثر من هؤلاء كما عده من العلماء والفلاسفة والأطباء الذين عاشوا في كنف هذه الدولة أكثر من مائة وخمسين ومن الهندية المشوبة بالعربية والفارسية نشأت اللغة الأوردية بالخط العربي وبلغ عمرؤها وكتابها في القرن الثاني عشر الهجري (١١) وقد ألف بالعربية كثيرون منهم ولي الله الدهلوي (حجة الله البالغة) شبلى النعماني، كرامت حسين، عبد العزيز اليميني.

٢-

والأردية منسوبة إلى كلمة (أردو) التركية ومنها للمسكر أو الجيش وهي لغة نشأت من اختلاط الهنود بجيوش المسلمين فتكونت لغة هندية في أساسها النحوي ولكن تكثر فيها الألفاظ العربية والفارسية والتركزية، ثم أخذت تقوى تدريجياً عند استعلاء نفوذ المسلمين وتأسيسهم الإمبراطورية المغولية في الهند على يد أحفاد تيمورلنك، حتى أصبحت أوسع اللغات انتشاراً في شبه القارة الهندية ويؤكد الباحثون أن احتلال اللغة الأوردية لمكان الصدارة بين اللغات المحلية في الهند والباكستان إنما يرجع إلى غزارة مادتها وذخاير أدبها وانتشارها المذهل. وقد اعتمدت الأوردية هذه المكانة بسبب اختلاطها مع الثقافة الإسلامية قرابة تسعة قرون. وتوجد في شبه القارة (١٢) الهندية التي انقسمت إلى الهند والباكستان نحو اثنين وثلاثين لغة كل منها مستقلة عن الأخرى لأنها لغة إقليم لا يعرفها إقليم آخر، غير أن اللغة الأوردية هي اللغة السائدة بين المسلمين وهي لغة حديثة أفرها المغول عام ١٣٢٨ هجرية للاتصال والتفاهم بين السكان الأصليين وهي مزيج من العربية والفارسية والسكسكريتية وليست كما يزعم بعض المستشرقين فرعاً من فروع الهندية الثرية (١٣).

٣

واللغة العربية لها مكانها في المجتمع الهندي على أنحاء مختلفة، فهناك تأثيرها الواضح في اللغات الهندية بوجه عام وفي اللغة السنديّة بوجه خاص، عن طريق الجيوش العربية التي دخلت السند بقيادة محمد بن القاسم عام ٩١ هجرية وتوسع سلطانهم فيما بعد إلى ملتان وماجاورها، حتى أصبحت العربية في السند لغة التخاطب، وما تزال السنديّة حتى الآن تكتب بالخط العربي وتضم مفردات عربية قد تتجاوز الحصر. « ويرجع تأثير اللغة العربية غير المباشر في اللغات الهندية عن طريق الفارسية التي هي أيضاً لم تستطع أن تقاوم تيارها خلال الفتوح الإسلامية وقد غمرتها العربية مادة واشتقاقاً وغلبيتها نفوذاً وانتشاراً. وهذا النوع من التأثير حصل عن طريق الفاتحين المسلمين من الأتراك والمغول والفرس والأفغان الذين كانوا تحت سيطرة اللغة العربية من ناحية الدين » والكلمات العربية تكاد تكون أكثرية غالبية بين اللغات التي تضمها الأوردية، حتى فاقت الكلمات الفارسية عدداً وتتراوح نسبتها بين عشرين وستين بالمائة وذلك مما يبدل على قوة

انتشار اللغة العربية وسيطرتها على اللغات » هذه الكلمات على قسمين : قدم طرأت عليه تطورات جردته من عروبه حتى أصبح كالكلمات الأعجمية وقسم دخل عن طريق مباشر باستيلاء المسلمين على السند وعن طريق غير مباشر بواسطة الفارسية التي كانت لغة البلاط في عهد الخلفاء (١٤) ويرد البعض الألفاظ العربية في جميع لغات باكستان المحلية بين ٦٠ و ٣٠ في المائة وهي الأردية والسندية والبنغالية والبلوشية والكشميرية والتيجانية والبشتية ومعظمها تكتب بالخط العربي ويمكن معرفة أثر اللغة العربية في اللغة السندية مما قاله الرحالة الشهير الإصطخرى الذي زار السند في القرن الثامن من أن اللغات الدارجة في منصوره وملتان هي العربية والسندية ويرجع أن عدد الكلمات العربية في الأردية تبلغ عشرات الألوف ولا تزال اللغة الأردية تستمد من لغة القرآن وتأخذ من ألفاظها ويؤثر علماءها الألفاظ العربية فيما يحتاجون إليه من المعاني .

٤

الأثر الثاني هو نمو اللغة العربية نفسها في مجتمع المسلمين وانفعال الكثيرين بالكتابة بها وهم يمدون بمئات الألوف ، وقد نشأت ركائز ضخمة للغة العربية من أهمها ندوة العلماء في لكنو التي تدارست كتب الأدب العربي للجرجاني والدينوري والجاحظ وأبي هلال العسكري ولا ريب أن هذا الرعيل الذي يجيد اللغة العربية ويحسن الخطابة والكتابة ويحفظ أشعارها هؤلاء قد حملوا دوماً الدعوة إلى أن تكون اللغة العربية هي اللغة العامة في باكستان وتجرى الدعوة إلى نشر اللغة العربية في باكستان لأنها لغة القرآن . أو كما توصف بأنها (اسبرانتو الشرق) ويرى مسلمو باكستان أن معرفة اللغة العربية أمر ضروري جداً حتى تتخذ الوحدة الفكرية الإسلامية صورتها العملية، وأنه ليس في مكنة العالم الإسلامي أن يدعم روابطه إلا إذا اتخذ اللغة العربية لغة مشتركة اتقن دراستها كما جرت الدعوة إلى اتخاذ الحروب المطبعية العربية حروفاً تكتب بها اللغات الإسلامية (١٥) .

الفصل السادس

في جنوب شرق آسيا

يشكل المسلمون في جنوب شرق آسيا لغة تسمى لغة الملايو منتشرة في شبه جزيرة الملايو نفسها وفي الجزر التي تقع في شرقها خاصة ما يعرف اليوم بأندونيسيا ، هذه اللغة هي لغة السياسة ولغة العلم وللتجارة ولغة الملايو تكتب بالحروف العربية ما عدا في أندونيسيا وقد انتشرت اللغة العربية عندما اعتنق أهل البلاد الإسلام وكانوا من قبل على ديانة الهند البوذية والبرهمنية وتضم اللغة الملاوية لغة البلاد (القومية) ألوفاً من الكلمات العربية ، ولعلنا يتكلم إنسان في الملاوية جملة واحدة دون أن يلفظ بكلمات عربية وتأثير اللغة العربية في الملاوية أكثر وأقوى من تأثيرها في اللغات الجاوية والسوندانية وقد استعملت الحروف العربية حروفاً لكتابة اللغة الملاوية بعد الإسلام وتقدمت دراسة اللغة العربية فألف بها علماء الحديث والفقه (١٦) وفي مقدمتهم العالم السومطري الشيوخ خطيب فنانكبو والشيخ محفوظ .

الباب الثالث

أثر اللغة العربية في اللغات الأوربية

الفصل الأول

في الأسبانية

١

كان من الطبيعي بعد أن دخل الإسلام القارة الأوربية أن تدخل اللغة العربية إلى عديد من اللغات الأوربية كالإسبانية والبرتغالية والإيطالية والفرنسية والإنجليزية والألمانية . وقد دخلت اللغة العربية أوروبا حين فتح العرب صقلية والأندلس، ولا تزال كلمات اللغة العربية موجودة في مختلف قواميس اللغات الأوربية يقول العلامة محمد كرد علي : إنه لم يمض على فتح الأندلس أكثر من خمسين سنة حتى اضطر رجال الكنيسة أن يترجموا صلواتهم بالعربية ليفهمها النصارى ، لأن هؤلاء زهدوا في اللغة اليونانية ونشأ لهم غرام بالعربية ، فأخذوا ينقلون آدابها ويتقنون بأشعارها ويكتبون بها كُتباًها ، وأصبح أهل البلاد يتكلمون بالإسبانية والبرتغالية والعربية على السواء ، ثم أخذوا لا يمتاقدون بينهم إلا باللغة العربية ؛ وقد وجد من عقودهم نحو ألفي صك كتبها المستعربة من الوطنيين الأصليين باللغة العربية (١٧) .

٢

ألف أنسكلمان ودوزي معجماً بالكلمات الإسبانية والبرتغالية التي من أصل عربي أو اشتقت من أصل عربي . كالألف (اغرويلز — يانتواز) كتاباً في هذا المعنى ، وفي سنة ١٩٢٠ نشر (دلفادو) معجماً بالكلمات التي هي من أصل شرقي واكتشف داوين لويس أستاذ العربية في جامعة لشبونة وعضو المحجج العلمي : [العجمية البرتغالية] وهي كتابة البرتغالية بحروف عربية أما العجمية الإسبانية فكانت معروفة منذ زمن بعيد لأن العرب الذين كانوا في إسبانيا كانوا على جانب من العلم والفضل (١٨) كذلك ألف أنطون الياس أحد أدباء العرب في الأرجنتين كتاباً باللغة الإسبانية ذكر فيه الكلمات الإسبانية الكثيرة التي هي من أصل عربي ، وقد انتهى به البحث إلى الحكم بأن العربية أقدم لغة حية ، وقد أرجع كثيراً من الكلمات الإنجليزية واللاتينية واليونانية إلى أصلها العربي ، وبرهن على أنها ليس لها من غير العربية تحليل ولا تركيب ، فهي في غير العربية غريبة ، وفي العربية ذات نسب ودلالة وأكد صاحب مجلة الشمس أن نصف اللغة الإسبانية من أصل عربي (١٩) .

ويعبر الباحثون أن اللغة اللاتينية ماتت بعد أن ولدت اللغات الفرنسية والإيطالية والإسبانية والبرتغالية والرومانية ، ولم تكن اللغة اللاتينية هي لغة الغرب كله ولم تستطع التغلب على اليونانية ، وكانت اللاتينية لغة أرستقراطية لا يماوسها ولا يحسنها إلا النخبة المتأزدة ولم تتغلغل في طبقات العوام .

ولما كان العرب قد استوطنوا إسبانيا وأسسوا فيها حضارة راقية استمرت ما يقرب من ثمانية قرون فكان من الطبيعي أن تؤثر اللغة العربية في الإسبانية تأثيراً كبيراً فاقترنت منها بعض الأصوات التي لم يكن في اللغة اللاتينية ما يماثلها كما اقترنت آلاف الكلمات اليومية التي تختلف عن الكلمات اللاتينية اختلافاً جوهرياً ومن هنا تغلبت العربية على اللاتينية في الأندلس حتى بعد زوال دولة العرب اتخذت الحروف العربية للكتابة الإسبانية ، وبها كتب القشتاليون كتب الحديث والفقه والتصوف والقرآن ، يقول كرد علي : لا يستغرب أن نرى في الإسبانية كثيراً من الألفاظ العربية كأسماء البلاد والأنهار والنواحي وبعض المرافق والمصطلحات وكل كلمة عندهم تبدأ بال التعريف العربية : هي عربية لا محالة ومن الأسماء ما يبدأ ببين ومنها ما يبدأ بوادي ويؤكد (لانجلمان) أن العربية ظاهرة كل الظهور في اللغتين الإسبانية والبرتغالية ، بل ليس في الأرض لغة تقرب بتمايرها ومترادفاتها وجمالها وأمثالها من اللغة العربية كاللسان الذي يتحدثون به اليوم في البرازيل والبرتغال ، والبرتغاليون أجساد البرازيليين . وقد دخلت اللغة البرتغالية ثلاثة آلاف كلمة عربية ، وربع الإسبانية مأخوذ من اللغة العربية (٢٠) . وقد أشار بعض الباحثين إلى أنه بالرغم من القوانين التي صدرت بتحريم استعمال الألفاظ العربية في الإسبانية لا تزال اللغة الإسبانية اليوم أكثر من سبعة عشر بالمائة من مفرداتها عربي الأصل وهو يشكل أكثر من أربعة آلاف كلمة ولم يقتصر التأثير العربي على المفردات بل تعداه إلى تركيبات وتميرات لنوعية كثيرة ترجمت حرفياً من العربية لتعبر عن نفس المعنى بالإسبانية .

الفصل الثاني

في الفرنسية والإيطالية

ومن اللغة الإسبانية سرت اللغة العربية إلى اللغات الجرمانية والسكسونية فوجدت ألفاظاً عربية في الإنجليزية والغالية القديمة والألمانية واللغات الجرمانية الأصل كالهولندية والاسكندنافية في شمال أوروبا وفي الروسية والبولندية واللغات الصقلية الأخرى (٢١) وفي الإيطالية وفي بعض لهجات فرنسا وإيطاليا ويرجع ذلك

إلى ما ترجمه الأوروبيون عن مسلمى الأندلس ونقل علومهم إلى اللاتينية ووخولهم جامعات الأندلس ، هذا كله لم يترك لغة من لغات غرب أوروبا إلا وللعربية أثر فيها تقريباً أما في فرنسا فإن أثر اللغة العربية بعيد المدى : يقول هنرى لوسيل : إن الدارس للغة العربية يجد تركيبات مختلفة كل الاختلاف مما يجده في الفرنسية أو في اللاتينية أو في اللغات الأوروبية فهو يتعلم الكتابة من الصين إلى الشمال ، ثم هو يكتشف نظاماً لغوياً أصيلاً داخل الكلمة لا يعتمد على الإضافات في بداية الكلمة أو نهايتها ، واللغة العربية تسمح أيضاً بنوع من التركيب المجرد والذي نجده في الوقت نفسه رقيقاً جداً كما تسمح بتغيير وتبديل الأسلوب ، وهذا الأسلوب نجده رقيقاً وبسيطاً في الوقت نفسه . « كما أن اللغة العربية تسمح بنظام في تعريف الأفعال ذى بساطة ولكنه أقرب إلى المنطق ، هذه المميزات وغيرها تمنح الطفل أو المدرس البتدى فكرة عن نوع من التعبير الإنساني جديد وفى بسكل تأكيد وإن اللغة العربية تسهل بشكل عجيب التكيف الصوتي السريع مع حروفها » هذه آثار اللغة العربية في علم اللغات المقارن كما رآه هنرى لوسيل والمعروف أن العربية أقامت في جنوبي فرنسا مدة مائتى سنة ، وكذلك في جزائر صقلية وإفريقيا .

٢

ويقول رينالدى : لقد ترك المسلمون عدداً عظيماً من كلماتهم في اللغة الصقلية والإيطالية . وانتقل كثير من الكلمات الصقلية التي من أصل عربي إلى اللغة الإيطالية ثم تداخلت في اللغة الإيطالية الفصحى ، ولم تكن الكلمات فقط هي التي دخلت إيطاليا وإنما تسربت أيضاً بعض جداول من الدم العربي في الجالية العربية التي نقلها معه إلى مدينة لوشيرا الملك فردريك الثانى « ولا يزال الجزء الأعظم من الكلمات العربية الباقية في لغتنا الإيطالية التي تفوق الحصر ، دخلت اللغة بطريق المدينة لا بطريق الاستعمار . » إن وجود هذه الكلمات في اللغة الإيطالية يشهد بما كان للمدينة العربية من نفوذ عظيم في العالم المسيحي .

الفصل الثالث

في اللغة الانجليزية

١

أما أثر اللغة العربية في اللغة الإنجليزية فهو بالغ الخطر ، ذلك « أن اللغة الإنجليزية تحوى ألف كلمة عربية الأصل ، وهناك سبع ومائتى كلمة من أصل عربي تستعمل في اللغة الإنجليزية يومياً منها كلمة أمير أو أمير البحر التي أصبحت (أميرال) . » إن عدداً كبيراً من هذه الكلمات لم تجد طريقها رأساً من اللغة العربية إلى اللغة الإنجليزية بل اندمجت في الإنجليزية عن طريق اللغة اللاتينية ثم الفرنسية والإسبانية « والكلمات التي اندمجت مباشرة من العربية إلى الإنجليزية لم تتجاوز ٤٠٠ في المائة . » ويرجع بدء تسرب الكلمات العربية إلى اللغة الإنجليزية نحو عام ١١٥٠م كان ذلك عن طريق اللغات اللاتينية ثم

الإفرنسية والإسبانية والبرتغالية والإيطالية ، وفي ذلك القرن ترجمت مؤلفات عربية كثيرة إلى اللغات الأوربية ، وكانت غاية الترجمين طلب العلم والاستفادة من العرب . أما هذه الكلمات العربية التي انضمت إلى اللغة الإنجليزية فقد تغيرت وتقلبت في قلوبها وشكلها وأحياناً في معناها أيضاً على مر الزمن ولكثرة استعمالها ، وقد أورد جرجس فتح الله عدداً من هذه الكلمات والمفردات التي أصبحت جزءاً لا يتجزأ من اللغة الإنجليزية (٢٢) .

٢

وقد وجد بعض العلماء في لغات الهنود في أمريكا كلمات عربية ترجع إلى القرن السادس الهجري (١٢٩٠ م) أي إلى قرنين قبل وصول كولمبس إلى أمريكا ، ويرجعون ذلك إلى أن أصحاب هذه الكلمات قد اتصلوا بها قبل ذلك بقرنين آخرين وهناك مستعمرات عربية على شاطئ الخليج المكسيكي خاصة . وتدل الدلائل على أن العرب كانوا يتجرون مع أمريكا قبل كولمبس بزمان طويل وثبت أن سفن العرب أقلعت من جزيرة كناريا ومن هنا إلى أزوارد وسط الأطلنطي ونزلت أيرلاندا وجزائر إنجلترا الغربية . وكان في لصبونة مصور لبلاد أمريكا من صنعة العرب ويقول محمد بن عمار الورتناني في كتابه كشف الحجب : ولنا أن نقول إن التجارة بين العرب وهنود أمريكا كانت قبل موافاة كولمبس لها بخمسة قرون ، ولما أبحر كولمبس من أوروبا كان مزوداً بمقصورات وخرايط للعرب ، وبها انتهى إلى تلك الأرض واستصحب رجلين من العرب كانا قد عبرا إلى أمريكا قبل ذلك وعرفا الطريق كما عثر أحد علماء الآثارات على الواح مكتوبة بحروف عربية ولغة عربية (٢٣) .

٣

وقد صدر عام ١٣٤٢ م في أمريكا كتاب عنوانه أفريقية وكشف أمريكا تأليف ليوينر Leowienner من علماء جامعة هارفرد ، أثبت فيه وجود كلمات عربية في لغات هنود أمريكا . وهذا المؤلف يعرف ٢٦ لغة وقد شرع في تعلم لغات هنود أمريكا ليرى ما فيها من الكلمات والتعابير وقد أشار إلى أنه يوجد فيها كثير من الكلمات الإنجليزية والإسبانية والفرنسوية والبرتغالية وأقدم من هذه كلها : كلمات عربية . وقال إنه يرجع أقدم هذه الكلمات إلى ١٢٩٠ م أي إلى قرنين قبل وصول كولمبس إلى أمريكا ، وقد يكون أصحاب تلك الكلمات اتصلوا بها قبل ذلك بقرنين آخرين وذهب بعض الباحثين إلى أن عمران (الأزد والماليه) عمران عربي محض وأنها مستعمرات عربية وجدت في أمريكا بين سنتي ١١٥٠-٢٠٠٠ م والعمران العربي بلغ أوجه في أفريقيا في القرن التاسع المسيحي وامتد جنوباً إلى مندنجو في غرب أفريقيا ومن هناك وصل إلى شداكان على شاطئ خليج المكسيك ، لأن آثار العرب في لغات أمريكا ترد كلها إلى هذا المكان وإلى مندنجو وهي الكلمات التي تنتقل عادة من لغة الغالب إلى لغة المقلوب كالكلمات الطبية والسياسية (٢٤) كذلك أثبت عالم الأجناس الأمريكي جيفرير ١٩٥٥ في أبحاثه عن أصل الشعوب الأمريكية القديمة فأكد أن العرب كانوا على صلة بشواطئ الأمريكيين قبل مجيء كولمبس بأربعة قرون

ومما استدل به على صحة رأيه أن الأذرة وهو نبات أمريكي قد انتشر في العالم القديم منذ ذلك الزمن على أيدي العرب وفي كتب العرب (نزهة المشتاق للشمس الإدرسي) أشار إلى محاولتين عربيتين عبر أمواج المحيط الأطلسي، كما أشار إليها مسالك الأبصار لابن فضل الله العمري وصبح الأعشى للقلقشندي .

٤

ويشير أحد الباحثين إلى أثر اللغة العربية في اللغات المختلفة فيقول : لو أخرجت من قواميس الأسبانيول والبرتغيز وسكان أمريكا الجنوبية والوسطى جميع المفردات العربية والحلى التي اكتسبتها رطانتهم من العرب لما عرفت تلك الأمم أن تبدى فكراً سامياً ومن ذلك ما ذكره جول فيون في إحدى قصصه تقديراً للغة العربية فقد كتب أن سياحاً في أجواف الأرض تحت قمر البحر العميق ، اخترقوا طبقات القرى الأرضية حتى وصلوا إلى وسطها أو ما يقرب من ذلك ولما أرادوا الرجوع إلى وطنهم فكروا في ترك أثر يحفظ ذكرهم إلى أبد الآبدين ، وإذا وصلت علماء الأجيال المستقبلية إلى محط رحالهم فاتفقوا فيما بينهم أن ينقشوا في الصخر كتابة باللغة العربية ، ولما سئل جول فيون عن سبب اختياره اللغة العربية قال إنها لغة المستقبل ولا شك في أن يموت غيرها وتبقى حياة حتى يرفع القرآن نفسه ومما يضاف إلى ذلك أن انتقال اللغة العربية إلى الأوربية بمصطلحاتها وتعايرها ليس وحده ما نقل ، بل لقد انتقل إلى الغرب استعمال الأرقام العربية والكسور العشرية وبقيت أسماؤها مع ما لحقها من التعديل .

مراجع الباب الثاني والثالث

- (١) م ١٢ مجلة المجمع العلمي العربي من ٤٣٩ .
- (٢) من بحث لمجلة الثقافة ١٩٤٣ .
- (٣) م ٢١ مجلة المجمع العلمي العربي ١٩٤٦ .
- (٤) براون : تاريخ الأدب في إيران .
- (٦٥) دكتور إبراهيم محمد الشوارى : تاريخ الأدب في إيران للمستشرق براون .
- (٧) في عهد ملوك الدولة الصفارية ٣٠١ هـ و ملوك سامان ٣٨٩ هـ أعاد هؤلاء اللغة الفارسية وأخذ الشعراء ينظمون بها فانقرضت حثيثاً اللغة العربية من البلاد ولكن نغأت لغة جديدة من بعض الكلمات العربية والكلمات الفارسية .
- (٨) م ٤٧ مجلة المرفان .
- (٩) عبد الفتاح عبادة ، الهلال ١٩١٥ .
- (١٠) عبد الوهاب عزام م ٢١ المجمع العلمي العربي .
- (١١) مراحل دخول الإسلام الهند .
- (١٢) مبارك الباكستاني م ٢٩ المجمع .
- (١٣) عبد الستار ست م ١٩٥٠ الرسالة .
- (١٤) مبارك الباكستاني م ٢٩ المجمع ١٩٥٤ .
- (١٥) من محاضرة للأستاذ حسن المزماني .
- (١٦) م ٩ الفتح ، عبد القهار مذكر .
- (١٧) الإسلام والحضارة العربية .
- (١٨) عن بحث لوليس نوبا .
- (١٩) م ٣ الزهراء .
- (٢٠) الإسلام والحضارة العربية ، عن لانجمان .
- (٢١) كرد على : الإسلام والحضارة .
- (٢٢) راجع المجمع العلمي العراقي م ٣ سنة ١٩٥٥ .
- (٢٣) راجع محمد كرد على الاسلام والحضارة العربية .
- (٢٤) المقطف (أغسطس ١٩٣٦) .

ثانياً: اللغة العربية في مواجهة التحديات

(١) في مقاومة نموها وتوسعها (٢) حرب اللغة العربية (٣) الدعوة إلى العالمية
(٤) الاستشراق ومقاومة العلمى

الباب الأول

محاولات مقاومة نموها وتوسعها

الفصل الأول

محاولات إيقاف نموها وتوسعها

١

منذ أن قدم الاستعمار إلى عالم الإسلام وكان في مخططة عمل واضح ومشكامل الخطة في مواجهة نمو اللغة العربية وتوسعها وذلك بتجسيمها وإيقانها : واتخاذ الوسائل إلى تحقيق هذا التجسيد وهو عمل مكمل لتحقيق غاية أساسية هي هدم قيمها ومفاهيمها وإن نظرة إلى تطور اللغة العربية في السنوات الثلاثين والمائة الأخيرة يكشف عن علامات واضحة وأدلة صادقة فقد استطارت في ظل الاستعمار الدعوة إلى العالمية واللهجات المحلية واللغات القديمة والحروف اللاتينية ، وظهرت كتابات مختلفة تحاول أن تجدد ما اندرس من اللغات القديمة كالقبطية في مصر مثلاً إذ ظهر من يهتم بجمع الكلمات العربية العامية التي لها أصل قبطي ، وتماثلت الصيحات بدعوة المصريين إلى التماس لنتهم القديمة ، وعهد البعض إلى وصف اللهجة العامية المصرية بأنها لغة مستقلة سابقة للغة العربية ، ومنهم من قال إن اللغة العربية لغة أجنبية ، وأنه يجب أن تحول لتعود مصر إلى لنتها القديمة وقد واجه كثير من الباحثين هذه المحاولة المؤيدة بالنفوذ الأجنبي فقال الدكتور فكي مياوك : إن أهل مصر تسكلموا اللغة العربية نحو ثلاثة عشر قرناً فهل تعرفون أن المصريين تسكلموا لغة واحدة ثلاثة عشر قرناً قبل أن يسكلموا اللغة العربية . إن التاريخ يؤكد أن المصريين قبل الإسلام كانت لهم لغة في الشمال ولغة رسمية في بعض المهود ، وربما استطاع التاريخ أن يقول إن مصر كان فيها ثلاث لغات لأهل مصر الوسطى ولغة لأهل الجنوب ولغة لأهل الشمال والتشابه بين اللغة المصرية واللغة العربية أمثته كثير من الباحثين منهم المرحوم أحمد كمال باشا « إن مصر — لحكمة أرادها الله بالعرب والمسلمين — هي البلد الوحيد الذي انقرضت لغاته القديمة لتعمل عليها اللغة العربية ، وهذا حظ لم تظفر بمثله أمة عربية . فالأقطار الشامية تحيا فيها اللغة السريانية واللغة العبرانية والبلاد العراقية تحيا فيها اللغة البابلية واللغة السكردية . والجزيرة العربية تحيا فيها لهجات مختلفة والبلاد المغربية فيها ما تعرفون من لغات متنافرة

بعضها قديم وبعضها حديث » وقد عصفت الظلمات بلغة القرآن في كثير من الممالك فاضطرت بغداد وكانت عروس العروبة إلى أن تسكلم التركية زمناً غير قليل والشام في مختلف أقطاره تعرض كارهاً لأمثال تلك الخطوب ، ومع هذا لطف الله بمصر فظلت موئل اللغة العربية وكانت المساجد في القاهرة وفي سائر الحواضر المصرية مدارس جامعة لتشر علوم اللغة والدين ، وما يزال الناس يذكرون كيف حفظ الأزهر الشريف مخلفات الفرس والهنود والعراقيين والشوام والنفاربية والاندلسيين في ميادين العقول والنقول . « فالذين يهيمون بأن اللغة العربية في مصر لغة أجنبية : هم قوم مجرمون يستأهلون التأديب ، وكيف تكون لغة أجنبية وقد تناقلت في دماننا وأرواحنا نحو ثلاثة عشر قرناً وكنا البرع الذي يصدر ما يوجه إليها من سهام ونبال « إن اللغة العربية في مصر أرسخ من اللغة الفرنسية في فرنسا ومن اللغة الألمانية في ألمانيا ، لأن تلك اللغات بصورتها الراهنة لم تمش في بلادها ربع المدة التي عاشتها اللغة العربية في بلادنا ، والفرق بيننا وبينهم أنهم سلموا من الدساسس وابتلينا نحن بالدساسس . « وهل في الدنيا لغة عاصرت القرآن وبقيت مفهومة لأهلها على نحو ما يفهم القرآن في جميع البيئات العربية . « إن مصر هي التي حفظت لغة القرآن بلا جدال ولا نزاع فمن المارد أن يوجد في أبنائها من يقول إنها لغة أجنبية . « إن اللغات المصرية القديمة لن تمود أبداً ، ولو اتفقنا في سبيلها غاليات الأنفس والأموال ، فهل نرون أن تسكلم بعض اللغات الأوربية وهي أجنبية أجنبية أجنبية . « وهل يدعو إلى هذا الرأي غير مخلوق جهول ، هل تستطيع مدينة في الشرق أن تقول إنها أدت للدراسات العربية والإسلامية ما أدت القاهرة ، وهل أذيعت تفاسير القرآن في أى بلد عربي قدر ما أذيعت في القاهرة ، وهل نشرت عيون المؤلفات العربية إلا بفضل مطابع القاهرة .

٢

أما في الهند فقد جرت محاولة خطيرة لإيقاف اللغة العربية وتجميدها والحيولة دون أن تكون لغة المسلمين في شبه القارة ، وقد قاد (غاندى) هذه المحاولة حين أعلن صيغته المشهورة بمادة اللغة العربية فقال : إن من الخير لسكان الهند ألا يلبجأوا إلى اللغة الأردية لأنها تكتب بأحرف القرآن وهو كتاب المسلمين وحدهم ، علينا أن نختار اللغة المحفوظة عن الأمهات فقط وهي اللغة السكريية . وقد رد عليه أحد زعماء الفكر الإسلامى (محمد حسن الأعظمى) فقال : إن المسلمين ليس لهم أمهات سوى أزواج نبيهم ، ولغة أولئك الأمهات هي اللسان العربي فالمسلمون في الهند يتبرون اللغة ، لفتهم الأولى غير أن القضية بدأت قبل ذلك بوقت طويل ، فقد اتخذ الاستعمار البريطاني للهند أسلوباً خطيراً للقضاء على اللغة العربية حين اتخذ في كلية فورت (وليم) لنتين (أولاهما) الأردية وهي للمسلمين والهندية للهندوس « واتخذ من ذلك ذريعة لإحداث الفرقة بين الهندوس (١) والمسلمين وبث السموم التي ترمى إلى القول بأن الأردية لاتصلح لأن تكون لغة مشتركة إلا للمسلمين فقط لأنها حافلة بالفكر الإسلامى ، أما الهندوس فليعلم أن يشقوا طريقاً مستقلاً عن نفس اللغة وذلك عن طريق شطب السككية الكبيرة من الكلمات العربية والفارسية وحرونها من ناحية وإخراجها من اللغة وإدخال كلمات سكريية وحرونها من ناحية أخرى . « وبذلك تكونت في مستهل القرن ١٩ لنتان ، مع أنها لغة مشتركة واحدة وقد انتهى ذلك إلى اعتداد

الخلاف بين أنصار كلتا اللغتين وزيادة هوة الخلاف بينهما هملاً والساعاً أثر قيام دولتي الهند وباكستان وكلية فورت أنشأها الإنجليز في كلكتا عام ١٨٠٠ واستهدفت منذ اليوم الأول القضاء على اللغة العربية وتضييق شقة اللغة الأردنية وجعلها لغة ثقافية بيناً أتيحت الفرصة للغة الإنجليزية لتكون اللغة الأولى بين المسلمين والهندوس وعندما استقامت للهندوس لغة خاصة بدأت المحاولات للتغلب من الآثار الإسلامية المتلبسة باللغة الأردنية ، كما أخرجوا جميع الكلمات والحروف العربية والفارسية التي كانت تستخدم في اللغة الأردنية ووجهوا عنايتهم إلى الأدب الهندي القديم وإحيائه وجعله نبراساً لمستقبل اللغة الهندية بل لقد حاول الهنود فرض اللغة الهندية لغة مشتركة ولما قامت دولة الباكستان عام ١٩٤٨ تجددت الجهود لمقاومة توقف اللغة العربية ومحاولة إعادة الحروف العربية إلى اللغة البنغالية وقامت جمعية لهذا الغرض أطلق عليها جمعية حروف القرآن الثقافية . غير أنه من الناحية الأخرى فقد أتجه دعاة الغزو الثقافي إلى استعمال الحروف اللاتينية في كتابة اللغة الأردنية بدلاً من الحروف العربية وقد تولت الجهود التي قام بها صفوة من أعلام الفكر الإسلامي الهندي وفي مقدمتهم عبد الستار ست . إلى إعادة اللغة العربية إلى مكانها مما نتج عنه قرار المؤتمر الإسلامي في كراتشي عام ١٩٥١ باتخاذ اللغة العربية لغة دولية في العالم الإسلامي تتفاهم بها الدول الإسلامية في كتاباتها الرسمية (باكستان - إيران - تركيا - أندونيسيا) وافتتح على أثر ذلك معهد لتعليم اللغة العربية في باكستان وأندونيسيا وقد جاء قرار مؤتمر الدراسات العربية والإسلامية في جامعة بمشاور (باكستان) برئاسة خوجة شهاب الدين (١٩٥٤) هاماً حيث جاء فيه إذا كانت اللغة العربية هي المعين الأساسي للثقافة الإسلامية ، وإذا كانت هي المروة الوثقى للتقريب بين المسلمين في كافة أنحاء العالم ، فإن المؤتمر يوصي الحكومة المركزية والحكومات الإقليمية أن تعيد اللغة العربية إلى مكانها الصحيح في النظم والناهج التعليمية ، وأن تجعلها مادة إجبارية تدرس في كل المدارس . كذلك إنشاء مدارس لتحفيظ القرآن للأطفال الصغار وهم بعد في سن الطفولة والقدرة على الاستيعاب والحفظ فليس أقوى من القرآن وسيلة لتقويم الألسنة على العربية وإذا كانت أنجلترا قد استطاعت مدة استعمارها للهند أن تجعل اللغة الإنجليزية هي اللغة السائدة بين الباكستانيين وبين المثقفين منهم خاصة وعلى اختلاف لغاتهم القومية يتفاهمون مما باللغة الإنجليزية فإن الباكستان تستطيع أن تصل إلى نفس النتيجة باللغة العربية وأن تحقق أثراً سريعاً لأن اللغة الأردنية هي لغة غالبية في الباكستان العربية تحتوي على نسبة كبيرة من الألفاظ والفردات والتعابير العربية وعندما أصدر البرلمان في أبريل ١٩٥٤ قراراً باتخاذ لغتين قوميتين هما الأردنية والبنغالية تجددت الدعوة إلى لغة واسعة هي اللغة العربية باعتبارها لغة القرآن والثقافة الإسلامية ذلك أن اللغة الأردنية ليست غنية في تعبيراتها أو في قواعدها بحيث يمكن أن تكون لغة حية في النواحي العلمية والاقتصادية ، أما اللغة البنغالية فهي خليط من اللغات العربية والفارسية والسكربتية . (الهندية القديمة) فاللغة العربية أكثر شمولاً واستيعاباً ولقد كانت كل هذه المحاولات لمناهضة اللغة العربية كسباً لتوسع اللغة الإنجليزية والاعتماد عليها . وفي الواقع تحت سيطرتها متابعة ولاء للفكر الذي تحمله .

وتتمثل المؤامرة الكبرى الثانية في تركيا حين أعلن مصطفى كمال إقصاء الحروف العربية وكتابة اللغة

التركية بالحروف اللاتينية ، وقد انطوت هذه الخطوة على حملة ضخمة مركزة على اللغة العربية ، بدأ ذلك عام ١٩٢٧ ثم جرى تصفية اللغة من الكلمات العربية حيث عقد عدد كبير من المؤتمرات التي قامت بإخراج ١٣٦٥٠ كلمة عربية جلت بدلا منها كلمات تركية حيث اعتبرت الكلمات العربية كلمات أجنبية . ولا ريب أن استعمال الأتراك للحروف اللاتينية قد أقدم تراثاً ضخماً يتمثل في مئات المجلدات من الأدب والفن والثقافة التي كتبت باللغة القديمة ، فضلا عن استعمال الأتراك للحروف اللاتينية أقدم تصوير الأحرف المتشابهة كالفاء والحاء والصاد والضاد والحاء والطاء والمين ، فإن هذه الأحرف لا يمكن أن تُجد في اللاتينية ما يصورها بحرف واحد يقوم مقامها .

٤

وقد حاولت حملة التغريب على اللغة العربية أن تمتد إلى فارس وغيرها ، أما في فارس فقد توقفت وجمزت عن تغيير الحروف العربية ، قال عبد الحميد إراني صاحب جريدة جهر نماء الفارسية : إن بعض المستشرقين حاول إقناع أولى الأمر في طهران بتغيير الحروف العربية والاتجاه إلى اللاتينية في كتابة اللغة الفارسية فأعرض على ذلك رجال إيران ومع ذلك فقد عهد الإيرانيون إلى الاستعاضة عن الكلمات العربية في لغتهم بكلمات إيرانية فلما أساء هذا العمل بمض المقامات قال مسؤول : إن الرغبة في إصلاح اللغة الإيرانية ليس بدافع لأي صفة سياسية ، أو دينية أو مذهبية ، وليس بدافع الخصومة للعرب . وإنه ليس المطلوب تجريد اللغة الإيرانية من جميع الألفاظ العربية لأن ذلك غير ممكن وكل ما نريد تركه هو الألفاظ وعبارات أجنبية لسنا بحاجة إليها ونرمي إلى عشم تغلب العناصر الأجنبية على لغتنا وسنسمى لنحافظ على أسلوب اللغة الفارسية حتى لا نخرج عن الأسلوب الصحيح (١) .

٥

وجرت في أندونيسيا محاولة ضد اللغة العربية ، فقد عهد الاستعمار الهولندي إلى تغيير كتابة اللغة الملاوية بالحروف اللاتينية . وقد أوجد هذا الإجراء حزين أحدهما يمارض الحروف اللاتينية ويكشف عن خطرها بالنسبة لتراث الحروف العربية التي كتبت بها اللغة الملاوية منذ دخل الإسلام جاوة وسومطرة .

٦

وفي عدد كبير من أقطار أفريقيا وآسيا جرت المحاولة ضد اللغة العربية عن طريق إعلاء اللهجات الإقليمية أو كتابة الحروف باللغة اللاتينية وذلك لقطع الصلة بين المسلمين وبين اللغة العربية . وقد أشارت الأنباء إلى أن الصومال حين حاولت أن تتخذ اللغة العربية لغة رسمية لبلادها حيل بينها وبين ذلك واتفقت الإدارة الإيطالية مع هيئة اليونسكو الدولية بمحاولة وضع أحرف أبجدية لاتينية بلغة الصومالية ، وقد عارضت القوى الوطنية في الصومال هذا الاتجاه وتجري تلك المحاولة في مختلف أقطار أفريقيا حيث يمارض الاستعمار في اختيار اللغة العربية وحشد القوى لمقاومتها ومعارضة نموها يشترط في ذلك بلجيكا وفرنسا وبريطانيا والحبشة .

الفصل الثاني

حرب اللغة العربية

١

ونقصد بها حرب الاستعمار للغة العربية عن طريق القوى الرسمية التي يمتلكها أو يسيطر عليها ، عن طريق التعليم والمدرسة فقد كانت خطة الاستعمار في العالم الإسلامي كله طرد اللغة العربية من المدارس والجامعات وإقامة الدراسات كلها باللغات الأجنبية وإحياء اللهجات ودفعها بقوة حتى تصبح لغة عن طريق الصحافة . وفي مصر صور هذا الموقف الأستاذ محمود أبو العيون تصويراً دقيقاً فأشار إلى الدور الذي قام به القس دوجلاس دنلوب المستشار الإنجليزي في وزارة المعارف وكيف اضطلع مدرسي اللغة العربية ورجالها وهاجم لا يسي العمائم وحرص على إلغاء كل المقررات والكتب التي كانت تدرس قبل الاحتلال واستبدالها بأخرى تختلف من حيث القضاء على روح الوطنية والرابطة العربية توطئة للقضاء على القرآن . وأشار لورد دوفرين في تقريره عام ١٨٨٢ إلى هذا الاتجاه فقال : إن أمل التقدم ضئيل (في مصر) طالما أن العامة تتعلم اللغة الفصيحة العربية — لغة القرآن كما في الوقت الحاضر وفي نفس هذا العام كان مهندس الري وليم ويلكوكس يحاضر عن أهمية اللغة العامية في إيجاد روح المصريين ، ويشتري مجلة عربية لينشر فيها محاضراته ويفتح باب الحوار حول ذلك . غير أن الموقف لم يلبث إلا قليلاً حتى انفجر عام ١٩٠٧ وطالب الشعب بإعادة التدريس باللغة العربية (لغة الميلاد) ووقف وزير مصرى هو سعد زغلول يدافع عن تدريس العلوم باللغة الإنجليزية واضطر الإنجليز أن يبيدوا بالتدريج تدريس العلوم باللغة العربية لقد تعلم المدرسون الإنجليز اللغة العربية ليعملوا بها هذه المواد . وأشار الشيخ محمود أبو العيون في تقريره الضافي إلى أن الإنجليز ألغوا المجانية في جميع المدارس (عالياً وثانوياتها وابتدائياتها) وحرّموا الفقراء من الدخول إلى تلك المدارس قتلاً لمواهبهم الفطرية وأعلن يعقوب أرئين باشا (وكيل المعارف) ذلك بصراحة حين قال : إن وجود المجانية في المدارس الابتدائية في مصر أمر غير عادل وقال اللورد كرومر في تقريره عام ١٩٠٩ ما يأتي : في ١٨٧٩ كانت نسبة المجانية في مدارس الحكومة ٩٥ ٪ أما في السنة الماضية (أى ١٨٩٩) فإن نسبة الذين يدفعون مصروفات مدرسية كانت ٩٨ ٪ في المائة وفي المدارس الثانوية ٨٩ ٪ وأنا واثق من أن هذه السياسة ستظل متبعة بثبات حتى تلتفى طريقة التعليم المجاني كلية وفي سنة ١٩٠٤ كان هناك تلميذ واحد فقط يتعلم مجاناً في المدارس الابتدائية وقد كتب سعيد أبو حمزة في المقتطف (أغسطس ١٩٠٢) قال كيف ترقى العربية وقد طردتها الإنجليزية من القصر العيني بمصر عن يد القوة الحاكمة فيها ، وكيف ترقى وقد دحرت في السكينة السورية ببيروت منذ نصف وعشرين سنة ؟ وأشار جرجس سلامة في كتابه التعليم الأجنبي في مصر إلى هذا المعنى حين قال : إن جميع المدارس الأجنبية بدون استثناء قد أسهمت بنصيب كبير في إضعاف اللغة العربية ، فهي تلتقي في خضم الحياة المصرية كل عام من ينظرون إلى غيرهم من طبقات المتعلمين وإلى اللغة العربية نظرة متعالية . وكانت قاعد

الاستعمار البريطاني في مصر هي قول بلجران أو كرومر أو من تشاء من أساطين الغزو الثقافي إنه (مق) نواري القرآن يمكننا أن نرى العربي يتدوج في سبيل الحضارة . وإن القرآن لا يتوارى حق تتوارى لفته) وقد أكد هذا الخطر في نظر الاستعمار كبير المبشرين دكتور زوير حين قال : إن اللغة العربية هي الرابط الوثيق الذي يجمع ملايين المسلمين على اختلاف أجناسهم ولغاتهم وإنه لم يسبق وجود عقيدة مبدئية من التوحيد أعظم من عقيدة الإسلام الذي اقمتم قارتي آسيا وأفريقيا الواسعتين وبث عقائده وشرائعه وأحكامه عروة الارتباط باللغة العربية .

٢

ولقد تردد القول بأن العثمانيين قد حاولوا تغليب اللغة التركية في المدارس والدواوين ، والواقع أن إطلاق هذا القول على عمد إلى التعريب من داخل خطته للوقاية بين العرب والترك ، والحقيقة التي لا ريب فيها أن هذه المرحلة جاءت بين عام ١٩٠٩ و ١٩١٨ وهي المرحلة التي حكم فيها تركيا جماعة الاتحاد والترقي الذين شكلتهم المحافل الماسونية وكانت خطتهم مرتبطة باليهودية العالمية بمد أن أسقطوا السلطان عبد الحميد الذي وقف في وجه اليهود وحارب الدعوة سنوات طويلة حتى لا تقع فلسطين في أيديهم ، وكان موقفه الواضح الصريح هذا هو مصدر القضاء عليه . في هذه الفترة حاول الاتحاديون قطع آخر خيط بين الأتراك والعرب بهذه المحاولة التي باءت بالفشل وظهر تمسك العرب باقتهم والإصرار عليها ، غير أن الخطر الكبير هو خطر الغزو الغربي بلغاته الأربع للمسلم الإسلامي : الإيطالية في ليبيا والفرنسية في المغرب وسوريا والآنجليزية في مصر والعراق والهند والسودان والمولندية والآنجليزية في جنوب شرق آسيا وقد اقتضى طوال مدة الاحتلال والسيطرة إلى تثبيت أقدام هذه اللغات وتشكل أجيال بعد أجيال عليها وخاصة بين مسلمي الهند ومسلمي أندونيسيا وجاوة والفلبينيين ولا ريب كان لمدارس الإرساليات والمدارس الأجنبية بصفة عامة أكثر الأثر في تمكين هذه اللغات وفي حرب اللغة العربية وإقصائها عن مجال التعليم والتوجيه والثقافة وقد انتشرت هذه اللغة الأجنبية عن طريق فرضها على مدارس الحكومات في العالم الإسلامي بحيث أصبحت هي أداة التعليم لمختلف مواد المنهج ، وكانت اللغة الإنجليزية في مصر مثلاً لهذا النوع ، فقد فرضها الاستعمار البريطاني على المدارس الابتدائية ثم جعلها الوسيلة للمرحلتين الثانوية والعالية وكان للغة الفرنسية خطوة خاصة لدى بعض الحكام في العالم الإسلامي وقد نافست اللغة الإنجليزية وسابقتها ، إذ كان النفوذ الفرنسي قد تقدم على النفوذ الانجليزي في مصر وتركيا أكثر من سبعين عاماً وكان الصراع بين اللغتين في التعليم الثانوي والعالي سنوات طويلة على حساب اللغة العربية ، ولقد آزد الاستعمار البريطاني لفته وفرضها وفتح لها مدارس خاصة هي مدارس المعلمين العالية التي خرجت مجموعة ممن يدينون بالثقافة الإنجليزية ويصارعون خرمي للدارس الفرنسية وخاصة مدرسة الحقوق وقد واجهت حركة اليقظة الإسلامية هذا الموقف في سداد وحسم فأنشأت المدارس الأهلية في مختلف بلاد العالم الإسلامي للتدريس باللغة العربية وإحياء القرآن . ولا ريب أن الصورة التي حققها جمعية العلماء في الجزائر : هي مثل تاريخي من أعظم الامثلة وأروع النماذج فقد استطاع الإمام عبد الحميد بن باديس وصحبه بعد أن ألقت فرنسا العربية تماماً

من التعليم إعادتها عن طريق إنشاء ثلاثمائة مدرسة في المساجد وفي مصر قامت الجمعية الخيرية الإسلامية وجمعية العروة الوثقى بدور كبير وكان للشيخ محمد عبده ومصطفى كامل ومحمد فريد أثر وافر في هذه المقاومة .

٣

ولم تكن اللغة الأجنبية تسيطر على مقدرات الأمة في مجال التعليم وحده بل في مجال الاقتصاد (البورصات) ومجال المحاكم (المختلطة) وكانت اللغة الأجنبية مقررة في المحاكم المختلطة منذ عام ١٨٧٥ وكانت أحكامها تكتب وتصدر باللغة الفرنسية وعندما حاول أحد القضاة (عبد السلام ذهني) أن يتحرر من هذا القيد ١٩٣٣ ويصدر أحكامه باللغة العربية ثارت إنجلترا واهتزت فرنسا ، وأوقف عن العمل . وحيث لا تسيطر اللغة الأجنبية الوافدة تسيطر اللهجة العامية ، وخاصة في مجال الإذاعات والمسرح والسينما ولقد كانت محاولات الاحتلال الأجنبي لختلاف أقطار العالم الإسلامي العمل على تجميد نمو اللغة العربية وإمتدادها في المناطق التي أسست ، وإنشائها في مناطق نفوذها بتغليب لغة المستعمر وإحياء اللهجات ودفنها حتى تصبح لغات منفصلة يكتب بها ويعلم ورغم أن هذه السياسة لم تحقق نتائجها التي كان يرجوها الاستعمار - إلا أنها تركت مشاكل ومواقف غاية في الخطورة ، وقد أشار مؤتمر اللسكريين الآسيويين الأفريقيين في لاهور (شباط ١٩٦٥) إلى هذه الأزمة حين قال إنه في كل قطر لغة استعمارية تستخدم كوسيط ثقافي ، كافي الهند والباكستان حيث يؤدي الاستثناء عن الإنجليزية إلى خلق مشكلات مختلفة منها تهية اللغة المحلية للتكيف مع المتطلبات الثقافية والحضارية والعلمية المعاصرة ومنها احتجاج الأقليات اللغوية التي تجهد نفسها مضطرة لتعلم لغة غير لغتها وقد رأينا الهند مشغولة بمشكلة اللغة القومية تطرح فيها آراء ومجالات تتخذ طابع الحدة والعنف .

٤

وفي شمال أفريقيا كانت الأزمة عميقة وخطيرة إلى الحد الذي ما تزال عقابيلها قائمة حتى الآن . لقد حرص الاستعمار الفرنسي خلال أكثر من مائة وثلاثين عاماً في الجزائر وثمانين عاماً في تونس والمغرب إلى فرض اللغة الفرنسية وتعميم اللهجات وإقامة الصراع بين العرب والبربر وإحياء لغات البربر القديمة السابقة للإسهام وجعل اللغة الفرنسية هي لغة التعليم والثقافة والحكمة والديوان - يقول عبد الكريم غلاب : لقد كانت لغة المستعمر هي الوسيلة الأولى للغزو الفكري الاستعماري ، دخلت بلادنا لا على أنها لغة فكر وحضارة وثقافة ولكن على أنها لغة رفع الأمية ولغة حديث ولغة غازية تحمل عمل اللغة القومية في الحديث والكتابة والمعاملة دخلت المدرسة والإدارة وغزت السوق والعمل والصنع والزراعة والمنزل وطاردت العربية في كل مجال يمكن أن تنفخ فيه نسيم الحياة وإن لم تستطع القضاء على لغتنا القومية نهائياً . فقد كانت آثار مطاردتها قوية عنيفة وخاصة في الجزائر حتى أصبحت اللغة العربية متخلفة وغريبة في كل مجال فكري أو حضاري وأصبحنا نتكلم بلغة وتفكر وتدبر وتعامل بأخرى بل إن اللغة النازية احتفظت

بمكاتها فلا يكاد يخرج التلم منا من مجال الحديث العادى حتى ينتجى إليها لتساعده على التعبير عن أفكاره ، ولو كانت أفكاراً مجردة لا علم فيها ، واللغة ليست أداة ولكنها فكر وروح ، وليست أسماء وأصلاً وحروفاً ولكنها تحمل كل مقومات الأمة التى نبتت فيها وسأيرت تاريخها وكل تطوراتها الإجتماعية والفكرية والاقتصادية والحضارية ، وإذا استملت كأداة للفزو فإنها بالإضافة إلى قضائها على اللغة القومية فإنها تحمل معها طابع الأمة الفازية وفكر الأمة الفازية ولهذا كان الفزو اللغوى مركباً فى مقدمته احتقار اللغة القومية .

٥

ولقد كانت قبيلة إلغاء الحروف العربية من اللغة التركية عام ١٩٢٣ من الأحداث الكبرى التى هزت حركة اليقظة الإسلامية ودفعتها إلى العمل والتنبه لهذا الخطر مما دفع الكثيرين إلى الكتابة عن اللغة العربية الإسلامية وأنة الإسلام ، ومنهم السيد محمد رشيد رضا (٣) الذى دعا إلى جعل اللغة العربية لغة المسلمين فى كل بقاع آسيا ، والذى قال إن اللغة العربية مفروضة فرضاً على المسلمين ونعى على الأتراك (تطهير) لنتهم العثمانية من لغة القرآن العربية وقال إن علماء الترك والفرس والأفغان والهند والصين والملايو يعرفون اللغة العربية ويتخاطبون بها ، وإن اللغة العربية هى لغة الدين الإسلامى ، وهى اللغة التى يمين على جميع المسلمين أن يتلقوا بها دينهم فى جميع الأقطار فلا يوجد بلد يقام فيه الدين الإسلامى إلا ويوجد علماء يعرفون هذه اللغة وحث رشيد رضا المسلمين إلى استعمال لغة واحدة بينهم أسوة بالقاعدة المتبعة فى استعمال اللغة الفرنسية فى مسائل القانون والسياسة . وقال : أما برهان العقل فلا يتطرق الشك فيه من تفضيل اللغة العربية على التركية أو العثمانية بكونها لغة هذا الدين بل لغة شطر القارة الأفريقية الشاملى من الغرب إلى الشرق ، وشرط آسيا الشرقى من البحر الأحمر إلى خليج فارس ، وهى اللغة التى يتعبد بها هؤلاء المسلمون ويتلقون دينهم فى جميع الأقطار وقال : ولما كان الإسلام دين التوحيد : ديناً عاماً لجميع البشر وكان من مقاصده أن يؤلف بينهم ، فرض عليهم توحيد اللغة فخرجت هذه اللغة عن أن تكون لغة شعب واحد منهم ، ولولا ذلك لم تؤثرها جميع الشعوب الإسلامية على لغاتها حتى عم انتشارها فى الشرق والمغرب مع الإسلام .

٦

أشار كثير من الباحثين إلى الهدف من حرب اللغة العربية وتجميدها وتوقيفها عن الانتشار ، وإعلاء اللهجات القومية وأنة المستعمر وتقليبها على مختلف مناهج التعليم والبنوك والحاكم والدواوين ومختلف المعاملات وكان من الواضح أن الهدف هو الفصل بين العرب والمسلمين ، ورفع شأن الثقافات القومية الإقليمية وعزلها عن الفكر الإسلامى ، المتصل بالإسلام والقرآن - يقول المبشر زويمر : فى كتابه جزيرة العرب : مهد الإسلام « يوجد لسانان لها النصيب الأوفر فى ميدان الاستثمار المادى ومجال الدعوة إلى الله وهما الانجليزى والعربى ، وهما الآن فى مسابقة وعناد لا نهاية لها لفتح القارة السوداء مستودع النفوذ

والمال ، يريد أن يلتهم كل منهما الآخر وهما المضدان اللغويين المتنافستين في طلب السيادة على العالم البشرى :
أعنى النصرانية والاسلام » وهكذا تعرف خطر المحاولة وهدنها ونحس بأحقاد خصوم الاسلام من هذه
المقارنة : « إذا قلنا إن اللاتيف لسان العبادة في الكنائس الكاثوليكية فلسان الاسلام أهم في مساجد
المشرقين والغربيين بين أهل التوحيد جميعاً . والصلاة به متواصلة تواصل ساعات الزمن ، ألا ترى المؤذن يدعو
المؤمنين إلى صلاة الفجر في جزر الفيليبين في أقصى الشرق باللسان العربي المبين ، فتتبع تكبيراته تكبيرات
المئات والآلاف من أهلها يتردد صداها من مثذنة إلى مثذنة ومن جبل إلى جبل ، ومن واد إلى واد . فإذا
قضيت صلاته في تلك الجزر تنقل الأذان منها إلى غيرها تنقل الفجر في مطالعه فسمعه في الصين وسيريا ثم في
الهند وفارس ثم في مكة والمدينة والقدس والقسطنطينية ثم في مصر ثم في تونس ثم في الجزائر والسودان
ثم في المغرب الأقصى ثم يصل إلى الأتيانوس حتى شواطئ الأمريكان .

٧

وفي أفريقيا : حيث تعمل البعثات التبشيرية من أجل معارضة نمو الاسلام واللغة العربية نجد صورة
دائمة للحرب والمقاومة فقد كانت لغة العرب لها السيادة في مختلف أقطار أفريقيا قبل أن يعمد الاستعمار
إلى زحزحتها عن مكانها وإعلاء لغاته الغربية ولهجاتها الساذجة ، فقد جعل الاستعمار اللغة العربية إحدى
فرائسه كأجل التبشير سلاحه نحو الاسلام من أفريقيا . يقول الأستاذ محمد مسعود (٤) لقد كان لغة العربية
الحظ الأوفى في الانبثاق في اللهجات الصومالية والزنيجارية أولاً لرجوع الصلة بين شرق أفريقيا وجزيرة
العرب إلى أقدم عصور التاريخ وهو ما يتبين مثلاً من وجود كلمة (يار هو) منقوشة على جدران الدبر
البحري بطيبة . السبب الثاني لتفغل اللغة العربية في اللهجات الصومالية والزنيجارية يرجع إلى أن أهل الصومال
وزنيجار كانوا على أثر شيوع الاسلام بينهم في عهد بنى أمية وهجرة الزيديين إلى تلك الأصقاع في حاجة
إلى تفهم معاني القرآن والأحاديث وأقوال الأئمة ، على أن رطانتهم بلهجاتهم تلك ظلت على الرغم من توفرهم
على درس اللغة العربية غالبية على ألسنتهم نفشا بينهم بلعهم بينها وبين اللغة العربية لحن جديد عرف في شمال
خط الاستواء باللغة الصومالية وفي صوته باللغة السواحلية وصارت كلتاها من ناحية تأثير اللغة العربية فيها
مزيجاً من كلمات زنجية بمحثة وقد طرأ التشويه والتحريف على اللغة السواحلية باستيلاء البرتغاليين على حوض
البحر الهندي وسواحل شرق أفريقيا أما لغة التفاهم في زنيجار فهي خليط من لغات الزنوج والعرب
والبرتغاليين بما يخص كل لغة من لحن مختلف وكلمات تسربت من لهجات البلاد الحافة بالبحر الأحمر كعبر
والحبشة واليمن ويقول محمد رأفت جمالي : إن اللغة السواحلية يتكلمها أكثر من ثلاثين مليوناً من الأنفس
ولها جرائد وقواميس وهي لغة التفاهم في شرق أفريقيا كله بين جميع السكان من أوربيين وآسيويين
ووطنيين ، ولها سلطان خاص ، ويتعلمها الإنسان بسرعة مذهلة ، وهي عبارة عن لهجات متنوعة
وأصحبها لهجة أهل زنيجار عاصمة شرق أفريقيا قديماً وحديثاً وقد عمد الاستعمار إلى إحلال اللغة الانجليزية
على اللغة السواحلية في زنيجار وكينيا وتنجانيقا وأوغندا ، وكذلك على اللغة العربية ، وقد دافع (مبارك
هناوى) عن حق العرب في اللغة العربية ويشير الكاتب الداوومى (ألبير بنغود) إلى عمق الخطوة التي

اصطنعها الاستعمار الفرنسى ، فقد كان يحاول أن يثبت في عقول الأطفال أنهم من الغال الفرنسى يقول :
لقد ضحكنا كثيراً عندما كنا نسمع ونحن أطفال أن أجدادنا غاليون ، وقد فرضت فرنسا على الطلاب
أن يعتبروا الفرنسية لغتهم القومية أما في ساحل العاج فقد كانت الأوامر تقضى بمنع التلاميذ من استعمال
لغتهم الأم منمّا بأنّ ، بينما كانوا لا يفهمون كلمة واحدة من الفرنسية وكانت تفرض العقوبات على المتمردين
الذين لا يستطيعون أن ينصهروا في البوتقة وفي نيجيريا كان الإنكاز قد حالوا بين السامعين والتعليم ،
وكانوا يشترطون أن يغير المسلم اسمه إلى اسم لا يبنى ويحضر الصلوات في الكنيسة ويدرس التاريخ الاستعماري
وعمد الاستعمار إلى نقل حروف اللغات المحلية من العربية إلى الحروف اللاتينية ، كذلك هناك ظاهرة
القضاء على التراث الإسلامى . أشار إليها نعيم قداح فقال : لقد انتهت نيران الجيوش الاستعمارية كل
التراث الإسلامى والثقافى الموجود في المكتبات والمدارس ، وقضى على كل أثر علمى عندما قطع التيار
الحضارى العربى القادم من شمال أفريقيا ومصر ، فقد بدأ الاستعمار الفرنسى في غرب أفريقيا ١٩٥٧ يقضى
على الإسلام واللغة العربية ولم يحاصر الاستعمار الفرنسى اللغة العربية في شمال أفريقيا والجزائر وحدها ،
بل في قلب أفريقيا أيضاً ، وانقرضت المدارس الإسلامية لأنها لم تستطع الحصول على إعانات ولم تبق
إلا الزوايا لتعليم القرآن ، وقد كان تعاليم القرآن هو المطلق الأول في التعليم العربى هناك ، والذين تعلموا
في الأزهر أنشأوا عندما عادوا إلى بلادهم (السنغال ومالى) عدداً من المدارس الإسلامية وقد سرق
المستعمرون الكتب ونقلوها إلى بلادهم وأغلقوا المدارس فسادت الجهالة بين المسلمين . حدث هذا بعد
أن بلغت اللغة العربية (على حد تعبير توماس أرنولد في كتابه الدعوة إلى الإسلام) في أفريقيا كل وصف
حق أصبحت لغة التخاطب بين قبائل نصف القارة وليس أدل على مدى انتشار اللغة العربية مما ذكره نعيم
قداح من أن السلاطين كانوا يتكلمونها ومنهم السلطان موسى الأول سلطان مالى وقد كان يتكلم اللغة
العربية بطلاقة عندما قابل في القاهرة السلطان قلاوون ١٣٣٤ هجرية في طريقه إلى مسكة وقد أرسل هذا
السلطان الأفريقى البعث العلمية إلى القاهرة وفاس ، وعاد المتعلمون وأصبحوا نواة لظهور حركة الثقافة
الإسلامية في نياى (Niamey) عاصمة مالى ، وكومبى صالح عاصمة غانة القديمة واللاتا وتومبوكتو وديلية في
النيجر الأوسط . وأشار المؤرخ السودانى محمود كاتى إلى أنه كان في تومبوكتو نحو مائة وعشرين مدرسة
تعلم القرآن والعربية وأن الأمراء الأفريقيين في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر يعرفون العربية
ويستعملونها في مسكباتهم الرسمية وعقدوا مع الفرنسيين معاهدة بالعربية والفرنسية (د) . هكذا كانت
العربية في أفريقيا في أوائل الاستعمار فقد كانت اللغة العربية لغة الثقافة والتخاطب والمراسلات الرسمية مع
الدول الأفريقية والإسلامية بالإضافة إلى أنها كانت اللغة المستعملة في التجارة التي كانت بأيدي العرب .

A

لم كانت اللغة العربية قد شاركت بحروفها وألفاظها في كل اللغات الأساسية في أفريقيا وهى الهوسا
والمساندنجو والولوف . والسواحلية والصومالية ولغات النيجر والدناكل في أنيوليا وإيتريا ، فقد كانت
خطة الاستعمار والتبشير إزاءها مختلفة الاتجاهات وإن كانت موحدة للغاية ويصور هذا الاستئناف لجلال عباس

بعد دراسة متمثلة وإقامة وائسة في هذه المناطق حين يقول (٦) . رأى الإنجليز أن الوسيلة الوحيدة لوقف تيار الثقافة العربية وتأثيرها هو إحياء الثقافات الإفريقية الأصلية وصفها بصفة قبلية إقليمية تساعد على إثارة التعصب وإقامة القومية المحلية المحدودة في نطاق قبلي ، ليستغلوا هذه الروح في إقامة سد في وجه انتشار الثقافة العربية التي يخشون منها على مركزهم ومصالحهم الاستعمارية وكانت خطة السياسة البريطانية هي التسايل التدريجي لنشر الثقافة واللغة الإنجليزية لتحقيق الاستعمار الثقافي الكامل (١) لتفجيع دراسة اللغات المحلية على يد المبشرين وعلماء اللغات (٢) العمل على تكوين لغات جماعية لمواجهة احتياجات التعليم بحيث توضع لغات جديدة مختارة تطعم ببعض الألفاظ من لغات أخرى قريبة منها أو لهجات في نفس اللغة ، كأنهم وضع المجموعات اللغوية لجنوب السودان . (٣) لما قامت محاولات إيجاد لغات أفريقية شبه موحدة ، اتجه الرأي إلى اختيار إحدى اللهجات في كل مجموعة لغوية لإحيائها وتخليها على سائر اللهجات الأخرى بترجمة الكتاب المقدس إليها وتمايمها في المدارس الابتدائية (٤) تشجيع اللغة الإنجليزية المحلية (Pia in English) للتمهيد لسيادة اللغة الإنجليزية وعلى طول هذه المراحل كانت اللغة الإنجليزية هي لغة التعليم في المراحل العالية تدرسها تلك الصفوة التي يختارها المستعمر ليدها لشغل الوظائف البسيطة في المصالح والإدارات والشركات . (٥) إدخال اللغة الإنجليزية كافة أسباسب في مراحل التعليم المختلفة حتى نهاية التعليم الابتدائي ، ويتم ذلك تدريجياً حتى يقضى تماماً على الثقافات المحلية ويحل محلها الثقافة الانجليزية .

* * *

أما الفرنسيون فقد اتخذوا سياسة مباشرة في القضاء على اللغات المحلية واللغة العربية على حد سواء ، وفق مذهبهم الاستعماري الذي يهدف إلى امتصاص الشعوب وفرنستها ، فأهملوا المحلية والعربية مع قصر التعليم على الفرنسية في المدارس ، وجعل اللغة أيضاً لغة رسمية في المصالح والشركات وقصر الانخراط في الوظائف على المتعلمين بالفرنسية كذلك اثبت بلجيكا والبرتغال ذلك في مستعمراتهما يقول هلال عباس : إنه بالرغم من هذا الاختلاف في الأساليب فقد كان الموقف المباشر من اللغة العربية موحداً ويتلخص في صرف الأنظار عن تعليم اللغة العربية بعدم قبول الدين يتخرجون من المدارس العربية في الدراسة الثانوية والفنية ، إلى جانب موقفهم السلبي من التعليم العربي وعدم تقديم أى عون للقائمين عليه وعدم الاعتراف به ، وكل ذلك للتقليل من شأن هذه اللغة ولاضطراب المسلمين إلى الاتجاه إلى المدارس التبشيرية والمدارس الحكومية حتى يقوموا فريسة للاتجاهات الاستعمارية التي تعمل هذه المدارس على إشباع تلاميذها ليعتمدوا بكل الوسائل عن الثقافة العربية وكانت النتيجة أن هناك تمعدداً لغوياً يحول دون وحدة الفكر ، فهناك أفريق يتكلم الانجليزية وآخر يتكلم الفرنسية وثالث يتكلم البرتغالية أو الإسبانية ومع هؤلاء جميعاً أفريقيون لا يعرفون إلا لغاتهم القبلية أو يعرفون العربية ولما كانت اللغات الأفريقية الوطنية من التعدد لدرجة يصعب التفاهم بها بين شعوب القارة وكانت اللغات الأوروبية دخيلة على القارة ، وقد أصبح من الضروري العودة إلى لغة جامعة لتحقيق وحدة الأفريقية وتوجد للاستعمار مجالاً للاحتفاظ بسيطرته الثقافية على عقول الأفريقيين واتجاهاتهم عن طريق لغاته المنتشرة بين المسلمين ، ولذلك فإن اللغة العربية أصلح اللغات لتحقيق وحدة الفكر الأفريقية .

الفصل الثالث

الدعوة إلى العامية

١

لم تقف محاولات تحدى نمو اللغة العربية عند إيقافها عن التوسع والحيولة دون حركتها مع انتشار الإسلام خاصة في قلب أفريقيا وجنوب شرق آسيا وفي المناطق الجديدة التي وصل الإسلام إليها ، وإنما جرت المحاولات إلى ضرب اللغة العربية في مواطنها وهدمها في مسانئها حيثما وصل نفوذ الاستعمار وسلطانها ، حيث فرضت لغة المحتل واعتبرت اللغة الأولى في المدارس والمعاهد التعليمية وأزيجت اللغة العربية أساساً ، ثم جاءت الخطوة التالية مباشرة وهي الدعوة إلى العامية وتشجيعها والاهتمام بها وبها في مختلف جوانب الحياة من حديث وكتابة وإذاعة ومسرحيات وقصص . كما تقدم التبيين بالدعوة إلى انتقاص اللغة الفصحى ومحاولة وصفها بالتمقيد ووصف العامية باليسر وتقدم جماعة من الغربيين ما بين مهندسين وقضاة للتأليف بالعامية وجمع الأزجال والكهات والسكلمات الدائرة على الألسنة بين العامة ومحاولة تصوير تراث وهمي زائف من هذا كله حتى تنتقل الدعوة من الكلام عن اللهجة العامية إلى ما يطلق عليه لغة عامية كانت موجودة في هذه المناطق قبل الإسلام وهو من الشبهات الكاذبة التي لم تجد من التاريخ الصحيح ذليلاً عليها فقد تقدم جماعة من المستشرقين في مقدمتهم المهندس وليم ويلكوكس ١٨٩٣ وسينتا الألماني مدير دار الكتب ١٩٠٢ وويلمور القاضي عام ١٩١٠ ووليم تيمبل جردنر ١٩١٧ بتأليف دراسات وكتب مما أطلق عليه اللغة المحكية أو العامية المصرية كما شجعت حكومات الاحتلال على إنشاء جرائد باللغة الدارجة صدر منها عام ١٩٠٠ وحده سبع عشرة جريدة وكان لورد دوفرين الوزير البريطاني الداهية قد سبق هذا المخطط كله بتقريره الذي رلعه إلى وزير خارجية بريطانيا بعد زيارة مصر في أول سنوات الاحتلال ١٨٨٣ حين دعا إلى ضرورة ممارسة اللغة الفصحى لغة القرآن وتشجيع لهجة مصر العامية كحجر الزاوية لبناء منهج الثقافة والتعليم والترية في مصر وفهم أصحاب الشأن أن المهدف هو إقصاء القرآن أساساً ، ولا يتم إقصاء القرآن حتى تتوارى اللغة العربية ، وإن ذلك لا يتم إلا عن طريق وسائل التعليم ، ولذلك وجهت سياسة الفز ونحو الأزهر أساساً وفصل عنه نظام التعليم كله الذي بدأت يجرى السيطرة عليه عن طريق مستشار وزارة المعارف القس دنلوب من داخل الوزارة يعاونه في خارجها الدكتور زويمر رئيس جماعات التبشير في البلاد العربية من ناحية والمهندس ولكوكس من ناحية أخرى .

٢

وكان ولكوكس أول من اقتنع الحملة بخطابه المشهور في نادي الأزيكية عام ١٨٩٣ ودعا فيه إلى نشر العامية والتأليف بها ، ثم خطبته بعد ذلك في ترجمة بعض فصول من مسرحيات شكسبير إلى اللغة العامية

وترجمة بعض فصول من الإنجيل . وقد أطلق على خطبته اسماً خطيراً هو : لماذا لا توجد قوة الاختراع عند المصريين ؟ وكان ويليام ولسكوكس قد قدم إلى عام ١٨٨٢ من الهند وكان موظفاً بمصلحة الري بها وقد ظل بمصر حتى توفي بها عام ١٩٣٢ دائماً على العمل لدعوته في مهاجمة اللغة العربية ، وللتبشير وقد اشترى من أجل غايته تلك مجلة خاصة كانت تصدر من قبل وحوّلها إلى وجهته هي مجلة الأزهر (٧) التي عاونه فيها (أحمد بك الأزهرى) تقول جريدة الأهرام في مناسبة وفاته (٢٩-٧-١٩٣٢) وقد قاوم الرأي العام فكرته ما بطل تلك المجلة ولكنه ظل يؤلف باللغة العامية المصرية فكتب في ذلك حياة المسيح وأعمال الرسل وترجم كتاب العهد الجديد إلى اللغة العامية المصرية وكان ينظم الزجل ولما كانت محاضراته تمثل أهمية خاصة في تأريخ حركة الانقراض على اللغة العربية ، فقد كان من الضروري الإشارة إلى ما جاء بها مما يحدد هدفه وأسلوبه الماكر في الترغيب بالعامية : « إن من جملة العوامل في فقد قوة الاختراع عند المصريين استبعادهم اللغة العربية الفصحى ، لذلك لا بد من إغفالها واستبدالها باللغة العامية اقتداء بالأمم الأخرى وخاصة الأمة الإنجليزية التي استفادت إفادة كبيرة بإغفال اللغة اللاتينية التي كانت لغة الكتابة عندها واستبدالها باللغة الإنجليزية الحاضرة » وقد واجهت هذه الدعوة معارضة شديدة ومقاومة واسعة وتصدت لها صحف كثيرة وبعثات علمية مختلفة ، وفي مقدمة من تصدى له جريدة المؤيد ومجلة الهلال . غير أن الحملة بدأت فعلاً واستمرت ، ولم يتوقف ولسكوكس عن العمل حتى أعاد محاولته مرة أخرى عام ١٩٣٦ حين أصدر كتابه الذي زعم فيه أن سوريا ومصر وشمال أفريقيا وإيطاليا تتكلم البونية لا العربية قال جوجى زيدان : عندنا أن المستر ولسكوكس لم يصيب المرمى في رأيه من هذا القبيل لأن ما صدق على اللغة الإنجليزية لا يصدق على لغتنا لأسباب كثيرة منها أن الإنجليز استبدلوا باستبدالهم اللاتينية بالإنجليزية بلغة وطنية ، وليس الحال كذلك في اللغة العربية ، فإن الفرق بين لغة الكتابة ولغة التعليم عندنا ليس بالشئ للكثير وقد لا يكون أكثر من الفرق بين لغة كتاب الإنجليزية ولغة عامتهم . وإن استبدال اللغة العربية الفصحى بالعامية إذا أنقذنا من شر فإنه يوقعنا في شر أعظم منه ، لأن الناطقين باللغة العربية تختلف أقطارهم باختلاف الأصقاع . والفرق بين لغة مصر والشام ليس بأقل من الفرق بين الفصحى والعامية فاستبدالنا الفصحى بالعامية المصرية يحرم أبناء بر الشام وبلاد المغرب من فائدة ما نكتبه في تلك اللغة ، وهكذا لو استبدلنا باللغة العامية اللغة الشامية أو المغربية أو الجزائرية ، وإذا لم نخسر بذلك إلا الجامعة العربية لسكني بها خسارة . هذا فضلاً عن أن اللغة في كل آن وآن تتبع حالة عقول الناطقين بها ارتقاء وانحطاطاً ، فالغة العامة منحلطة بنسبة انحطاط أفسار الناطقين بها وليس لها أن تقوم مقام اللغة الفصحى ولا سيما العربية لأنها أرقى لغات العالم وفيها من أساليب التعبير ما تعجز لغة العامة عن القيام به وإن الجامعة العربية قائمة بالمحافظة على اللغة الفصحى إذ لولا القرآن الشريف والمحافظة عليه منذ صدر الإسلام وعودنا إليه في إصلاح ما تفسده الطبيعة من لغتنا لنشأت شمل الشعب العربي وأصبح كل قطر من الأقطار العربية مستقلاً عن الآخر لا يفهم لغته كتابة وتكلاماً كذلك فإن إغفال اللغة الفصحى يستوجب إغفال كل ما كتب فيها من العلوم على أنواعها منذ ألف وثلاثمائة سنة وهي خسارة لا تموز . ولما عاد ولسكوكس إلى الحديث عن العامية مرة أخرى بعد ربع قرن من دعوته الأولى على لسان سلامة موسى الذي أحياء مرة أخرى في الهلال (٨) تصدى له من أصحاب الأقلام أولئك المؤمنون بلغتهم قال ولسكوكس على لسان سلامة موسى : هذه اللغة التي نكتبها

ولا تشكلم بها فهو يرغب في أن نهجرها ونضود إلى لغتنا العامية فنؤلف فيها وندون بها آدابنا وعلومنا وقد أعار الملقون إلى مغالطة ويلسكوكس في الحديث عن لغة الكتابة ولغة الكلام من حيث إنها ظاهرة طبيعية في كل اللغات ، وإن كل بلد أوربي فيه اللغة وفيه اللهجات ، ولكن الجميع يستعملون الفصحى في الكتابة ، أما استعمال العامية أو اللهجة الخاصة فهو نادر وغير متفق مع طبيعة الأشياء .

٣

كانت محاولة سبيتا أن يوجد للعامية تراثاً أو أدباً ليدعى أنها لغة ، وقد عجز عن ذلك تماماً ولما كان (ولهم سبيتا) مديراً لدار الكتب المصرية فقد حاول أن يندمج في الأحياء المصرية ويدرس العامية ، وقد ألف نتيجة لذلك كتاب (قواعد اللغة العامية في مصر) عام ١٨٨١ . وقد أشار في كتابه إلى ما أسماه الخلاف الواسع بين لغة الحديث ولغة الكتابة . ودعا إلى الكتابة بلغة (إن لم تكن لغة الحديث الشائعة) فليست العربية الفصحى على كل حال وهي دعوة اللثة الوسطى التي حملها من بعد سلامة موسى وتوليقي الحكيم ولويس عوض وكان لهذا المستشرق موقف مزر في مؤتمر المستشرقين عام ١٩٠٥ حين حمل على القرآن واللغة العربية وواجهه الشيخ عبد العزيز جاوليش وفند أباطيله واضطر المؤتمر لحماية للمستشرق إلى شطب كلام كل منهما . وقد استهدف سبيتا أن يحمل للعامية تراثاً فقام بجمع ونشر العاميات من الاحاديث والفكاهات والكلمات وجعلها مقدمة لعمل من جاء بعده ، كما عمد إلى وضع حروف إنجليزية للعامية المصرية لأجل إحيائها ، وألف في صونها كتاباً ، كألف في أمثالها وقصصها العامية ، ونشر ذلك باللغتين الألمانية والفرنسية لترغيب أوربا في تنفيذ مشروع تعليم اللغة العامية بالحروف الأجنبية وجعلها لغة العلم والتعليم ، وقد لقيت الدعوة رواجاً فانتدب بعض أغنياء الإفرنج لذلك له مالا جماً ، ونشرت كراسة في الحث عليه وترغيب الأخذ بالسال ووزعت هذه الكراسة مع الجرائد اليومية الكبرى حتى المؤيد (٩) .

٤

وتعد محاولة القاضي ولمور من أقوى هذه المحاولات وأهمها وقد دعا إلى استعمال العامية بدلاً من العربية الفصحى وقد أطلق على كتابه اسم (لغة القاهرة) أصدره عام ١٩٠٣ ، وقد وضع للعامية القاهرية قواعد واقترح انخاضها لغة للعلم والأدب كما اقترح كتابتها بالحروف اللاتينية ؛ وبما قال ولمور : « العربية الآن مهملة كما كانت اللاتينية مهملة في أواخر القرون الوسطى ، ولو لم تنشط أمم أوربا لاستعمال لغاتها الخاصة لما تقدم العمران في أوربا » إلى أنأسف جداً إذا نسيت العربية الفصحى في هذه البلاد وأرى أنه يجب أنه تدرس في مدرسة جامعة مع غيرها من اللغات السامية كما تدرس اللغة الميتة . والظاهر أن شمس المعارف النافوية كادت تزايل ديار الشرق فقد أخبرني أستاذي منذ سنين كثيرة أن العلماء الكبار حقيقة صاروا يعدون على الأصابع « وقد جبهت ولمور ردود الكتاب وأفست سميته وكشفته عن زيف ما ادعاه فقالت المؤيد : إن مسألة اللغة العربية هي مسألة الدين الإسلامي بعينه ، فإذا فرط المسلمون في لغتهم الفصحى :

لغة القرآن والحديث والشريعة أضاعوا دينهم بأقرب مما يتقبله المرسلون المسيحيون منهم . وذكرت صحف أخرى القاضى ويلبور بأن ما حصل في اللغة اللاتينية لا يمكن حدوثه في اللغة العربية لاختلاف النسبة بين اللغتين ، فإنه لما قام ديكرت وخالف المادة التي جرى عليها علماء عصره في التأليف باللغة اللاتينية وجد لفته الفرنسية لغة صحيحة فصيحة فيها كثير من كتب الأدب ، ولكن ماذا يجد كاتب العامية اليوم إذا أراد التأليف بها : أمكفيه لغة الحمار والتجارة (وهما صحيفتان هزلتان) للتعبير عن أشرف عواطف القلب وأسمى خطرات الفكر . « لا خوف على لغتنا من ولور ومن أمثاله لأنهم لا يحاربون اللغة العربية بهذا الاقتراح ، وإنما يحاربون النواميس الطبيعية أيضاً . » وإن اللغة التي قتلت الآرامية واليونانية في سوريا وفلسطين واكتسحت لغة المصريين قبل الإسلام وانتشرت أوسع انتشاراً في أفريقيا ، والتي لا تزال تغلب حتى اليوم على أذات الهند في عهد الاحتلال الإنجليزي نفسه ، لم ي لغة نافذة كالسيف فلا تؤثر سطور كتاب إنجليزي فيها . » وقد حاول ولور في بحثه في عامية مدينة القاهرة أن يضع خطأ في القرائن يقوم على شبهة ليفتح به الطريق إلى مستشرق آخر ليأخذ به من بعد على أنه حقيقة ، فأشار إلى أن هناك عبارات وألفاظاً ترجع إلى أصول قديمة كالاصول الآرية والسامية والعبرية ، وقال : هذه اللغة يسمونها العامية لأنها لغة العامة والشعب وكل الناس ولا معنى لأن توجد لغة للكتابة ولغة أخرى للكلام ؛ وهذا هو الخيط الذي التقطه ويلسكوكس مرة أخرى من بعد حين تحدث عن اللغة البونية المدعاة وقالت الهلال في الرد على ويلبور : هم يشيرون علينا أن نتخذ العامية بدلاً من الفصحى في الكتابة فأى العامية يريدون أن نتخذ : لغة مصر أم لغة الشام أم لغة العراق أم لغة الحجاز أم اللين أم نجد أم المغرب فإن لكل من هذه البلاد لغة خاصة لا يفهمها عامة البلاد الأخرى فإن قالوا : ألفوا لغة تشترك بين هذه اللغات قلنا إن اللغة لا تتألف بالتواطؤ وإنما هي جسم ينمو نمواً طبيعياً على مقتضى ناموس الارتفاع ، وأسهل منه أن يبقى على اللغة للفصحى وهي أم لغاتنا العامية وأقرب إلى أمنا من لغة جديدة منقطعة من أفواه الأمم ، فإن قالوا : إن لكل أمة من هؤلاء لغتها فالسورى يكتب بلغة عامية الشام والمصرى بلغة عامية مصر كان ذلك رأى القائلين بالتحلل للعالم العربى وتشيت شمل الناطقين بالاضاد . زد على ذلك أن المسلمين لا يستعملون عن تعلم اللغة الفصحى لمطالعة القرآن والحديث .

•

كذلك برزت مؤلفات تحاول أن تجمع الأمثال العامية المصرية وسرعان ما تصدت مجلة المتكلم لهذه الدعوة فأزرتها وخطت معها خطوات واضحة : وقد دعت إلى ما أسمته باباً للنظر في أمر اللغة العامية ، وفيها إذا كان تفهيمها ممكنًا كما فعل اليونان باقتحام الرومية ، واعتمدوا عليها في كتاباتهم بدل اللغة اليونانية القديمة أو فيها إذا كان العود إلى اللغة المصرية أولى حتى نصبح لغة التكلم كما هي لغة الكتابة « بدأت المتكلم ذلك عام ١٨٨٢ وهو عام الاحتلال نفسه وعادت تقيم الحطة عام ١٨٩٢ في نفس اللحظات التي بدأ فيها ويلسكوكس دعوته ثم سارت الحركة في تطورها بعد ذلك والمهم هو إثارة الشكوك وخلق روح الحيرة حول مسكنة اللغة العربية واقتدارها وقد انطلقت هذه الدعوة الأجنبية إلى دراسة العاميات في العالم

الإسلامي كله حتى إذا مضى ربع قرن تقريباً وجدنا هذه الدراسات : دراسة عامية مصر : للدكتور نلفينو الإيطالي وسيانكوفسكى الروسى دراسة عامية مصر والعام وفلسطين : لفيليب وولف الاسمانى . دراسة عامية المغرب وتونس لبعض علماء فرنسا برئاسة أهدم (ماشويل) دراسة عامية الجزيرة وبين التهرين : لياس برازين الروسى دراسة عامية حلب : ليوريال الفرنسى : الكلمات الآرامية الدخيلة فى العربية : لفرانكل دراسة عامية الجزائر : هوكداس . وذلك بالإضافة إلى كتابات برنيه وكوش دى برسفال وسونسين وغيرهم (١٠) .

* * *

وقد اضطرت المقتطف بعد أن سارت هذه الحركة طويلاً أن تتحجر منها وأن تتحفظ فى موقفها حتى يقول يعقوب صروف : إن ضبط اللغة المحكية جاء بعد أوانه وإن أرباب الصحف هم أحرص الناس على اللغة العربية واستشهد برسالة أمين فداى — إلى مؤتمر اللغات الشرقية فى بلاد أسوج التى أشار إليها إلى أن اللهجات العامية العربية لا يسهل تنقيحها والاعتماد عليها لتبانيها فى مصر والشام وبلاد المغرب ورغم هذا فإن محاولات المستشرقين لم تتوقف بل تتابعت فرأينا ما أشير إليه من أن الأستاذ فلكس الأمريكى ما زال دائماً على نشر الرسالة أسماها (أجرومية مصرى مكتوبة (بل لسان المصرى ومعمها أمثلة) ومنها ما أشارت إليه الهلال من مشروع كتابة العامية المصرية بالحروف الإنجليكية ، وقالت الهلال إنه مشروع غير طبيعى إذ لا يعقل أن من يتكلم لغة شهيرة ذات حروف منتشرة اقتبسها عنها عشرات الأمم العظمى يترك حروفها هذه ليكتب بحروف غريبة . إن ما يلقه أصحاب هذا السبيل إنما هو ذاهب سدى ولقد كانت الصحف الأجنبية فى مصر تؤازر هذه الخطوات وكانت أمثال جريدة الإيجيشيان غاربت وغيرها توالى اهتمامها بهذه الصيحات التريبية وتفرضها وتدخلها إلى الأمام من مثال ذلك ما تقول الهلال : عثرنا على رسالة نفرتها الإيجيشيان غاربت الإنجليكية على لسان كاتب يقبى رأى القائلين بالحفاظ على اللغة الفصحى ، ويظهر منها ومن أمثالها أن المدة فى برهانهم على وجوب استبدال الفصحى بالعامية أن بقاء الأولى (العربية) حاجز حصين بين العلم وقراءة العربية وأن التمدن لا ينتشر إلا إذا كتبوا بالعامية (١١) .

الفصل الرابع

الاستشراق ومقاومته للفصحى

١

كانت الحفريات التى قام بها ويلسكو وكس وويلمور وسبيتا وجردن وغيرهم مقدمات لخطط الاستشراق بالنسبة للغة العربية التى لم يلبث أن ظهر واضحاً على أيدي جماعة المستشرقين فى العالم كله والذى مكشفت صريحاً فى الدعوات التى دعا إليها لويس ماسيليون وكولان وبروكلمان . وإسرائيل ولنسون والى انقطعت مصر والشام من ناحية والمغرب العربى كله من ناحية أخرى وقد كانت هذه الخطوة تستهدف أمرين :

إعلاء شأن اللغة العربية وعقد المقارنات بينها وبين اللغة العربية بينها لغة مئة منذ ألفي عام وذلك عن طريق إعادة دراسة ما أطلق عليه اللغات السامية والأمر الأخطر هو إعداد هؤلاء النفر الذين حملوا لواء الخصومة والحرب للغة العربية تحت أسماء براقة زاهية أهمها الإصلاح والتحرير وتيسير النحو ودراسة اللهجات، وقد جمعت باقة من أخطر الدعاة في مقدمتهم طه حسين ولطفي السيد وقاسم أمين وسلامة موسى والخورى غصن ولويس عوض وأمين الخولى ومحمود تيمور وعبد العزيز فهمى وقد أتيح لعدد من هؤلاء الالتحاق بالجامع اللغوية وبشوا سمومهم في أبحاثها ومكن لهم للشرفون عليها باسم علم اللغة وعلم اللغات المقارن وعلم اللهجات . وقد تبين أن وراء هذا الخطوة حملة جبارة تفريرية وهدف من أهداف الصهيونية العالمية ومن الوجهة التاريخية البعثة . نجد محاضرة لويس ماسينيون الشهيرة عام ١٩٣١ في بيروت للدعوة إلى العامية وإلى كتابة هذه العامية بالحروف اللاتينية وكان قد ألفها قبل ذلك في جمع من شباب العرب في باريس عام ١٩٢٩ ، هذه المحاضرة هي مفتاح الطريق وقد كشف الدكتور زكى مبارك وهو في باريس في ذلك الوقت هذه الدعوة وكتب عنها في صحف مصر مبيناً خطرها وأثرها ، وكان بما قال : هناك غاية خفية هي الباعث على خدمات المستشرقين للغة العربية ، تلك الغاية معروفة أيضاً من يفهمون من أهل الشرق فليس بغريب إذن أن نقول إن اهتمام المستشرقين باللغة العربية كان يراد به التهديد للحملات الاستعمارية . لقد كان للمستشرقين الألمان عناية فائقة باللغة العربية قبل الحرب يقصد (الحرب العالمية الأولى) وكانت للألمان مطامع بعيدة في الشعوب الشرقية فكانوا لذلك يستمدون لفهم الشرق الإسلامى من جميع نواحيه وقد قلت عناية الألمان بدراسة العلوم الإسلامية بعد الحرب بعد أن صرفوا أبصارهم عن الشرق ، وجاء دور فرنسا فهي اليوم الدولة التي تبنى أكثر عن غيرها بالدراسات العربية ، ففرنسا لها في الوقت الراهن مستعمرات عربية ، وهي تريد أن تدرك أسرار الأمم التي تحكمها وذلك لا يتم بغير درس اللغة العربية والعلوم الإسلامية ، غير أن الفرنسيين يريدون أن يختصروا الطريق فهم يريدون أن يستريحوا من اللغة العربية ومن الإسلام ، وسبيلهم إلى ذلك أن يقتنوا بعض الاندال من أهل الشرق بأن اللغة العربية أصبحت في عداد اللغات الميتة وأن الإسلام لا يصبح أن يكون أساساً لمدينة جديدة ، وأنه لا يليق بالرجل المعصرى أن يكون متديناً لأن الديانات لم تكن إلا لهذاية الرعاع . ومن الحزن أن هذه الدعايات يقوم بها رجال كنا نظنهم من أهل المروءة والشرف ، فإن أفهم أن يكون الرجل من طلاب الملك والفتح والسيطرة ولكن لا أفهم كيف يتفق لرجل قضى خمسين عاماً في التعرف إلى اللغة العربية والإسلامية أن يزعم أن لغة العرب لا تستطيع وعى العلوم الحديثة . وهم يقولون بذلك حرصاً على منفعة أتباعهم في المستعمرات الفرنسية فيما يزعمون ، ولكن الغرض المشهور هو القضاء على التقاليد العربية والإسلامية ليخضعوا الجوع للغة المستعمرين الأبرار ولقد وقف ماسيليون يخطب في بيروت وكان همه أن يثبت سموه في الشباب السوري فزعم لهم أن كرامة اللغة العربية توجب أن تنفتح إلى لغات عديدة كاتفرعت اللغة اللاتينية ، فإسعاد الشرق العربى عندما تصبح اللغة العربية إلى ما صارت إليه اللغة اللاتينية . فقد ماتت لغة الرومان إلى حيث لا رجعة : وقال هذا المستشرق في محاضرة له في السكوليج دى فرانس : إنه لا حياة للغة العربية إلا إن كتبت بحروف لاتينية ولم يبق إلا أن القوم يريدون أن ينحدر العرب إلى مثل ما انحدر إليه الترك ليضيع جزء منهم من شخصية اللغة العربية وليسهل قطع ما بيننا وبين أسلافنا من الأواصر الأدينية والروحية وهنا مستشرق قوى

جداً في اللغة العربية ويمدحها ولكنه يرمى إلى قتلها في المستعمرات الفرنسية ، وسيببه إلى ذلك أن يزعم أن اللغة العربية ترجع إلى اثنتين : للغة الفصحى وهي لغة الكتب العلمية والصحف وفي رأيه أن هذه اللغة ميتة لأن الناس لا يتكلمونها في محاوراتهم اليومية ، واللغة الثانية هي لغة التخاطب ، وهي لغة حية ولكن للناس لا يحترمونها بدليل أنهم لا يودعونها ذخائر أفكارهم ويرى ذلك المستشرق هجر اللغة الفصيحة مرة واحدة لأنها غير متصلة بأذواق الناس ، أما العامة فينبغي أن تترك للهمج لأنها لغة فقيرة . ونحن من جانبنا ننظر في حزن إلى أن طينان أولئك الباحثين لن يدوم لفرنسا هذا النفوذ الذي ممكن لها من زلزلة قواعد الإسلام في بلاد المغرب ولن تواتها الظروف على متابعة الكيد للغة العربية ، وما ربك بنافل عما يعمل الظالمون ، وبإليت قومي يملون قيمة ما يملكون من نصر لهذه اللغة الكريمة ، ففي فرنسا عناية كبرى باللغة العربية فهي تريد أن تدرك أسرار الأمم التي تحسكها وذلك لا يتم إلا بدراسة اللغة العربية والعلوم الإسلامية (١٢) . « إن المثقفين المصريين يملون كيف نبتت فكرة تفجيع العامة في مصر ، وكيف كان دعايتها مسيرين بنزعات سرية خطيرة ، وكيف عمل للبشرون على بثها في مختلف الطبقات لتصبح مصر غريبة عن الأمم العربية وليصبح في الشرق مثات من اللغات والقوميات ليسهل ابتلاعه وهضمه بلا مدقة ولا عناء » .

٢

وإذا كان الاستشراق عدو للغة العربية أساساً لما يرتبط من هدف باستبقاء النفوذ الاستعماري فإن المستشرقين من ناحية أخرى يعجزون عن فهم البيان العربي وهم يحفظون في فهم البلاغة العربية . تقول المكتورة بنت الشاطئ : إن اللغة العربية بالنسبة للمستشرقين لغة أجنبية عنهم ، ومها أنفوها وأجادوا تعلمها فهم يعجزون عن تذوق بعض أساليبها ويحول تركيبهم الإجتماعي وتكوينهم الحضاري دون النفاذ إلى ما وراء الكلمات والحروف من شفاية وحسن وأسرار مبثوثة ، وهذا أوقع بعضهم في أخطاء دفنتهم إلى إصدار أحكام معجرفة سجلوها ظلماً على بعض مفاهيم الإسلام فادعى بليب فونداس أن الأموال عند السلم من أصل شيطان نجس استناداً على الآية الكريمة [خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها] وادعى آخرون أن الحكم الذي الأسس كان ينظر إلى المسكوبين الأعاجم كقطيع من النعم ويستلبط هذا الاكتشاف من فهم لمعنى الرأى والرعية وأن بعضهم ينظر إلى الأجواء العربية التاريخ من خلال أنفسهم وطبيعتهم الخاصة ونسوا أن هناك فروقاً أساسية بين الجو التاريخي الذي يدرسونه والجو الحضاري الذي يعيشون فيه وإن كثيراً من المستشرقين كانوا مدفوعين بالطابع الذي بل إن الاستشراق بدأ تاريخه بالرهبان الذين قصدوا الأندلس وتعلموا في مدارسها وترجموا القرآن » .

٣

وإذا كان المستشرقون يمدحون العربية من حيث هي دين ومن حيث هي معارضة لنفوذ الاستعمار فإنهم وجهوا إليها الحرب بأسلوب دقيق هو أسلوب البحث الذي يحمل طابعاً علمياً برالاً ويحاول أن يخضع اللغة العربية لما خضعت له اللغات المختلفة غاضين الطرف عن الفارق العميق والواسع والبعد المدى الذي يحكم

اللغة العربية ولا يحكم لغات العالم كله وهو القرآن . وتركت مدارسهم في عدة كلمات ردها رجالهم ثم جاء أتباعهم من كتاب العرب فأعادوا ترديدها وما يزالون : اللغة ملك لنا ونحن أصحاب التصرف فيها وليس رجال الدين — لماذا يوجد في اللغة العربية لغة كلام ولغة كتابة . إحلال السامية للتعبير عن مشاعر الشعب اللغة العربية غير علمية ، وصعبة التعليم وعلاجها استبدال الخط العربي باللاتيني وقد ظلت هذه الدعوات تطرح في أفق الأدب العربي والفكر الإسلامي منذ اليوم الأول حين حمل دعوتها ويلكوكس وولور وسبيتا في مصر وكولان في الجزائر وماسيليون في دمشق ، وجاء الكتاب الاتباع من العرب فدعوا إليها وحملوها إلى الجامعات والمدارس ومجامع اللغة وهذه الدعاوى كلها مردود عليها وزائلة وسطحية وانفعالية وليست لها وجهة نفسية إلا الحقد على اللغة العربية وليس لها هدف إلا القضاء على الجامعة التي تربط أمة القرآن بالقرآن لتحقيق رسالة كرومر ومن جاء معه من المستعمرين العتاة الذين عرفوا أن اللغة العربية هي حجر الزاوية في وحدة هذه الأمة وكيانها كلها ونحن نعرف أن حركة الاستشراق بدأت في القرن الثاني عشر من أسبانيا بترجمة القرآن إلى اللاتينية تمهيداً للتشكيك في صحته وانطلقت إلى جامعات روما واكسفورد وبوليس وبولونيا أعوام ١٣٠٠ م وما بعدها لدراسة العربية وعلوم المشرقيات لهدف واضح : لترجمة القرآن والتشكيك فيه ، لإيجاد الشبهات حول اللغة العربية ، للتبشير لمضاهاة اللغة العربية بالعبرية القديمة التي ماتت منذ ألفي عام ومحاولة إحيائها وقد أمكن في هذه المرحلة سرقة ألوف المخطوطات من العالم الإسلامي ونقلها إلى الجامعات ودور الكتب ودراستها والتحكم في تقديمها للعرب والمسلمين مرة أخرى خلال عخطط استشراقي قروبي خطير ثم تدخل اليهود في الاستشراق فبدأت خطة جديدة هي علم اللغات المقارن الذي يقول في أول مادة فيه : إنه لا يعرف امتيازاً ولا فضلاً للغة على أخرى أو للهجة على أخرى أو للهجة على لغة وأن اللغة لا تختلف عن اللهجة إلا من ناحية مستوى الاستخدام ومن ثم بدأت تلك الحملة الضخمة المشبوهة لدراسة اللغات السامية في صورها المختلفة : المدونة والمنطوقة وكان الحرص الشديد على دراسة اللهجات العربية ونقوشها القديمة وذلك تحت اسم تطور اللغات السامية وعلاقة كل واحد منها بالآخرى ، ومن هذه الحيلة وجد الدكتور طه تلك المادة الزائفة التي اعتمد عليها في كتابه (في الشعر الجاهلي وفي الأدب الجاهلي) لرمي اللغة العربية بالانتقاص ومحاولة طرح مفاهيم تلمودية يهودية في أفق الفكر الإسلامي ، وقد بدا أن جميع الذين اعتنوا في هذا المجال لم يكونوا على قدر وافر أو دراسة عميقة للغة ولكنهم كانوا من أتباع الاستشراق ومن ذلك إلياس بقطر باريس ١٨٢٠ — فارس الشدياق ١٨٠٥ — ميخائيل صباغ — ستر اسبورغ وبدا ذلك الاتجاه إلى ما يسمى بمعجم السامية المصرية (لاندبرج) وجاءت دراسات اللهجات العربية الجنوبية ولهجات البدو وحضرموت وظفار وعمان والقصص الشعبي والأمثال والحكايات كأجرت دراسة لهجات السنغال وموريتانيا وجاء إهداء ويلكوكس بأن هناك لغة أفريقيا قبل الإسلام ، وإدعاؤه أن اللهجات العربية الحديثة هي امتداد للبونية وهدف كل هذه الدعوات تخفيض روح التقدير والإعزاز للفصحى وتوطئة الأقدام والأذهان السامية تمهيداً لإصلاحها في مخطط طويل المدى حتى يتقطع المسلمون والعرب في مقدمتهم عن رابطتهم بالفصحى أي رابطتهم بالقرآن ، ومهما قيل إن من هدف الباحثين هو دراسة العاميات لتمكين رجال الاستعمار العاملين في هذه البلاد من فهم لهجات الكلام لاستعمالها فإن الأمر يبدو في صورته الواسعة الملحة العميقة المشكورة أكبر من هذا بكثير

ولم يتوقف هذا العمل بالرغم من فساد وبالرغم من كشف زيفه ، بل ما يزال أصحابه يصرون عليه ويحسدونه مرة بعد أخرى ، فقد أشار صلاح البكري أنه ذهب إلى حضرموت عام ١٩٣٧ وقابل بها الدكتور سرجنت أحد أساتذة معهد الدراسات الشرقية بجامعة لندن جاء يحمل رياح السموم اللاخفة ويكافح المتاعب في الصحارى والقفار يجمع الأمثال العامية وفي ١٩٥٠ قابل المستشرق الهولندي الدكتور مانسج وقد بدأ جولة طويلة لجمع الأمثال العامية واللهجات المختلفة في البوادي وتسجيلها (١٣) وبالجملة فإن علاقات الاستشراق باللغة تكشف عن غيبات ضخمة وعداء كبير .

٥

ويمكن تقديم مثال واحد في هذا السبيل كنموذج لهذا العمل الخطير الذى يقوم به الاستشراق ذلك هو بروكلمان في كتابه (وحدة اللغات السامية) وهو عمل يستهدف خدمة اليهود التلمودية الصهيونية على نحو خطير من خلال دراسة عامة لجميع اللغات السامية وبركلمان من رجال هذا العلم الخطير : علم اللغة المقارن ؛ هذا العلم الذى استهدف أساساً إحياء اللغة العبرية القديمة وقد اصطنع اليهود لذلك من قبل بروكلمان كثيراً في مقدمتهم نولدكه ، وراتوريوس ، وهاويت ، وتسمرن لندنبيرغ وحيزنبوس وقد قدم هؤلاء أبحاثاً في اللغة العبرية ومماجم للمهد القديم كاسجل بعضهم المفردات المقابلة في اللغات السامية أما بروكلمان فقد أولى اهتمامه للعبرية الإسرائيلية التى وصلت من المهد القديم بأقسامه المختلفة ، ويرجع أقدم أقسامه إلى مرحلة دخول قبيلة إسرائيل أرض فلسطين كاعمل على تدوين سفر سيراخ بالعبرية وهو أول من أثار تلك الشبهة الزائفة التى اعتمد عليها الاستشراق والتبشير وهى الإدعاء بقسمة اللغة العبرية إلى جنوبية وشمالية (١٤) وقد عرض لهذه الشبهة كثيرون في مقدمتهم العلامة دروزة في كتابه عن الأنساب العبرية .

المراجع

- (١) دكتور محمد إسماعيل الندوى : مجلة الثقافة سنة ١٩٦٥
- (٢) الأهرام ١٢/٣١/١٩٣٥ .
- (٣) الأهرام ، ٢٩ أغسطس ١٩٢٣ .
- (٤) الأهرام ، ٦ سبتمبر ١٩٣٣ .
- (٥) نعيم قداح ، المعلم العربى (مارس ١٩٦١) .
- (٦) مجلة الأزهر ، ١٩٦٠ .
- (٧) أنشأ المجلة الدكتور حسن رفقي وإبراهيم مصطفى عام ١٨٨٦ وتنازلا لويلسكوكس عنها في أول يناير ١٨٩٣ واشترك معه الشيخ أحمد الأزهرى .
- (٨) هلال يوليو ١٩٢٦
- (٩) للشار ، م ٦٥٥ .
- (١٠) إحصاء الهلال ، م ٢٥٥ ص ٢٨٠ .
- (١١) فبراير ١٩٠٧ .
- (١٢) جريدة المساء : ٢٨-٢٩ ، ١٩٣١ .
- (١٣) قافلة الزيت ، رجب ١٣٧٨ .
- (١٤) مجلة الكتاب العربى ، أبريل ١٩٦٩ .

الباب الثاني

محاولات هدم قيمها ومفاهيمها

(أولاً) بدعة إصلاح اللغة (ثانياً) اللغة والتعليم
(ثالثاً) الشبهات المثارة حول أصالة اللغة العربية (رابعاً) أعداء الفصحى
(خامساً) الرد على أعداء الفصحى وتزييف دعوام

الفصل الأول

بدعة إصلاح اللغة

١

كانت المرحلة الطبيعية بعد التهيد الذي قام به رجال الاستعمار بما ضمنوه تقاديرهم الرسمية أو قدمه رجاله ممن ليست لهم صفة استعمارية واضحة أمثال ويلكوكس وسييتا وويلمور وما نظمه المستشرقون من مخططات وما قدمه الصهيونيون من دراسات باسم علم اللغات المقارن ، مقدمة خطوة لها طابع عربي وبأسماء عربية ، باسم الحفاظ على اللغة والفسيرة عليها والدفاع عنها والرغبة في إعدادها لتسكون أهلاً لنقل مصطلحات الحضارة والعلوم ومن هنا بدأت موجة عاصفة من الأبحاث في هذا الصدد باسم الاستفتاءات والتساؤلات : هل اللغة العربية كذا ، هل هي كذا ، ضيقة ، عاجزة ، قادرة ، وحفت بذلك المقتطف والحلال واشترك فيها العشرات وكانت هذه بمثابة الطليعة للتقدمة التي تدق أبواب الحرب ، ثم كانت مقالات لطفي السيد وقاسم أمين باسم التصير وإصلاح النحو ثم جاءت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى تحمل معها أسماء سلامة موسى والنجدي ومارون غصن في المقدمة ثم لم يلبث صاحب اسم ضخم من مثل «عبد العزيز فهمي باشا» أن تقدم للمصباح اللغوي في مصر بمشروع كتابة العربية بالحروف اللاتينية ثم توالى الخطوات في صورة دراسات علمية وجامعية وفي مقدمتها ما كتبه أنيس فريجة وإبراهيم أنيس وسعيد عقل وغيرهم كثيرون .

٢

استهل هذه الدعوة ونقلها من أن تكون حركة استشرافية واضحة الدلالة يفهم الناس هدفها في بساطة ويسر ، إلى أن تكون مفهوماً مرتبطاً بالوطنية والسياسة والمجتمع المصري والبلاد العربية : أستاذ الجليل والرجل الذي رأس مجمع اللغة العربية أكثر من ثلاثين عاماً : أحمد لطفي السيد بدأ بذلك بتقالات في جريدة الجريدة عام ١٩١٣ (نشرت من ١٦ أبريل إلى ٤ مايو) وجمعت في كتاب المنتخبات الجزء الثاني

وكانت تحمل شعار : تمصير اللغة ، وهو شعار امتشقر في هذه الفترة وامتد في داخل دعوة المصرية التي بدأها أستاذ الجيل ، واستطاعت أن تستوعب كثيراً من الدعوات : تمصير القانون (أى إخراجها عن الشريعة الإسلامية) تمصير الأدب (أى قطع علاقته بالأمة العربية وبالفكر الإسلامى) . تمصير اللغة (أى فصلها عن اللغة العربية) . ولقد كانت دعوة لطفى السيد ماكرة وليثيمة ، فقد أخفاها تحت ستار اللقاء بين الفصحى ولغة السكالم ، وفي خلال ذلك أثار الشبهات المتعددة ووصل إلى غرضه كاملاً . فقال عن الإعراب إنه ليس من أصول اللغة بل هو أمر عرض لها بعد الإسلام خشية التحريف في أواخر الكلمات ومدح العامية وقال إنها لا ينقصها إلا أداة التعريب واستطاع لطفى السيد المصرى العربى المسلم أن يصل إلى النفوس بالزيف بما لم يستطع أن يصل إليه ويلسكوكس وسييتا وولور . ولكن دعوة لطفى السيد لم تمر دون عقاب فقد تصدى له صاحب [تحت راية القرآن] : مصطفى صادق الرافعى يقول مؤلف كتاب المارك الأدبية : لقد كانت مداخل البحث عن لطفى السيد بارعة دقيقة فهو لم يفاجئ القارىء في الوقت المبكر بالحلمة على اللغة العربية أو الدعوة إلى ترك الكتابة بها إلى العامية وإنما تسلسل إلى ذلك بطريقة فيها كثير من اللدائرة . وقد وقف عبد الرحمن البرقوقي ومصطفى صادق الرافعى لهذه الدعوة موقفاً حاسماً حملاً فيه لواء الاتهام مؤمنين بأن القضاء على اللغة قضاء على مقدسات الفكر العربى الإسلامى .

٣

لقد ابتكر أحمد لطفى السيد جرياً على طريقة التيار التغريبى الإقليمى الذى كان يحمل لواء في حضارة النفوذ الاستعمارى : بين حزب الأمة وكرومر اسم : تمصير اللغة . يقول الرافعى : نريد بهذا التمهيد ما ذهب إليه أو هام قوم من الفضلاء يرون أن تكون هذه اللغة التى استحققتوا عليها مصيرية ، بعد أن كانت مصرية وأن تطرد لهم مع النيل بعدد الترع وعدد القرى حتى ترسل الكلمة من السكالم فلا يجملها في مصر جاهل ، ويصدر الكتاب من السكتب فيجربى في أنهام القوم على طريقة واحدة ويأخذ منهم مأخذاً معروفاً غير متباعد بعضه مع بعض ولا ملتو على فئة دون فئة . ومن ثم زين لهم الرأى أنه لا يبقى في هذا الحجم الغفير من علمائنا وكتابنا وأدبائنا من لا يعرف أين يضع يده من ألفاظ اللغة ومستحدثاتها حتى إذا هو كتب أو مصر عن لغة أجنبية ، ولا يقول عرب فإن هذه بالطبع غير ما نحن فيه — بل يأخذ من تحت كل لسان ويلقف عن كل شقة ولا يبعد في التناول إلى مضطرب واسع ولا يمسى حيث يمسى إلا مخففاً عن هذه القواعد وتلك الضوابط العربية إذ تنهون يومئذ المدوتان : هذه العامية وهذه الفصحى ، وتصلحان بينهما صلحاً إذ لا ترفع إحداها في وجه الأخرى قلماً ولا لساناً وطى أن تبيح كتابهما للثانية حرية الانتفاع بما يشبه التجارة إلا في المواد المضرة التى يعبر عنها دعاة السياسة اللغوية بالألفاظ العامية المبتذلة والألفاظ العربية النورية — ثم على أن لا تحمل إحداها ما تحكت الأخرى مما سوى ذلك فتستمر العامية على ما هى وتذهب الفصحى على وجهها . إنما تلك آراء كان يتعلق بها بعض قتياننا إفراطاً في الحمية ومباينة في الحفيظة لمصر وأملنا ما يكبر في صدورهم على ما ترى من تهاقها وضعف تمصيرها . فكان ذلك عذر العقلاء إذا مروا بها لماماً وتروحوا بالأعراض عنها سلاماً حتى تناولها الأستاذ مدير الجريدة لحذفها وسواها وأخرج

منها طائفة من الراى تصلح أن تسمى عند المعارضة رأياً فقال بالإصلاح بين العامية والفصحى على طريقة تجعل هذه تفتقر تلك . وتحيلها إليها ، نفسى أن يأتى يوم لا تكون العامية فيه شيئاً مذكوراً . إن جعل هذا الراى . ومستجمعه أن الأستاذ يرى (أخذ أسماء المتحدثات من اللغة اليومية) وإمرارها على الأوراق العربية بقدر الإمكان فإن لم يكن لها لغة أسماء فمن معاجم اللغة وكتب العلم ، إن هذه عنده دون اللغة اليومية فإن لم يصب ذلك في هذه أيضاً وضع لها الواضع ما شاء ، وإن استعمال مفردات اللغة وتراكيبها إحياء للغة الكلام وإلباسها لباس الفصاحة . هذا هو جعل رأى الأستاذ ، فإن طال عليك ذلك السر وبرمت به جملة فإن لك أن تدمجه في كلمتين : ذلك أن الأستاذ يرى تصغير اللغة لأننا إذا تابعناه فإنما نلمس كل ما أشار إليه من العامية المصرية وحدها ، ونعطى هذه العامية سمة أنفسنا وبذل أفلامنا فتلبسها الفصحى ونخلط منهما عملاً صالحاً وآخر سيئاً ، ولعل هذا الراى أن يشيع من ناحيتنا ، ويطمئن في كل أمة عربية فتأخذ مأخذها في عاميتها ، وتزجج إلى ما تذهب إليه ، فإذا أمكن أن يتفن ذلك وأن تتوافى عليه الأمم ، كان لعمري أشجع في فناء العربية وجد عليها شؤم هذا الراى ما لم يجد تألب الأعداء لو استأصلوا أهلها وبلغ منها ما لا يبلغه الفاتحون ولو ملكوا تلك الأرض كلها . ثم نحن نتسامح في استعمال المفردات والتراكيب العامية ، وسينقاد لذلك من بعدم إلى أجيال بعيدة يترأخى بعضها عن بعض فيوشك أن يأتى يوم تكون فيه تلك اللغة الفصحى ضرباً من اللغات الأثرية من كتابها الكريم ، لأننا لا ننظر في أن نرخص من الآن من كلمات معدودة صدرت بها (قرارات الأمة) أن لا تزال على وجه الدهر عامية ، ولكننا ننظر إلى الأصل في قاعدة التسامح والترخيص ، فإذا ثبتناه وأخذ به غيرنا ولم يكن عندنا لذلك تكبير في أخذ الشيء القليل ثم ينتهى بالتسامح في كل شيء . (ونحن لا نفهم كيف يكون إحياء العربية استعمال العامية وكيف نرضى لغة القرآن التي تأبى إلا أن تنقيد بها الملهجات العامية التي تأبى أن تنقيد بشيء وإذا حاولنا مذهب الإصلاح العامى فليت شعري أى لهجة نأخذ وأى لهجة في مصر هي غير مصرية فنلبذها نحن لا نمارى في وجوب الإصلاح اللغوى ووجوب أن يكون اللغة في هذه النهضة مجمع يحوطها ويضع لها ولوعلى الاتوال كصلحة السكس والرش ولا نقول إن هذه اللغة كاملة في مفرداتها إنه لا يقتضينا من اللغة شيء وهو على ما هي من إحكام الأوضاع والتراكيب والاتساع للمفردات ، ولو أقبلت كأعناق السيل ، ولكن يقتضى هذه اللغة رجال يعملون ويحسنون إذا عملوا على أنه إن يكن في رأى التمييز خير فليس يقوم خيره بشؤمه ، وهب أن أمراً من ذلك كائن ، وأنا أجريننا التراكيب العامية في الفصحى ، وأقمنا مفردات القوم في اللغة ، ومكنا للامة على ما يتوهمون من مقاليد الكلام وأتبعناه مقاديرهم ، فما أجدها ذلك عنهم وماذا يرد على الأمم لا سبيل لتصغير العربية واعتبار هذه المصرية أصلاً لغوياً محملاً عليه إلا بتصغير الدين الإسلامى الذى يقوم على هذه العربية ، فإن بعض ذلك سبب طبيعى إلى بعضه ، فمن كشف لنا عن الوجه الذى يكون به الدين مصرىاً وطنياً وبصرنا بأسباب ذلك ونتائجها قلنا له أخطأنا وأصب « وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة » .

٤

وعلى طريق بدعة إصلاح اللغة ، وتصغير اللغة ، جرت الأبحاث في اللغظف والحلال والصحف اليومية

وعارك فيها كثيرون من مصر والشام ، وكان لقوم من الشام جرأة عجبية لأنهم لا يرون في اللغة إلا أنها أداة وأنها ملك لهم ومن حقهم أن يحروا فيها مشروط الجراح ، وكان أجراً للقوم على هذه الدعوة : أولئك المهجريون أصحاب الغرالب . لقد كانت كلمة الإصلاح هي كلمة السر لكل من يريد أن يدخل المركب وهي الرابطة التي حملها سلامة موسى ومحمود تيمور ، وقاسم أمين ، والنجدي مارون غصن ، ظناً أنها ستؤدي لا يكشف الغايات والثواب والآهواء . ولقد تحول هذا المصطلح من بعد فأطلق عليه اسم : « تطوير اللغة » ، وفي كل مرحلة من هذه المراحل كانت تملأ نبرة الدافع عن اللغة العربية وهي نبرة زائفة مكشوفة ولقد تعدد توقيع الأعلام على مصطلح واحد هو القول بأن اللغة لخدمتنا وللسنا لخدمتها (سلامة موسى) لي نفق ولستم افتسكم (جبران خليل جبران) اللغة ملك للأمة وليست ملكاً لرجال الدين (طه حسين) وهكذا توالت الصيحات التي تريد أن تثبت في نفوس الناس وفي عقولهم : حق هؤلاء في تغيير اللغة وزوال صفة الثبات عن العربية ، والفصل بينها وبين القرآن ومقارنتها باللغة اللاتينية البائدة كذلك جرى هذا المجرى المتحدثون عن تمصير اللغة وتمالت أصواتهم في الدعوة إلى لغة منفصلة عن العربية : « أي جعلها لغة مصرية خالصة توضع لها أسسها وقوانينها ، وعلى هذه الأسس يسير تطورها » ، إذ قد يكون هذا التمصير ما يسهل على مصر الاستفادة من بعض المقول من اللغة العامية من أساليب ومصطلحات غير عربية « (١) » .

* * *

كذلك وجدنا المهجرين يملنون اختصار اللغة العربية وتغليب الأسلوب التوراتي عليها على النحو الذي كان يكتب به جبران ونعيمي ، والريحاني وقد واجه الرافعي هذه الحملة أيضاً وكشف عن زيفها فقال : « إنك لو اجدت في أهل ١٩٢٣ من يقول في هذه اللغة : لك مذهبك ولي مذهبي ، ولك افتك ولي افقي فحق كنت يا فقي صاحب اللغة وواضعها ومنزل أصولها ومخرج فروعها وضابط قواعدها ومطلق شواذها من من مسلم لك بهذا حق يسلم لك حق التصرف (كما تصرف المالك في ملكه) وحق يكون لك من هذا حق لإيجاد ما تسميه أنت مذهبك ولغتك . لاهون عليك أن تولد ولادة جديدة فيكون لك عمر جديد بتبدى فيه الأدب على حقه من قوة التحصيل وتستأنف دراسة اللغة بما يحملك شيئاً فيها - من أن تلد مذهباً جديداً أو تبدع لغة تسميها لغتك ، فإنك عمر واحد في عصر واحد بين ملايين من الأعمام في عصور متطاولة ، وإن ما تحدته على خطأ لا يبق على أنه صواب ولا يبقى أبداً إلا كما تبقى اللغة على أنها لغة فلا يقاس عليها أمر الصحيح ، ولا يحكم بها فيمن لم يقبل » .

٥

واجه للكثيرون هذه الحملة المأكورة على اللغة العربية تحت اسم بدعة إصلاح اللغة ، ومن ذلك ما كتبه الدكتور على المناني تحت عنوان : هل اللغة العربية في حاجة إلى الإصلاح : السؤال خادع بسوء النية قال : إصلاح اللغة ، يتناولها في طريقة كتابتها وفي تكوين ألفاظها ووصفها والتواضع عليها وفي تكيف تركيبها وتنوع أساليبها وفي العقلية المدونة لها [١] أما الإصلاح في الألفاظ والتراكيب والأساليب فإنما

يكون بتغيير قواعد أبنيتهما (الصرف) وتحويل ضوابط إعرابها والأحوال العارضة على الألفاظ باختلاف الوضع في الجملة (النحو) وتبديل الوضع اللفظي في المفرد والمركب من حيث الحقيقة والمجاز والاستمارة والكنائية (البيان) وتغيير وإمال ضوابط الفصاحة والبلاغة (المعاني) والتفنن الجديد في التلسيق اللفظي في المفردات والجل (البديع) [٢] وإصلاح العقلية المدونة بالفعل في اللغة لوصح وأمكن إبرازه إلى حيز الوجود أن نستأصل منها كل هذه العقلية أو ناحية بعينها منها أو جعله نواح مجتمعة جديدة ، ويدعى بأن هذا الذي فرض فرضاً على العقلية المدونة ووضع وضماً مكان ما استؤصل منها وهو العقلية التاريخية المدونة بهذه اللغة منذ بدء نشأتها إلى آخر عهد الإصلاح . [٣] إصلاح قواعد الصرف : إن إصلاح اللغة العربية في تكوين ألفاظها إنما هو التغيير في صيغ أبنيتهما المتنوعة للصعبة كاختزال عدد المشتقات وتبسيط أنواعها بمسدم تنوع الصيغ وتمدها وكثليل أوزان الجامد وإلغاء ضوابط الإعلال والإبدال ، وإجراء الألفاظ في صورة بسيطة لا تؤثر فيها أنواع الإعلال وضروب الإبدال وكاختزال علامة النسب في صورها العديدة إلى حرف واحد يلحق الكلمة مع الاحتفاظ بصورتها الأصلية . ومنه هذا وغيره وإن كان في الواقع يمد انتقالاً من الصعب إلى السهل . أننا نهدم علم الصرف من أساسه وننسخه نسخاً تاماً لتمدد قواعده وتنوع ضوابطه وتفرع صورته ونقله على العقل والفكر وصوبته على الذهن والهم كما يظن وبعد أن يتم الهدم يبقى المصلحون على أنقاضه صرفاً جديداً محدود القواعد قليل التنويع خفيفاً على العقل والفكر سهلاً على الذهن والفهم . [٤] إصلاح قواعد النحو : يقولون : الإعراب ثقیل وتمدد حركات البناء أثقل وتنوع اسم الموصول صعبة ليس بمدى صعبة وصرف الكلمات ومنعها من الصرف تسف ، واللغات تؤدي كل المعاني على تنوعها بدقة بدون إعراب أفلا يمكن أن تكون أواخر الكلمات في اللغة العربية ساكنة لابتداء ولا إعراب فيها تأسيساً بتلك اللغات المتحلة من ثقل البناء والإعراب ؟ أفلا يمكن أن يتخذ لاسم الإشارة صيغة واحدة يتواضع عليها للواحد والمثنى والجمع في المذكر والمؤنث والقريب والبعيد ؟ وأن نفعل مثل ذلك في الاسم الموصول فنرده إلى كلمة واحدة شاملة ؟ وأن نرد قواعد النحو الكثيرة المتشعبة إلى أصول وجيزة سهلة جامعة كاهو الشأن في نحو بعض اللغات السامية ؟ [٥] الإصلاح في علوم البلاغة : يدعى مدع أن من الإصراف في اللغة العربية والتعقيد في فهم معاني ألفاظها وجود كلمات متضادة المعنى وأن من الإصراف والتعقيد في فهم معاني الألفاظ أيضاً وجود الكلمات الكثيرة المترادفة في دلالتها على منهيح واحد كأسماء الليث والسيف والكلب وغيرها من الكلمات مع عجز هذه اللغة عن أن تضم إليها عدداً من المفردات لمان موجودة فيها بالفعل ، وكان من جراء ذلك أن اضطرت آخر الأمر إلى استعمال اللفظ الواحد في مدلولات مشتركة مثل العين في الباصرة والجارية وغيرها . ومن الإصراف أيضاً ازدحام اللغة بتلك الكلمات العديدة والمترادفة من عجز اللغة عن التعبير عن آلاف المعاني ، وقد نتج عن ذلك بحكم الضرورة أن لجأ أصحابها إلى استعمال المجاز والاستمارة والكنائية كذلك الدعوة إلى تحرير اللغة من نكتة المجاز وفوضى استمارة وخفاء الكتابة فيها بأن يختصر المتكلمون بها على الدلالة الواقعة الصريحة بمقتضى تمويض علم البيان الجدير بأن يسمى علم الخفاء [٦] إن الإصلاح في اللغة — التغيير بمقتضى الإزالة والوضع ، وكل تغيير لا يكون بهذين العاملين معاً لا يسمى إصلاحاً وإنما هو شيء آخرى ، ومعنى هذا : نسخ العقلية وتماثلها

من ثقافة نظرية وعملية ويصل الدكتور على العنان إلى القول بأن الإصلاح في اللغة العربية غير حائر ، سواء في طريقة الكتابة أو قواعد الصرف ، أو ضوابط النحو ، أو علوم البلاغة أو العقليات المدونة في لغة العرب وإن ذلك كله يرجع إلى طبيعة التواميس الاجتماعية وروح الدين الحنيف ، وشرط الإصلاح أن لا يخرج عن مدونات أدبنا العربي وعلومنا الإسلامية وأسفار حياتنا العقلية على العموم وينبوعها الأول المقدس هو الكتاب العربي المبين بنوع خاص ثم خلس الباحث إلى النتائج الآتية : (أولاً) إن تغيير قواعد اللغة العربية صرفاً ونحواً بالوضع فقط أو بالوضع والإزالة معناه إحداث لغة جديدة بقواعد جديدة وهذه اللغة العربية الجديدة إن صح اتصالها بالعربية الحالية المعروفة اتصال اللهجة بالأم فلها تبعدها عنها شيئاً فشيئاً حتى تختفي معالم الصلات بينهما أو تكاد عندئذ تكون اللغة العربية الحالية من اللغات الميتة ، وماذا يكون الأمر في حياتنا العقلية المدونة ومذيقنا العربية وديننا العربي الإسلامي إذا تم هذا « الإصلاح » ؟ تصير المدنية الإسلامية والحضارة والأدب العربي والعقيدة والشرعية بمعزل عنا في لغتنا العربية الأصيلة . ولم يبق لنا إلا أن ندرسها في لغتنا الجديدة كما تدرس الآن مدينة قدماء المصريين نقلاً عن الهيرغليفية . وإذا صح أن ننقل التراث العلمي الأدبي القديم إلى اللغة العربية بمد تنوير قواعدها فماذا نصنع في شأن : « التنزيل » الكتاب العربي المبين وحديث الرسول وبأسلوبهما وصفهما وضمت القواعد العربية ، فإذا تغيرت القواعد فبماذا نعرف القرآن والحديث وبأى كيفية نستخرج منهما أحكام الدين عقيدة وشرعية إن إصلاح قواعد اللغة (نحواً وصرفاً) معناه خلق لغة جديدة غير لغة القرآن والحديث وغير لغة الشعر المروى والنثر المذهب ، وغير لغة العقليات العربية الإسلامية في العموم ، وفي كم جيل يتم لنا نقل العقليات العربية الإسلامية إلى اللغة الجديدة . وفي كم جيل تتمسكن من ترجمة العقليات الإنسانية العامة إلى هذه اللغة ؟ (ثانياً) إن قواعد اللغة العربية وضمت طبقاً لنصوص القرآن والحديث والمسموع ، ومحال أيضاً أن نهجر لغة حية كانت لها السيادة العقلية المالية قرونًا طويلة ونخلق لنا رطانة جديدة في قواعد ساذجة خالية من كل مجهود عقلي وبعيد كل البعد عن معنى الإصلاح ومن ذلك فإن القول بإصلاح اللغة العربية ظاهرة من ظواهر الانحلال القومي وفنقة في الدين . (ثالثاً) لا تقبل اللغة العربية إصلاح قواعدها بالإزالة والوضع فيها ، أو الوضع فقط ، لأن هذا التغيير يخرجها عن لغة القرآن والحديث والأدب العربي والعقليات العربية الدينية والفلسفية والعلمية . ومحال أن نرضى بلغة القرآن لغة أخرى يدفعنا إليها المبشرون من وراء حجاب ويزينها لنا أعداء العرب والعربية والإسلام . (رابعاً) كل ما تقرر في شأن إصلاح قواعد الصرف وضوابط النحو من حيث عدم مساسها بأي تغيير ، يسرى بالطبع على مسائل علوم البلاغة ، ومن هنا خطر التغيير في قواعد البلاغة وإصلاحها بالإزالة أو الوضع . (خامساً) بالنسبة للشرعية الإسلامية ذاتها ؛ الدين الإسلامي وهو عقيدة وشرعية قد استنطبت أحكامها فيما يختص بالعقيدة والتشريع في العبادات والمعاملات من الكتاب والسنة وهمل الرسول والقياس والاجتهاد ، وكل هذه الأركان والنبایع لا يمكن أن يستنبط منها حكم إلا بواسطة مبادئ خاصة وقوانين معروفة بعلوم الأصول وأساس هذه المبادئ والقوانين الراسخ أو دعائم علم الأصول إنما هي فهم لغة العرب : لغة القرآن والرسول بما وضع لها من القواعد الصرفية والنحوية وضوابط علوم البلاغة ، وإذا صلحت هذه الضوابط وتلك القواعد بالإزالة والوضع ، انهدم أساس علم الأصول ، وتهدمت دعائمه ، وإذا انهدم الأساس وتهدمت الدعائم انهدم أيضاً ما يرتكبن عليها وهو هذا

العلم. وإذا وصل هذا العلم الأساسى فى استنباط أحكام العقيدة ومسائل الشريعة إلى التداعى تداعت معه أيضاً طريقة الاستنباط وفهم ما استنبط ودون بالفعل ، وضاعت العقيدة واحتجبت الشريعة وعدنا إلى الجاهلية الأولى . (سادساً) العقلية العربية : ليس من الممكن عقلاً أن تكون العقلية المدونة فى لغة حق الآن أو أى عقلية أخرى فى أية لغة من اللغات خاضعة لناموس الإصلاح بمعنى التغير بالإزالة والوضع . وإنما هى كسكل العقليات متأثرة طبيعياً بنواميس الرقى والإحياء والإنهاض والتهديب والتجديد والتطور والركود والإجذاب والفناء وتلتقل العقلية بأى مؤثر من هذه المؤثرات إلى طور جديد آخر ، ونحن إذا أردنا أن نصلح هذه العقلية المدونة هجوماً فيها بأن نزيل كل هذه من بطون الأسفار ونضع الضد فهل يمكن أن يكون هذا العمل ميسوراً أو ممكناً على الأقل وإذا تيسر بالنسبة إلى مؤلفات اللغة العربية فهل يكون ميسوراً أو ممكناً بالنسبة إلى مدونات اللغات الحية الأخرى ، التى نقلت إليها عقلية اللغة العربية بما فيها من خير وشر . نستنتج من كل ما تقرر : أن العقلية العربية المدونة ليست محلاً مطلقاً للإصلاح بالإزالة والوضع بالطبيعة . أما العقلية المتجددة فهى خاضعة بطبيعتها لناموس الإصلاح وعوامل التغيرات الأخرى ، والإصلاح الذى يتناولها إنما هو أثر التجارب التى تمر بها وخير طريق للنهوض أن يمسد الناهضون إلى نقل الجهود العقلية الإنسانى فى جميع أدياره قديماً وحديثاً إلى أمتهم مع الاستمرار فى تجديده ورقية والاحتفاظ بالمثل الأعلى الذى تتجلى فيه قومية الأمة وعظمتها . (سابعاً) لنفترض أن قواعد الصرف من الصعوبة والثقل ، ولكن لأسباب جوهرية حكمتنا بخظر الإصلاح فيها . إن جميع صور الصعوبة ليست فى الواقع صعبة بمناها الثقيل ، وإنما تلك الصور وأمثالها « ضرورة » من ضرورات الكشف والايضاح فى اللغة العربية الواسعة فى مادتها الفيزية الناضجة فى تكوينها كما أن فنون البلاغة مرجعها الذوق والشعور ولا تحكم بذوق جيل من الأجيال أو بيئة من البيئات دون جيل آخر وبيئة أخرى . وخلاصة ذلك : إن الإصلاح فى أبلية الألفاظ وأحوال الإعراب وكيفية وضع الألفاظ وأساليب التركيب غير جائز بالفعل لأسباب ترجع إلى القومية العربية العامة والأدب العربى والحياة العقلية وطبيعة اللغة العربية نفسها . إصلاح العقلية المدونة مستحيل بطبيعته ، وبناء على ذلك لا يدخل تحت حكم الخطر أو الجواز ، أما العقلية المتجددة فإنها على الأصل ، وحكمها الجواز بل الوجوب الأدبى « (٢) .

الفصل الثانى

اللغة والتعليم

١

بدأت حرب اللغة العربية فى التعليم منذ اليوم الأول للاحتلال فى كل أقطار العالم الإسلامى ، أما فى مصر فقد تم التخطيط لذلك عن جدارة وكفاية ، فقد كان التعليم هو الوسيلة الأولى للقضاء على اللغة العربية بتغليب لغة المحتل ، ثم امتدت إلى الدواوين والبركات والمحاكم وفى الفترة الأولى عهد « دنلوب » إلى

تصليح المناهج الدراسية من آثار الفصحاة والبيان ومن مفاهيم الإسلام وآثاره في كتب المطالعة ، فلما تقدم الاستعمار خطوة نحو احتواء المصريين أنفسهم ليكونوا يده العاملة ، عين سعد زغول (ناظراً) للمعارف في أكتوبر ١٩٠٦ لفي في تنفيذ خطط الاستعمار التي كان دورن قد وضعه عام ١٨٨٢ والذي ينص على ما يأتي : « إن الأمل في نجاح تهذيب العامة في مصر لا يزال ضعيفاً مادام الصبيان لا يتعلمون اللغة العامية بدلا من تعلم لغة القرآن الشريف كما يفعلون الآن ، فإن نسبة النامية إلى الفصحى في اللغة العربية هي كنسبة اللغة الإيطالية الحديثة إلى اللغة اللاتينية القديمة » ولما ارتفعت الأصوات بالمطالبة بإقرار اللغة العربية لغة أولى للتعليم عارض ذلك ناظر المعارف . تقول الأهرام في ٤ مارس ١٩٠٧ بدأت المناقشة (في الجمعية التشريعية) بين الحكومة والجمعية على تأييد العلوم باللغة العربية فدامت نحو ساعتين لأن سعادة ناظر المعارف انبرى للجدال وإقناع الجمعية بأن ذلك فوق الإمكان الآن ، لأنه ليس في البلاد معلمون يستطيعون القيام بهذه المهمة ، وليس في اللغة العربية كتب تشتمل على هذه العلوم ، وليس بالإمكان إيجاد ذلك سريعا حتى يجاب طلب الجمعية والتعليم بالعربية أمنية ولكن .. وقال سعد زغول : « إذا كنتم توافقون على الاقتراح المقدم لكم عن تعلم العلوم باللغة العربية كنتم كن تحاول الصمود إلى السماء بغير سلم وقد رد على يوسف صاحب (المؤيد) على سعد زغول فقال : « إن مانعته نظارة المعارف من نسخ التعليم باللغة العربية وجملة بالغات الأجنبية لم يكن لحاجة البلاد وليس سببه إقبال الأمة على المدارس التي كانت تعلم بالغات الأجنبية كما يقول ناظر المعارف بل الأولى أن يقال إن إقبالها على مثل مدارس الجزويت والفرير كان مشؤوه ضعف التعليم من حيث هو في مدارس الحكومة . هذا وقد وافق المجلس على التعليم باللغة العربية ، غير أن ناظر المعارف وضع عبارة ما لها أنه لا يمكن تنفيذ المشروع الآن للصعوبات الموجودة » . وقد هاجمت كبريات الصحف الوطنية سعد زغول واتجاهه ولم تدافع عنه إلا صحف الاستعمار وكانت من نتائج ذلك حركة سنة ١٩٠٧ المروفة التي قادتها دار العلوم .

٢

حيث تألفت جماعة من الأدباء لخدمة اللغة العربية وتوالت إجتماعاتها تمهيدا لعقد مؤتمرها الكبير في ٣٠ يناير ١٩٠٨ حيث تكلم عديد من الاعلام في مقدمتهم الشيخ محمد الحضري وأحمد الاسكندري وأحمد فتحى زغول وأحمد زكي وحفي ناصف ، وانتهى الأمر إلى اتخاذ قرار في ٢٠ فبراير ١٩٠٨ في موضوع تسمية المسميات الحديثة وقرر نادى دار العلوم أن يكون العمل قائما على البحث في اللغة العربية عن أسماء المسميات الحديثة بأى طريق من الطرق الجائزة لغة ، فإذا لم يقيس ذلك بعد البحث الشديد يستمر اللفظ الأجنبي بعد مثله ووضعه على مناهج اللغة العربية . ويستعمل في اللغة الفصحى بعد أن يعده المجمع الذي سيؤلف لهذا الغرض ، ثم أعلن نادى دار العلوم أنه أعد على هيئة مجمع برئاسة حفي ناصف . وقد تجددت الدعوة إلى عقد مجمع اللغة العربية عام ١٩١٧ وكان حفي ناصف في مقدمة الداعين له وقد انضم له أحمد كمال باشا وإسماعيل رأفت وعلى بهجت وأحمد عيسى وأمين واصف وأحمد تيمور وأحمد زكي ولطفي السيد وعبد العزيز فهمى وأقر قانون بوضع مجمع واف بحاجة الزمن شامل اصطلاحات العلوم والفنون والصناعات

وفي أواخر عام ١٩١٩ اجتمع جمهور من أئمة اللغة وصلوة كتاب الصحف في مصر في دار إسماعيل عاصم وكان بينهم عدلى يكن وزير المعارف إذ ذاك . وقد تم عقد بضع وعشرين جلسة وتولى رئاسة المجمع الاستاذ سليم البشرى شيخ الأزهر ثم الشيخ أبو الفضل الحيراوى وقد نص قانون المجمع على أن المجمع أن يزيد في اللغة للضرورة ، ويراعى في الزيادة دفع الحرج فيستبدل بالكلمة العامية أو الأعجمية التي لم تعرف قبل غيرها من الالفاظ العربية الموضوعة للدلالة على معناها ، فإذا لم يهتد المجمع إلى كلمة عربية أقر الكلمة العامية أو عرب الكلمة الإنجليزية ، ويكون وضع الكلمات بطريق الجواز أو الاشتقاق أو النحت . وفي عام ١٩٢١ عقد المجمع اللغوى الثانى برئاسة عطونة إدريس راغب بك وضم إلى الأعضاء السابقين أسماء سيد على المرصفى ، وعبد المحسن الكاظمى ، والشيخ محمد بنحيت والمنفلوطى ومحمد المهدي وإبراهيم رمزي وعبد الفتاح صبرى وحافظ إبراهيم وعبد العزيز البشرى ومصطفى عبد الرازق ونور الدين مصطفى وأحمد العوامرى وصالح جودت وأنطون الجميل ومنصور فهمى والعناني وأحمد ضيف وطه حسين وإميل زبيدان ومحمد الفتاح عبادة .

٣

وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى تجددت كذلك الدعوة إلى التعليم باللغة العربية وخاصة في كلية الطب ، وقد حمل لواء هذه الدعوة رجال الحزب الوطنى وصحفه وقد أشارت (اللواء) في ١٠ يوليو ١٩٢٢ إلى ما أسمته النزاع القائم في مصر بين أنصار التعليم باللغة الإنجليزية وأنصار التعليم باللغة العربية وقالت إنه « نزاع بين قضيتين كبيرتين وسياسيتين متناقضتين : هـا سياسة الحكم الاجنبى وسياسة الحكم الأهلى ، وكل ما يقال في تبرير التعليم باللغة الأجنبية ليس إلا نذيراً في الواقع لبقاء النفوذ الاجنبى في البلاد ، يدلك على ذلك الاهتمام العظيم الذى علقه الموظفون البريطانيون في مصر على استبدال اللغة الإنجليزية كأداة للتعليم باللغة العربية في كل مدارسنا الابتدائية والثانوية ، ذلك الاستبدال الذى اعتبر بحق أعظم انتصارات الوطنية المصرية بجهادها الطويل . » نحن نريد أن تكون لغتنا العربية أداة التعليم بكل أنواعه لأن اللغة أعظم مظاهر القومية ولأننا نبغى الاستقلال الفكرى كما نبغى الاستقلال السياسى ، ولا سبيل إلى الاستقلال الفكرى إلا بالاستقلال اللغوى الذى هو عنوانه ومظهره الأكبر ، وتاريخ القوميات الناهضة في أمحاء العالم أقر أن اللغات الأعلى قامت بهذا النهوض وقد وجه أحمد وليق ودوداً حاسمة إلى الاعتراضات التي وجهت إلى اللغة العربية في مواجهة قرار مجلس المعارف الاطلى الذى صدر في أكتوبر ١٩٢٢ ، والذي يقضى بأن يبدأ تعليم العلوم الطبيعية باللغة العربية ، وأن يستعاض بها عن الإنجليزية سنة بعد أخرى . قال : ذكرنا ذلك بام ١٨٨٩ الذى كان مبدأ الهدم الحقيقى للغة البلاد ، عمل الإنجليز على محو لغة البلاد وفي عام ١٨٨٩ انتهى وزير المعارف بالتسليم لهم ولكن الامة أرادت أن تقاوم العدوان وأن تميد للبلاد سيرتها الأولى حيث تتلقى العلم باللغة العربية ، فقامت الجمعية العمومية ١٩٠٧ بطالبة الحكومة بإعادة التعليم بها ، غير أن السياسة تسكست وقتها من انتحان المماذير وقد أوجدت السياسة طريقة جهنمية تحقق أغراضها وهى تدريس العلوم البشرية بواسطة أساتذة إنجليز يضم إليهم مصريون وهم يحتجون بالسكتب فئس الاحتجاج ،

ألم يدروا أن تاريخ البلاد حافل بمن درسوا علوم الطب باللغة العربية ؟ ألم يدوروا أن عثمان غالب باشا كان يدرس علم النبات وعمد على باشا علم الإكليليك وسالم باشا الباتولوجيا الداخلية وعوف باشا الرمد وحسن هاشم بك الولادة وعبد السميع أفندي علم قانون الصحة والطب الشرعى وبدوى أفندي علم المادة الطبية ، وعبد الرحمن الحساوى علم الفسيولوجيا ، وأحمد حمدى الجراحة ، وعلى رياض علم تحضير المواد الطبية وزينب أفندي وجيلة أفندي الجراحة الصغرى وأمراض النساء ؟ وفى كلية الحقوق تدرس المرافعات وتحقيق الجنايات وعلم المقوبات باللغة العربية ، ألم يقيم عمر لطفى بك وقحة بك وأبو هيف بك ونشأت بك وأحمد أمين بك وعبد الحميد بدوى بك والغزالى بك بتدريس تلك العلوم ؟ ويذكر فى هذا المجال الدكتور حسين المراوى (فقد أنشأ المجلة الطبية) وعاونته كثير من أساتذة مدرسة الطب لترجمة الكلمات والمصطلحات الطبية العربية الصالحة وقد اتفق مع الشيخ حمزة فتح الله وبعض الثقات فى اللغة العربية .. وعن عملوا معه فيها على إبراهيم وسليمان غربى وأحمد عيسى ومحمد عبد الحميد وكلهم من الأطباء الأعلام الذين عرفوا من بعد فى مجال الطب والعلم .

٤

يقول وليم جيفور ديلجراف : « متى توارى القرآن ومدينة مسكة عن بلاد العرب يمكننا حينئذ أن نرى العربى يتدرج فى سبيل الحضارة التى لم يعمده عنها إلا محمد وكتابه ولا يمكن أن يتوارى القرآن حق تتوارى لفته » . ومن هنا كانت نقطة الانطلاق إلى أن إقصاء القرآن إنما يتم عن طريق وسائل التعليم ومن ثم فإنه منذ ذلك اليوم وقد مضت الخطوة مرحلة بعد مرحلة خرجت أجيال قاصرة فى فهم اللغة قصوراً كبيراً بعد أن أبعد القرآن من طريق دراساتها الأولى تلاوة وحفظاً وقد خلق دنلوب فى وزارة المعارف عمالاً له لم يتغير كثيراً : هو احتقار اللغة العربية والقائمين عليها وخاصة رجال الأزهر . ومن ثم كانت تلك الحملة الشديدة على اللغة العربية وابتداع السخریات والفكاهات حول المحافظين على اللغة والدعاة إليها ، ومن ذلك ما وجه إلى الشيخ حمزة فتح الله ، وقد كانت الجملات الساخرة تفيض فيه وتحاول أن تصوره مضروباً فى نقطة بوليس وهو يتحدث بالفصحى أو داخلاً فى معركة مع حوذى وهكذا . كأثار دنلوب ورجاله ومن بعده عدد كبير من المثقفين حملة على ما يطلق عليه بالمقبة أى الرجل المغمم ، وظلت دعوى المهجوم على الرجل الأزهرى من ناحية اللغة والثقفة ، وهى محاولة المهجوم على الإسلام والفصحى : لغة القرآن :

٥

وقد دافع كثيرون عن تعليم العلوم فى الجامعة باللغة العربية ومن هؤلاء زكى مبارك الذى دعا إلى أن تصير اللغة العربية لغة الدرس فى كلية الطب وكلية العلوم ، كذلك هاجم الشيخ محمود أبو الميoun فكرة استيراد علماء أجانب ليدرسوا اللغة العربية فى الجامعة المصرية ، وكان طه حسين قد دعا بعض المستشرقين لهذا الغرض فى صيف ١٩٣٣ ، وقال إن مجلس الجامعة قد اتخذ قراراً باستقدام علماء أجانب ليدرس فقه

اللغة العربية في الجامعة المصرية ، واستقدم فعلاً المستشرق كازنوف الفرنسي . وكتب الشيخ محمود أبو السيون يقول : إن في علماء مصر النقاء والكفاية وفوق الكفاية ، وقد أصبحنا في بيئة أغرق أهلها في تقليد الأجانب إغراقاً ، وأغرموا بالمدنية الغربية ، وتنازلوا ، طوعاً عن مشيختهم الثلاثة : الأئمة والدين والامادات والتي لا تشخص الأمة إلا بها وقال إن عندنا : سيد على الرصفي وحسين والي وأحمد تيمور والمهدي زيكو وحسن السكندري ومصطفى العناني وعلام سلامة ومحمد عبد الطلب ومحمد شريف ومحمد النمرأوي والنمرأوي وعبد العزيز جاويش والبشرى وحسن نجاشي وأصاف : أفليس عجيباً أن يكون فينا مثل أولئك ثم نؤثر عليهم مستشرقاً يدرس أصول اللغة العربية في جامعة عربية لنير ضرورة ؟

٦

ولقد كانت اللغة العربية وقفة تاريخية في المحاكم المختلطة فقد قدم عام ١٩٣٤ المستشار عبد السلام ذهني لأول مرة في تاريخ هذه المحاكم منذ إنشائها أحكاماً باللغة العربية وامتنع رئيس الدائرة السويسري (هوربيه) عن النطق بها ، وقد أثار هذا الحادث ضجة كبرى في دوائر الاستعمار الفرنسي والبريطاني ، فقد ظلت اللغة العربية غير معترف بها منذ إنشاء المحاكم المختلطة عام ١٨٧٦ مع أن قانون هذه المحاكم ينص على جواز صدور الأحكام فيها باللغة العربية كان عملاً عجلاً بوصفها لغة البلاد الرسمية . قال عبد السلام ذهني : لم يدفعني إلى عملي غير ضميري وواجبي ، ويكفي أن يكون من بين الأسباب التي تدفعني إلى تدوين هذه الأحكام باللغة العربية أنني أحيي هذه اللغة التي عدت في المحاكم المختلطة وكأنها ميتة لا وجود لها وأنا أريد أن تكون لغتنا القومية موجودة وهي أحق من غيرها بالشيوع والاستعمال . « وقد تمت هذه المعركة في مصر معركة أخرى حول الكتابة باللغة العربية في الشركات والبنوك واللاتات ، فقد حملت الصحف على أثر هذه المعركة على اللغات الأجنبية التي تكتب بها مصالح الحكومة والشركات وأشارت كذلك إلى أن المصارف والشركات الأجنبية تقدم لعمالها المصريين كشوف الحسابات والمقود باللغة الأجنبية ، كذلك أشارت الصحف إلى أن وزارة المالية (المصرية) تقدم بياناتها الإحصائية بلغة أجنبية . ودعت هذه الحملة إلى المطالبة بالاحتفاظ بأعظم مظهر من مظاهر القومية ، وهو اللغة العربية لغة البلاد الرسمية وقد تحقق في عام ١٩٤١ بنص على أن تمسك دور الأعمال في مصر حساباتها باللغة العربية وأن تكون جميع مكاتباتها الخاصة والتزاماتها بهذه اللغة .

الفصل الثالث

الشبهات المثارة حول أصالة اللغة العربية

١

بدأت معركة العامية على أيدي الفرنسيين الذين جندوا أنفسهم لحمل لواء الدعوة إليها وتكوين جيل من أبنائها لتابعهم على الطريق وقد بدأت الدعوة من نقطة واحدة أشار إليها تقرير اللورد دوفرين ،

وأكد لها كرومر ، وثابها دنلوب وهى تقطة القرآن . وكان رئيس وزراء بريطانيا (غلادسون) قد حمل الصحف فى مجلس الميعوم البريطانى وأشار بأن الإنجليز لا يستطيعون البقاء فى الأرض طالما يوجد هذا الكتاب ، ومن هذه النقطة قال كرومر إن الارتقاء فى مصر والعالم الإسلامى يبدأ من اختفاء القرآن والسكبة وكانت الحطة لتحقيق ذلك تتركز فى القضاء على اللغة الفصحى : لغة القرآن وإحلال العاميات المختلفة فى كل بلد عربى بديلا لها وبذلك تذهب الفصحى إلى المتحف كما ذهب اللغة اللاتينية وقد كانت محاولات المستشرقين منصبة على محاولة إيجاد تراث للامية يؤهلها للدعاء بأنها لغة وليست لهجة ومن هنا كان حرص الكثيرين على جمع الأمثال والأزجال والكلمات المختلفة ومحاولة تشكيل أبجدية لها وأجرومية أيضا وظل ويلكوكس يعمل منذ اليوم الأول حتى اليوم الأخير فى سبيل الناية ، وكان ختام أعماله رسالة نشرها عام ١٩٢٦ حاول فيها أن يفترض أن سوريا ومصر وشمال أفريقيا وإيطاليا كانت تتكلم قبل الإسلام (البونية) لا العربية كما زعم أن اللغة البونية التى هى أساس لغة الحديث عندنا لا صلة لها بالعربية الفصحى فقد دخلت مصر قبل أن تدخلها الفصحى بألف عام وكان هدف ويلكوكس من ذلك أن تصبح العامية لغة خاصة . ثم جاء بعد ذلك جيل تابع للمستشرقين فى مقدمتهم : لطفي السيد وقاسم أمين وسلامة موسى والحورى مارون نخس وعمود تيمور ثم توالى أنواع الدعاة ممثلة فى رجال احتضنتهم جميع اللغة العربية ، وكانوا حربا على اللغة العربية ثم أصبحوا قادة هذه الجماع وروءاءها ثم جاء دعاة يعلنون أنهم يطالبون بكسر جوهر اللغة ويدعون إلى لغة وسطى حتى لا يكتب بلغة القرآن أى صاحب قلم ، وتنحصر الفصحى فى شعار الدين والصلاة ويتصل بهذا مادعا إليه البعض من ترجمة القرآن إلى العامية .

٢

إن جميع المحاولات التى جرت فى سبيل إعلاء العامية قد باءت بالفشل : عجزت العامية أن تستوعب العقل العربى والنفس الإسلامية ، وأكدت أنها لا تستطيع أن تصل إلى أعماق القلوب أو ترضى الأذواق العالية أو تعالج الموضوعات الدقيقة ، كذلك من الناحية الأخرى عجزت المحاولات التى وجهت إلى الفصحى باتهامها بالجمود أو الصعوبة ، أو عدم القدرة على استيعاب المصطلحات العلمية وقد عمدت حركة العامية إلى خلق جو عام وذلك بنشر عديد من كتب الأزجال والمواويل والقصص العامية ، والأحداث ، والأغاني الشعبية ، ولكن ذلك كله كان كالهشيم لم يلبث أن انطوى ثم جرت المحاولة إلى ترجمة الإنجيل إلى العامية على النحو الذى حاوله ويلكوكس ، غير أن المحاولة لم تجد تقبلا من المسيحيين ثم جرت المحاولة إلى تضييق القصص والكتابات العربية كلمات توراتية كما حاول ذلك المازنى وجبران ونصبة وقد تلاشى ذلك كله ولم يجد أى صدى فى النفوس بل لقد وجهت الدعوة إلى بعض الكتاب للكتابة بالعامية ، ففزع هؤلاء الكتاب قصد الدعاة ، وقد أعاد مصطفى صادق الرافعى إلى أن إحدى الصحف الأمريكية اقترحت عليه أن يترك الجملة القرآنية وإن ذلك من شأنه أن يكسبه شهرة كبرى ولقد ذهب دعاة العامية إلى آخر الشوط فى العجز ، أنهم لم يستطيعوا أن يدافعوا عن حركتهم إلا باللغة الفصحى وعجزوا عن أن يتقدموا إلى الناس بكتابات عامية ومن حاول ذلك وجد سخريه وانتقاما كشف من عورته . « إن دعاة اللهجة العامية

في الكلمة المقروءة الذين أثاروها حرباً مقدسة ضد الفصحى أو ضد اللسان العربي المبين الذي هو لغة القرآن الكريم قد خسروا حربهم مع الجولة الأولى ، بل إنهم لم يستطيعوا أن يستخدموا في معركتهم ذلك السلاح الفلول فلجأوا إلى الفصحى في زيادهم عن العامية المتهاكمة . - بل إن المقارنات التي عقدت لمقارنة اللغة العربية باللغة اللاتينية وجدت من الحقائق التاريخية ما يدفعها ويردها في قوة ، كذلك لأن إثارة شبهة التناقض بين لغة الكلام ولغة الكتابة جاءت زائفة بدليل بسيط هو أن جميع لغات العالم فيها لغة للكلام ولغة للكتابة ، ولما دعا لطفى السيد إلى إحياء الفصحى باستعمال العامية وتأنيبه في ذلك أميخ الحولى سخر منهما المثقفون سخرية مرة وكشفوا زيفهما وعوارها . ولقد تطاول الزمن بالدعوات إلى العامية منذ دعوة ويلكوكس ، جيلاً بعد جيل ، دون توقف ، في أساليب ومحاولات ودعوات لم تذهب يوماً مذهب العلم أو الأصالة أو الإصلاح ، وإنما حملت معها الأهواء والشبهات والأغراض الضالة للفضلة .

٣

كشف الباحثون عن مخطط حرب اللغة العربية عن عاذير متعددة : (أولاً) إلغاء اللغة الفصحى وحصرها بالجوامع كما تحصر السريانية في الكنائس والاستعانة عنها باللغة العامية الدارجة . وهو أمر لم يمكن تحقيقه . والذين يستقون هذه الفكرة يوهمون الناشئين وغيرهم أنه ليس في الغرب لغة عامية دارجة بل يكتب القريون ما يتعلمون به ، وهذا خطأ متعمد ، ذلك لأن لكل من اللغات الغربية أكثر من لهجة عامية فضلاً عن الفصحى ، والمعروف أن عامة الشعب تتفاهم باللهجة الدارجة والعلماء والشعراء والكتاب وسائر المؤلفين هم الذين يكتبون بالفصحى . وقد أورد الأستاذ ساطع الحصري في هذا الشأن صورة دقيقة لذلك في كتابه في اللغة والأدب . (ثانياً) إلغاء الحرف العربي والاستعانة عنه بالحرف اللاتيني . تقليداً لما فعله الأتراك . وهي دعوى جريئة تقدم بها بعض المستشرقين ثم يورط فيها قاض كبير هو عبد العزيز فهمي . وقد واجه القاضى الكبير معارضة ضخمة وفصلت آراؤه ورد عليها وكشف عن زيف هذه الدعوى . وليس أدل على فساد دعوى كتابة اللغة العربية بالحرف اللاتيني من أن بعض الباحثين الغربيين عارض هذا الاتجاه ، وفي مقدمتهم سير إدورد بلسون مدير مدرسة اللغات الشرقية في لندن الذي أدلى بتصريح قال فيه : حذار من هذا (أى من استعمال الحروف اللاتينية في كتابة اللغة العربية) لأن الحروف العربية هي حروف لغة القرآن وإذا مستسم الحروف العربية مستسم القرآن بل هدمتهم صرح وحدة الإسلام . إن الإعلام أساسه اللغة العربية فإذا ضاعت ضاع الإسلام . كما أشار إلى هذا المعنى (كارلو فلينو) حين قال : قامت الحكومة السكالية منذ سنوات باقتلاب خطير إذ اختارت الحروف اللاتينية بدلاً من الحروف العربية في الكتابة التركية ، وهذا ما لا أرى له مبرراً في نظري على الإطلاق في اللغة العربية ، وما يقال عن كتابة العربية بالحروف اللاتينية فهذا ما لا أراه ولا أقول به ، فالحروف العربية ضرورة لازمة لا يمكن العدول عنها . والحقيقة أن الخط العربي حفظ للآن وحدة اللغة العربية ، وإن كان النطق يختلف من قطر إلى قطر . أما الحروف اللاتينية فهي مبيلة على أساس أن صوت الحرف واحد غير متبدل أما في العربية فهناك أصوات لكل حرف ولا سيما فيما يختص بالحركات . وإذا تغير الخط العربي بالخط اللاتيني أصبحت

النتيجة خطيرة للغاية ، فكيف يكون مصير الكنوز العظيمة التي خلفتها الآداب الإسلامية في الدين والفقه والفلسفة والعلوم والآداب والفنون وكلها مدونة بالخط العربي (ثالثاً) دعوى صعوبة اللغة . وهى دعوى باطلة أريد بها التشكيك في قدرة اللغة العربية على الأداء . وقد أجاب الكثيرون بأن اللغات الأوروبية بالنسبة للغة العربية أشد صعوبة : واللغة الألمانية أصعب من اللغة العربية وإعرابها أهد من إعراب اللغة العربية ، ومع ذلك فإن هذه اللغة تكلمها دولتان هما ألمانيا والنمسا ونحو الثلاثين من سويسرا ، ولم يفكر أحد منهم في تسهيلها بترك الإعراب ، ولا يتبرم أحد بهذه اللغة بل يحبونها ويفخرون بها ، والعاميات عندهم محرم أن تدخل المدرسة من الابتدائية إلى الجامعة ومحرم أن تدخل المحكمة أو البريد أو الصحافة أو الإذاعة . وصعوبة اللغة إنما ترجع إلى عدم التكامل بها وعدم سماعها منذ القرن الثالث الهجرى إلى اليوم فضلاً عن الأساتذة والمدرسين في الجامعات الذين يتكلمون العامية . وإذا راجعنا أمر اللغات الأوروبية وجدنا فيها إعراباً وتصريفاً وثلاث أدوات للتعريف ومثلها للتكثير وجمع وتكسير وغالب هذه الأمور خارجة عن القياس ولا تدرك إلا بالحفظ (رابعاً) الاهتمام بدراسة اللهجات وهذه محاولة خطيرة شجع عليها الغزو الفكرى ووضعها موضع المسائل العلمية ، يقول الدكتور عمر فروخ : « لقد استغلت الدول المستعمرة في العصر الحديث نفراً من العرب في الاقطار العربية وبوسائل مختلفة أيدعو إلى تدوين اللهجات العربية بالحرف العربى آنأً وبالحرف اللاتينى آونة ، وقد استجاب هذا النفراً إلى تلك الاستمالة الاستعمارية بدافع من مصلحته طمعاً في مال أو بدافع آخر لست الآن في سبيل تحليل بواعثه ففئوها حرباً لا هوادة فيها على اللغة العربية تحت ستار تسهيل اللغة مرة والحفاظ على الآداب الشعبية مرة أخرى وتحت ستار التمشى مع التقدم في الحياة لأن اللغة كائن حى يجب أن يتطور ويتقدم » . ومن العجيب أن هذه المحاولات لا تجرى في الطريق الصحيح ولا تعمل على خدمة اللغة العربية بهدف تقريب هذه اللهجات إلى الفصحى وإنما هى تنال في تقدير ما يوجد في هذه اللهجات من أرجال وكلمات شبيهة بما يسهل إلى اللغة الفصحى . ولا ريب أن الاهتمام بدراسة اللهجات الدارجة ومحصاتها يسهل إلى اللغة الفصحى ويؤثر عليها تأثيراً عميقاً ويلفت النظر إلى أهمية هذه اللهجات وبقيائها واستمرارها . ولا ريب أن هذه اللهجات قد أقامت نوعاً من الحواجز ، وأن الاهتمام بها والتركيز عليها يعمق هذه الحواجز بينما يهدف دعاة الفصحى إلى إلغاء هذه الفوارق وخلق اللغة الجامعة للأمة العربية على مستوى البيان القرآنى . ولا شك يستهدف النفوذ الأجنبى من وراء حركة التغريب هذه غايات كبرى لا يقف التكامل والامتزاج بين أجزاء الأمة فكراً ولنوعياً . ويجرى هذا مع الهدف الذى نسمى إليه الصهيونية العالمية كما صرح به ليفى أشكول « إننا لن نسمح بوجود لغة واحدة وشعب واحد ودين واحد في الشرق الأوسط » (٣) . ولا ريب في صدق القائل : إن استخدام العامية عمل منهجى ظالم لإضفاء اللغة الفصحى وتقعيد لأدبنا في إطار ضيق . وهناك حقيقة أساسية هى أن الأمة العربية كلما اقتربت من بيان القرآن توحشت وانصهرت لهجاتها في اللغة الفصحى الجامعة وفي هذا يقول أحد الباحثين : « إن القرآن كان له أثره في حفظ اللغة العربية من الانقراض وفي الحد من تطور اللهجات الإقليمية العامية وبذلك حفظ الإسلام عاملاً هاماً من عوامل التقارب بين العرب بحيث لم تتمكن هذه اللهجات من أن تتطور إلى لغات مستقلة قائمة بنفسها . وذلك أن وحدة الأمة الروحية القائمة على القرآن بقيت سليمة بعد أن تجزأت الأمة سياسياً . ولقد استمر العرب

المسلمون في عهد انقسامهم السياسي كما كانوا في عهد وحدتهم يتلون القرآن كل يوم خمس مرات في صلواتهم، وظل القرآن وبقيت الفصحى « (٤) . (خامساً) : شبهة الترادف . من بين الشبهات التي وجهت إلى اللغة العربية ، وهو جئت من أجلها هجوماً شديداً : شبهة الترادف والترادفات ، وقد أنكر أئمة اللغة القديمة والمحدثون شبهة الترادف في اللغة العربية وفي مقدمتهم أبو علي الفارسي والمبرد وأبو منصور الثعالبي في لغة اللغة ، وابن فارس في الصحاح وأبو الهلال العسكري في الفروق اللغوية ، وقد حملوا عليه حملة قاسية وكتبوا مؤلفات وبحوثاً في بيان اختلاف الدلالات باختلاف الالفاظ المقول بترادفها . « القرآن الكريم يحسم قضية الترادف حيث يشهد تتبع الدقيق لالفاظه في سياقها بأنه يستعمل اللفظ بدلالة محدودة منضبطة ولا يمكن معها أن يقوم لفظ آخر في المعنى الذي تحشده له المعاجم » . ومن ذلك أن القرآن استعمل مادة حلف وأقسم وهو بمعنى واحد في كتب التفسير ومعاجم اللغة ولكن استقرأ مواضع استعمالها في القرآن كله بمنع هذا الترادف حيث تأتي مادة حلف دائماً في مقام الحلف باليمين » . والملاء الأوربيون الذين تعمقوا اللغة العربية ونهضوا أسرار بيانها وصلوا إلى هذه الحقيقة نفسها ومنهم (ج.ر. ويدمار السويسري) الذي يقول « إن الذي يعيب على اللغة العربية كثرة مترادفات لا بد أن يكون جاهلاً لها ، فمعظم هذه المترادفات في نظري ليست مترادفات لمعنى واحد ، بل هي في الحقيقة وفي الأصل اللفاظ لمان مختلفة ولم يحسمها في باب المترادفات إلا الإجمال واللبس ، والشاهد على ذلك أننا إذا حللنا ودرنا كل لفظ من هذه الالفاظ المترادفة وجدنا اختلافاً أصيلاً في المعنى بين هذه الالفاظ » . (سادساً) بين العربية واللاتينية لمعرفة أبعاد الفوارق بين اللهجات واللغات في الغرب يجب معرفة الفرق بين اللغة العربية واللغة اللاتينية . ذلك أن اللغات الأوربية الحالية هي مجموعة لهجات نمت ثم استقلت عن اللغة الأم ، ثم لم تلبث هذه اللهجات التي أصبحت لغات أن ارتقت إلى مرتبة اللغات ذات الآداب الراقية . ولكن هذا التحول الذي حدث في أوروبا يختلف تماماً عما يمكن أن يحدث في الأمة العربية ، من حيث انفصال اللهجات العامية عن اللغة العربية وقيامها بذاتها . ذلك أن هناك عوامل كثيرة تحول دون حدوث هذا التطور الذي يظن الغربيون أنه سهل وميسور ، وأنه يمكن أن يقع بأن تتحول اللهجات العراقية والسورية والمصرية والمغربية إلى لغات . هناك عدة عوامل تحول دون ذلك مهما بدا أنه سهل وميسور ، هذه العوامل ترجع إلى الفرق بين طبيعة اللغة العربية وطبيعة اللغة اللاتينية من ناحية ، ومن ناحية أخرى ترجع إلى رابطة القرآن التي حسنت الموقف لحالت دون انحسار التكلمين باللغة العربية إلى الكتابة باللهجات العامية التي يتكلمون بها . وقد أجمل الأستاذ ساطع الحصري هذه الفوارق في خمس نقاط هامة : (أولاً) يتميز تاريخ اللغة العربية عن تاريخ اللغة الفرنسية من جهة العوامل والأحداث ، فإن اللغة العربية بعد أن استقرت في العالم العربي الحالي لم تتعرض إلى هجمات وغزوات لغات جديدة كما تعرضت لها اللغة الرومانية من جراء استيلاء القبائل الجرمانية واستيطانها مختلف أنحاء البلاد . (ثانياً) إن البلاد العربية لم تبطل بتبليت سياسياً وإدارياً واقتصادياً مثل ما ابتليت به البلاد الرومانية في عصور الإقطاع الطويلة . (ثالثاً) إن الأمية المألقة لم تنفش في بلاد العربية في وقت من الأوقات بقدر ما نشبت في العالم الغربي خلال العصور الآتفة الذكر . (رابعاً) إن البلاد العربية لم ينزل بعضها عن بعض انمزالاً يشبه الانمزال الذي حصل في البلاد الرومانية ، بل ظل الاتصال بين مختلف أقطارها قائماً بفضل القوافل التجارية التي لم تنقطع عن الازدهار من ناحية

وقوافل الحج التي ظلت تنقل جماعات كبيرة من المسلمين كل سنة من مختلف الانحاء إلى الحجاز (خامساً) إن الديانة الإسلامية ألزمت العربية الفصحى التزاماً وظلت تساندها وتوازرها دون انقطاع ولم تتخل عنها لهجة من اللهجات في وقت من الاوقات. ذلك لانها لم تهدم بمهمة تلاوة القرآن إلى أئمة المساجد وخطباء الجوامع وحدهم كما فعلت الديانة المسيحية في العالم الروماني، بل فرضت ذلك على كل مسلم زمسلة فصار ثروماً على كل فرد أن يتلو طائفة من الآيات القرآنية كل يوم خلال الصلوات الخمس. (كذلك) فإن هذه الاحكام الدينية استوجبت إنشاء مدارس وكتاتيب كثيرة لتعليم القرآن - قراءة وحفظاً - إلى جميع الأطفال وهذه المدارس والكتاتيب عمت جميع أنحاء البلاد ولم تنقطع عن العمل في أسوأ عصور الانحطاط. وكل ذلك حال دون انقطاع صلة العرب بالعربية العظمى التي ظل يذكرونها ويوصلهم إليها على الدوام عن طريق السماع المستمر والتلاوة المتتالية. (سابعاً) لغة الكلام ولغة الكتابة ونستطيع أن نقول إن نسكرة التعليم العام التي ظهرت في العالم العربي مع ظهور البروتستانتية في القرن السادس عشر للميلاد كانت قد تولدت في العالم العربي منذ ظهور الإسلام وصارت تنفذ فيه بصورة فعلية وبمقياس أوسع منذ القرن الأول للهجرة ولذلك عم تعليم القرآن في جميع الجهات بسرعة كبيرة، ومن المعلوم أن لغة القرآن هي اللغة العربية الفصحى. أما اللهجات الأوربية فإنها ظلت تنفصل عن اللاتينية حثيثاً حتى قامت بنفسها كلغات في بلادها (فرنسا وإيطاليا وإسبانيا) لانه بالإضافة إلى هذه العوامل لم يكن هناك ثمة رابط جامع. وإن هذه اللهجات التي أصبحت لغات من بعد كانت قد وصلت إلى أقصى حدود التعدد خلال العصور الوسطى من جراء تأسيس النظم الإقطاعية في مختلف أنحاء البلاد وتفتش الأمية بين الخواص فضلاً عن العوام. يقول الأب صالحاني: إن اللغة اللاتينية ماتت كافة للشعب بموت الدولة وبقيت لغة الكنيسة والعلماء، أما الشعب فكانت اللغات على لسانه تتكيف بكييفات مختلفة حسب الأمكنة والأزمنة والعناصر ولم تسكن « لللاتينية » لفته الأصلية وإنما كانت لغات أخرى كالصقلية والجرمانية الهندية امتزجت بلغة اليونان فلم تثبت تلك اللهجات إلا بتمادى الزمن وتنوع الكتب وتفتح المدارس وتأليف الكتب (٥) هذا فضلاً عن أن اللغة اللاتينية لم تستطع التغلب على اليونانية لأن اللغة اليونانية ارتبطت بمحضارة اليونان فلما انشطرت الإمبراطورية إلى شطرين: الإمبراطورية الشرقية والإمبراطورية الغربية كانت اليونانية في الشرق واللاتينية في الغرب. ويمكن أن تصور تجربة (اللغة الفرنسية) ونموها من لهجة إلى لغة صورة أشد وضوحاً لهذا الموقف الذي يستفله دعاة التريب وأعداء العربية، وهم يعلمون الفوارق البعيدة بين العربية واللاتينية ولكنهم يحاولون خداع المسلمين والعرب بتزييف المواقف والتفسيرات. لقد تكونت (٦) اللغة الفرنسية كما تكونت اللغات الأدبية الحالية من اللهجات الأولى، وفي فرنسا كانت هناك لهجتان: لهجة الأويل في الشمال ولهجة الأول في الجنوب. وكان تأثير اللاتينية واضحاً في الجنوب كما كان تأثير الجرمانية واضحاً في الشمال، واللهجة التي انحدرت منها اللغة الفرنسية كانت في بادئ الأمر لهجة خاصة بالمنطقة التي تحيط بمدينة باريس الحالية، وقد خرجت العامية الفرنسية من طور العامية وتحوّلت إلى لغة كتابة وأدب، وازدهر هذا الأدب في بدء عصر النهضة والانبات ولا سيما في القرنين ١٦، ١٧. ومع انبعث هذا الأدب الراقى لم تندثر جميع اللهجات الرومانية وغير الرومانية التي كانت دارجة في مختلف أنحاء البلاد الفرنسية. وقد كان خليقاً ب لهجة تحوّل إلى لغة أن يقضي ذلك على الفروق بين لغة الكلام

ولغة الكتابة ، ومع هذا لم يحدث بل حدث العكس ، « ذلك أنه في العصر الكلاسيكي لازاهر وفي القرن ١٨ كان معظم الفرنسيين يرتنون لهجات كثيرة تختلف عن اللغة الأدبية بمخالفات عديدة » . ولدينا هناك لغة خالدة مديدة العمر ، ولهجة ، يتكلم بها الناس هي في حد ذاتها قريية جداً ، وبتوالى اقتربها من الفصحى ، تتور الأهواء وتتعالى أصوات المضلين ، ليصوروا هذا الموقف الطبيعي بصورة الازمة والقضية والمشكلة التي تهنز الدنيا . وهدف ذلك كله هو إثارة النبار في وجه اللغة العربية التي يقرأ أصحابها ما كتب منذ خمسة عشر قرناً بينما يمجز غيرهم عن قراءة ما كتب منذ خمسة قرون ! وفي تأكيد زيف هذه القرية : لا بد أن نتحدث عن الراهب جريجوار الذي قدم تقريراً عام ١٧٩٠ ، وقدم فيه حقائق خطيرة عن الفوارق العميقة بين اللغة الفرنسية (التي هي كانت قد تمت من لهجة قريية) هذه الحقائق هي أن سكان فرنسا وهم وقتئذ نحو ٢٥ مليوناً ، يوجد نحو ستة ملايين منهم لا يعرفون شيئاً عن اللغة القومية ، وستة ملايين آخرين إذا عرفوا منها شيئاً فلأنهم لا يستطيعون أن يواصلوا التحدث بها ، وإن من يحسنون التكلم بالفرنسية بفصاحة لا يتجاوزون الثلاثة ملايين ، أما الذين يستطيعون كتابتها على وجه الدقة فهم أقل من ذلك بكثير - يقول ساطع الحصري : فإذا قيل لنا الآن « لا فرق بين لغة الكلام ولغة الكتابة في فرنسا » يجب أن نعلم علم اليقين بأن ذلك إنما تم بفضل الأحداث التي توالى من مدة تزيد على ثمانية قرون والجهود التي تبذل منذ الثورة الفرنسية للقضاء على اللهجات العامية . « ومع هذا كله يجب أن نلاحظ بأن القول بأنه لا يوجد في فرنسا فرق بين لغة الكتابة ولغة الكلام لا يخلو من المغالاة » . فإن ذلك إن كان صحيحاً بالنسبة إلى معظم المدن والقضيات الكبيرة فإنه بعيد عن الصحة بالنسبة إلى كثير من القرى في بعض الإيالات « فإنه من الثابت بأن هناك ملايين من الفرنسيين لا يزالون في طور (ثنائية اللغة) فاللهجات العامية في فرنسا لم تندثر تماماً وإن كانت قد تضاعفت كثيراً » . وعلى وجه المقارنة فإن التقارب بين اللغة الفصحى ولغة الكلام في الأمة العربية قد تم بصورة فعالة في العقود الأخيرة وتغلب على اللهجات العامية ، وما يزال يزداد قوة يوماً بعد يوم . ومن الحقائق ذات الدلالة في المقارنة بين اللغات المبينة على اللهجات أنها دائمة التحول وأن أهلها لا يستطيعون أن يقرأوها بعد عدة قرون إلا عن طريق اللواميس . « وأن اللغة الفرنسية كانت تكتب في العصور الوسطى بشيء ما صارت تكتب به في القرن السادس عشر وهي الآن تكتب بشيء هذا وذلك مع المحافظة على الأدوار الثلاثة على كيانها الأصلي وحروفها اللاتينية ، فإن هناك تغيراً ظاهراً بين رسم الكلمات وقواعد اللغة في القرن الحادي عشر والرسم وقواعد اللغة في القرن السادس عشر ثم الرسم والقواعد مع أن اللغة واحدة (٧) ومن أهم ما يتصل بالمقارنة بين اللتين العربية واللاتينية أو في الدعوة إلى توحيد طريقة الكتابة بين اللتين العربية واللاتينية أو في الدعوة إلى توحيد طريقة الكتابة بين اللتين ، ذلك العصر الواضح في ذلك بين لغة قوم « تقوم على الاشتقاق ويتوقف فيها المعنى على حركات التصريف وحركات الإعراب وبين لغة تقوم على النحت ولصق المقاطع بعضها إلى بعض بغير دلالة لاختلاف الأشكال والحركات » . « وقد تفردت اللغة العربية - حتى بين اللغات السامية بالطراد الأوزان وقواعد التصريف وقواعد الإعراب فلا مشابهة بينها وبين اللغات الأخرى في هذه الخاصة ولا داعي إلى محاكاة اللغة العربية لتلك اللغات مع كثرة العيوب الهجائية في تلك اللغات . (ثانياً) الحروف اللاتينية ولقد حملت رياح التغريب الدعوة إلى كتابة اللغة العربية

بالحروف اللاتينية وكشفت الدراسات عن أخطاء ومحاذير شديدة الخطر منها : (أولا) إن كتابة اللغة العربية بالحروف اللاتينية ليست تنقيحاً لها ولا تخفيفاً لها فيها من الثقل ، وإنما هي تضييع لها بتضييع إثني عشر حرفاً من حروفها الهجائية لحرف (التاء) لا يعرفه الفرنسيون في أبجديتهم ، والإنجليز يركبونه من حرفين فإذا كتبت بالحروف اللاتينية اختلط بحروف السين فضاء بعد قليل من الزمن وبقي هذا الأخير ، وحرف (الجيم) غير معروف بنقطة العربي في الأبجدية اللاتينية ، وحرف (الحاء) ليس له مقابل في الإنجليزية اللاتينية وهو فيها يختلط بحرف الهاء فيضيع ، وحرف (الدال) غير معروف في الأبجدية اللاتينية ولذلك لا تعرفه اللغة الفرنسية وتؤديه اللغة الإنجليزية بحرفين ، فإذا كتبت بالحروف اللاتينية اختلط بحرف الزاي فضاء ، وحرف (الصاد) لا مقابل له في الإنجليزية اللاتينية ، وهو فيها يختلط بحرف السين فيضيع ، وحرف (الضاد) لا وجود له في الأبجدية اللاتينية ولا يمكن أن يؤدي بها وهو حينئذ يختلط بحرف (الدال) فيضيع ، وقد مثل ذلك في حرف (الطاء - والظاء - والعين - والنين - والفاء) فإنها لا وجود لها في الأبجدية اللاتينية ، وهي حينئذ تختلط بحرف التاء والزاي والآلف والجيم (الجيم الإفرنجية لا الجيم العربية) والسكاف تضييع وتبقى هذه الأخيرة فهذه اثنا عشر حرفاً في الأبجدية العربية إذا أدبت بالحروف اللاتينية اختلطت بغيرها رسماً ونطقاً فضاعت بعد قليل من الزمن . وقل أن توجد كلمة ليس فيها حرف من هذه الحروف فتضييعها هو تضييع لجزء عظيم من اللغة ، إذ لم نقل إنه تضييع لغة برمتها ، وإذ ذلك لا ينفعها بشيء أن يكون لها تلك الميزات التي رأى ماسينيون أنها تمتاز بها على اللغات الآرية وعلى كثير من اللغات الأخرى - يقول الأستاذ عبد القادر حمزة (٨) - صاحب هذا العرض - فأولى إذن للذين يقولون بالحروف اللاتينية أن يكشفوا القناع عن وجوههم وأن يقولوا أنهم يريدون في الحقيقة هدم اللغة العربية على أن اقترحهم هذا لا يبيح النتيجة التي يصلون بها ويقيّمونه عليها ، إذ هم يقولون إن قصدهم منه تسهيل اللغة على التعلم وهذه السهولة لا تتحقق لأن التعلم لا يقرأ فقط بل يكتب أيضاً ، وهو إذا قرأ صحيحاً بمودة الحروف المرسومة أمامه فلن يستطيع أن يكتب صحيحاً إلا إذا تعلم الأحرورية العربية تعرف حركات الحروف والعوامل النحوية والصرفية التي تؤثر فيها ، وهذه الحركات والعوامل هي معظم ما يشكو منه الشاكون .

الفصل الرابع

أعداد الفصحى

لطفي السيد : عام ١٩١٣ : كتب عدة مقالات في الجريدة يدعو فيها إلى استعمال الألفاظ العامية وإدخالها حرم اللغة الفصحى .

قاسم أمين في عام ١٩١٢ : أعلن تصريحه عن الإعراب وكسكين أواخر الكلمات .

الحوري مارون غصن : كتاب (حياة اللغة وموتها : اللغة العامية) ١٩٢٦ .

عبد العزيز فهمي : مشروع مقدم إلى المجمع اللغوي المصري في ٢٤ يناير ١٩٤٤ لاتخاذ الحروف اللاتينية لرسم الكتابة العربية .

- الإزهاوي : مقال في المؤيد سنة ١٩١٠ : لغة الكتابة وجوب اتخاذها باللغة المحكية .
- سلامة موسى : (١٩٢٦) الدعوة إلى اللغة العامية وكتابه البلاغة المصرية .
- طله حسين : ١٩٣٩ — كتاب مستقبل الثقافة — وموقعه في الجامع العربية ودعوته إلى تطوير الفحو وقوله : (اللغة ملك لنا ولاحق لرجال الدين أن يفرضوا وصايتهم عليها) .
- سميد عقل : (ياره — شعر) ١٩٦١ .
- أنيس فريحة : نحو عربية ميسرة — ١٩٥٥ .
- لويس عوض : ديوان بلوتولاند — ١٩٤٧ ودعوته إلى كسر عمود الشعر وكسر اللغة .
- (*) كذلك دعا أمين الخولي إلى إهمال اللغة الفصيحة واستخدام العامية كافة للكتابة وقال : إن اللغة الفصيحة لقبه اللغة اللاتينية . ويضاف إلى هذا الثبوت الأستاذ أحمد أمين الذي قال : (مذهبي أن اللغة ملك لنا ولنا ملكا للغة) .

١ - لطفى السيد والعامية المصرية

ملخص دعوة لطفى السيد أن يحتضن الكتاب المفردات العربية الموحودة في اللهجة العامية ، فبدوا ما تشوه منها إلى أصله العربي ، ويستملوها استعمالاً صحيحاً ، وإن أقرب الطرق إلى إصلاح العربية باستعمال الكلمات العامية ، فإذا استملناها في الكتابة اضطررنا إلى تخليصها من الضعف وجعلنا العامة يتأمنون الكتاب في كتاباتهم وقد واجه هذه الحملة الأستاذ مصطفى صادق الرامى فقال : حينما قلبت أمر ألفة من حيث اتصالها بتاريخ الأمة واتصال الأمة بها وجدتها الصفة الثابتة التي لا تزول إلا بزوال الجلسية وانسلاخ الأمة من تاريخها واشتغالها بجلد أمة أخرى . فلو بقى للمصريين شيء يميز من نسب الفرائنة لبقيت لهم جملة مستقلة عن اللغة الميريوغليفية وإن في العربية سرّاً خالداً هو هذا الكتاب المبين (القرآن) الذي يجب أن يؤدي على وجهه العربي الصحيح ، ويحكم منطقاً وإعراباً ، بحيث يكون الإحلال بمنخرج الحرف الواحد منه كالزبيغ بالكلمة عن وجهها وبالجملة عن مؤداها ، وبحيث يستوى فيه اللحن الحفي واللحن الظاهر ثم هذا الملقى الإسلامي (الدين) المبني على القلبية والمقود على انتفاض الأمم والقيم على الفطرة الإنسانية حيث توزعت وأين استقرت فالأمر أكبر من أن يؤثر فيه سورة حمق أو تأخذ منه كلمة جهل إنما القرآن جلسية لقوية تجمع أطراف اللسبة إلى العربية فلا يزال أهله مستعربين به متميزين بهذه الجلسية حقيقة أو حكماً ، ولولا هذه العربية التي حفظها القرآن على الناس وردم إليها وأوجبها عليهم لما اطرده التاريخ الإسلامي ولا تراخت به الأيام إلى ما شاء الله ، ولما تماسكت أجزاء هذه الأمة . للغ الخ .

٢ - عبد العزيز فهمي والحروف اللاتينية

لم يكن عبد العزيز فهمي هو أول من حمل لواء هذه الدعوة ولكنه أول عربي تبناها في إطار مؤسسة اللغة وطى رؤوس الأشهاد في جميع اللغة العربية . وكان اللششرقان الفرنسيان : ماسينيون وبنيار (رئيس البعثة العلمانية في الشرق) قد نصيحا أصدقاهما العرب بكتابة لغتهم بالحروف اللاتينية عام ١٩٢٩ . كما نشر

المعظم في ١٠ تموز ١٩٢٩ مقالا لمستشرق هولندي اقترح على الحكومة المصرية كتابة العربية بالحروف اللاتينية وقد وصلت هذه الحركة إلى ذروتها عندما قدم عبد العزيز فهمي إلى الجمع اللغوي في القاهرة (٢٤ يناير ١٩٤٤) مشروعا يرمي إلى اتخاذ اللاتينية لرسم الكتابة العربية وقد رد في تقريره عبارات معروفة سبقه إليها لطفي السيد وقاسم أمين وسلامة موسى ، بل وسبقه إليها ولور وويلكوكس وغيرهم من أن اللغة كائن حي ينمو ويهرم ويموت مخلقا من بعده ذرية لغوية وهي القاعدة التي قدمتها اللغة اللاتينية وأصررت اللغة العربية على أنها قاعدة باطلة : وقال عبد العزيز فهمي إن أهل اللغة العربية مستكبرون على أن تكون العربية الفصحى هي لغة الكتابة عند الجميع وأن يجملوا في قلوبهم أكنة وفي آذانهم وقرا ، وقال : إنه فكر في هذا الموضوع منذ زمن طويل فلم يهده تفكيره إلا إلى طريقة واحدة هي اتخاذ الحروف اللاتينية وما فيها من حروف الحركات بدل حروفنا العربية كما فعلت تركيا وقد أثارت دعوته عددا كبيرا من الكتاب بالرد عليه ومما رضة وجهة نظره في مقدمتهم عبد الوهاب عزام وإسماعيل المشاشي وعباس العقاد ومحمود محمد شاكر وعبد الدين الخطيب وغيرهم (٩) ومن هذه الردود : رد الأستاذ كرد على الذي قال : إن قول زميلي إنه يوشك أن تفزونا اللغات الأجنبية فنترك لفتنا ونستعيب عنها بلغة من لغاتهم ، هذا خوف لا محل له ، لأن العربية تزداد كل يوم رسوخا في نفوس أهلها بفضل النهضة التي نهضناها وبفضل توفر أسباب التعليم والنشر . كذلك قوله إن لفتنا كانت سبب تخلفنا في مضمار الحضارة وما أظن شيخ القضاة إلا ويعرف أن لائحطاط الشعوب الإسلامية في بعض مظاهرها عوامل أخرى لا علاقة لها بحروف الكتابة وقواعد الرسم ، وأن برهانه هذا ضعيف لا يصح الاستدلال به على ما هو بصدده . إنه يعرف أننا أنشأنا مدينة شهد لمظمتها كل من قاموا بمدنا وما حال هذا الخط ومن قبله الخط الكوفي دون الانتفاع بما آت إلينا من علوم القدماء وما وضعناه نحن وما قدمته قرائنا من علوم وآداب . أما تبرمه باللهجات العربية فأنا أبشره بأن هذه اللهجات يقل عددها ولا يزيد وهي تقترب كل يوم من الفصحى بفضل المدرسة والجريدة والخطبة والمذيع ، أي أن اللهجة الدارجة تتضاءل أمام اللغة الأدبية والفصحى تتلب على العامة اليوم بعد اليوم . إن الصعوبة الموهومة في لفتنا ما وقعت في سوريا دون تعليم الرجال البالغ من ابن العشرين إلى ابن الخمسين في المدارس اليلية التي أنشأها بما أخرجناه به في أربعة أشهر من الأمية . إذن فالعربية ليست من الصعوبة بخطها على ما يزعم ، والمرب إذا قصرنا في التصوير فقد هوضوا عنه هذا الخط الجميل والنقوش . وقد أشار إدوارد دنيسون روس مدير مدرسة اللغات الشرقية في لندن معارضاً هذه الدعوة فقال : لاشك أن مصطفى كمال باشا من أكبر المبشرين في العالم فإنه أراد إدخال إصلاح يحق قانوناً مفروضاً على الناس : خذ مثلاً مسألة الحروف لو ألفت لجنة لبحثها لقضت عشر سنوات دون أن تصل إلى نتيجة . أما كمال باشا فإنه جلس مع آخر أظنه وزير المعارف ووضع معه الحروف التركية اللاتينية ثم قال : غداً تكون هذه حروف البلاد وفي الهداة فرض الغازي على الناس تعلمها أما بالنسبة لاصتبدال الحروف العربية باللاتينية فلما كتم وهذا الأمر ، إنهم اقتباس الحروف اللاتينية في بلاد مثل تركيا وإيران ، أما في مصر فالحذر من هذا لأن الحروف العربية هي حروف لغة القرآن وإذا مستسم الحروف العربية مستسم القرآن بل هدمتم صرح وحدة الإسلام .

٣ - الخورى مارون غصن (سوريا)

دعا الخورى مارون غصن إلى العامية . نشر في بيروت ١٩١١ كتابه بستان السوى ، وفي عام ١٩٢٤ نشر كتابه درس ومطالعة وتحدث فيه عن حياة اللغة وموتها وعن اللغة العامية وعن تحسین اللغة العربية بإدخال علامات الوقف عليها . ثم توسع في البحث فأصدر كتاباً عنوانه (حياة اللغة وموتها : اللغة العامية) عام ١٩٢٦ . ينطلق الكتاب من افتراض (أن كل لغة سائرة إلى الفناء قياساً على ما عرفه تاريخ اللغتين اليونانية واللاتينية) . وأشار إلى تعلق الشعب باللغة العامية . ودعا إلى قاعدة العامية : وهى اللهجة العامية السورية ، ودعا إلى إحياء العامية محل الفصحى . وقال : نعم ؛ إن العربية الفصحى يحتل بل يرجع بهاؤها في القرآن إلى منتهى الأزمان ، ولكن لا ينتج عن ذلك بقاء اللهجة في البلاد العربية كما هى الآن .

١ - رد عليه الأب لويس شيخو اليسوعى قال : نشر الخورى غصن كتاباً (درس ومطالعة) كتب فيه فصلاً عنوانه (حياة اللغة وموتها) أيد فيه الدفاع عن اللغة الدارجة منتصراً في قوله لحقوقها المضمومة ، وأنقر بهبوط اللغة العربية الفصيحة وبتبوء اللغة الدارجة سدة الشرف بدلا منها وقال إن الكثير يأنفون : من استعمال اللغة العامية لنشر أفكارهم وترويج مقاصدهم وعرض نموذجاً مما كتب الخورى . أمى : لا نحسبوا أن الزمان يقدر دأبى يعمى الجمال ولا البكا والمهوم يقدر دأبى يروحو لو نضارتو : هيدى أمى همراستين سنة وكل ما نظرت ليها وتطلعت فيها بشوقاً عمال تزيد جمال بنظري وإذا التفت أو ضحكت أو حكيت بتأسر قلبى اللطف تأسير . ثم قال : أرى أن هذه الرسالة ستصبح يوماً اللغة الفصيحة ؟ وقال : لقد قصر الكلام في كتابه على لغة سورية ، وفي قوله هذا نظر فإن قواعده لو ثبتت لما صحت إلا على لغة لبنان (مع اختلافها من قرية إلى قرية) فهبات أن تطلق على لغة حلب وحمص وحماة والقدس ومصر والعراق والمغرب فأى لغة من هذه اللغات يريد لها الحكم فكيف لم يظن إلى ذلك فيشير روح الشقاق بين تلك البلاد . ولو ذكرنا أمثلة من لهجات كل قطر لتأكد ما بينها من الاختلاف الذى ينفي كل وحدة بينها . وقال : اللغة العربية الفصيحة ليست لغة ميتة وهى على مثال اللغات الحية تنمو وتنتع وتتل من أحوال البلاد وعناصر الشعوب التى تتكلم بها سواعد تتصل بها وتتكيف بكيفيتها وتصبح معها جسماً واحداً . وإن الألفاظ الدخيلة والتغيرات اللغوية لم تمس جوهر اللغة ، ولم تؤثر في أصولها والدليل هو ما نشر من التأليف القديمة والدواوين الراقية . وقد وقفت هذه اللغة بأزاء اللهجات العامية وقلة الحكم العاقل ولم تأنف من أن تستعير منها بعض ما رأت فيه صلاحية للدلالة على المخرعات الحديثة : هذا الدخيل الذى يظنها دون أن يفسدها . وإذا عارضنا اللهجات العامية باللغة الفصيحة وجدنا أن تلك اللهجات هى التى تترقى إلى اللغة الفصيحة وتتقرب منها مع الزمان فتتال من فضلها أكثر مما تكتسب اللغة الفصيحة من لفات العموم .

٢ - رد الأب صالحانى على الخورى مارون غصن :

إن السبب الذى أوقع الكاتب في الخطأ هو أنه افترض في العربية لغتين ، الواحدة فصيحة والأخرى عامية . وليس هذا بصحيح لأن اللغة العربية هى واحدة ، أما ما يسميه لغة عامية فليس فى الحقيقة

إلا الألفاظ والمبارات التي يستعملها الكتاب والأدباء ، فالعامية نستعملها ممزوجة بالإغلاط . وللعامة أيضاً لهجات في الحركات عند التكلم ، تختلف باختلاف البلدان شرقاً وغرباً وجيلاً وسهلاً ومدناً وقرى . ولا قاعدة لهذه الإغلاط واللهجات كسيرة العامية بموجبها . وتستعمل العامة الألفاظ الأجنبية لا وجود لها في الأمهات اللغوية وذلك إما لجلبها اللغة أو لعدم معرفتها ما يقابل الألفاظ الأجنبية في العربية وهذا وإن كان لا يستحسن ، فإنه لا يمس سلامة اللغة وصحتها لأنه يسير بالقسبة إلى غنى اللغة العربية . نحن لا نسلم النتيجة التي استنتجها ولا بوفرة الألفاظ الأجنبية التي تدخل اللغة العربية ونسكّر قدرتها على تحويل اللغة الفصيحة إلى عامية . ثم إن المبدأ الذي قرره بقوله : إن اللغة آيلة إلى الفناء لأنه يحتم على كل حي أن يموت هو مبدأ لا يصدق في اللغات ، لأنه يفترض أن اللغات تحيا كالأجسام وهذا ليس صحيحاً . أما اللغة فتراها غالباً بعد انحطاطها لإهمال الآداب وموت الأدباء تنهض من كبوتها وتنتعش بعد ضعفها ، فاللغة لا تموت كما يموت الثبات والحيوان ، بل يموت الشعب الذي ينطق بها ، فإذا بقي الشعب العربي في الحياة تحيا لغته ويتجدد شبابها ولا تنحط بل تنرقى بترقى آدابها . وإذا انقرض الشعب العربي (لا سمح الله) وابتلعه غيره من الشعوب تموت لغته العربية ، وهذا ما حدث في البلاد السورية فإنه لما كثرت العرب الفاتحون لها وقويت شوكتهم وصارت السلطة إليهم أبادوا اللغة اليونانية في المدن السورية واللغة السريانية في القرى . فمن المقرر أن اللغات لا تموت إلا بانقراض الشعوب ، فما دام الشعب حياً فلغته هي أبداً حيا . ولو كانت اللغة في نفوسها لا يمكن القول إنها ستتحول ، لكن لا من الكمال إلى الانحطاط بل من النقص إلى الكمال أما إذا كانت بلغت أوجها أي كمالها . فقلما يطرأ عليها تغيير أو قلما يؤثر فيها ، لا بل متى حمت اللغة الفصيحة في الأمة فإنها تبيد كل اللغات الخصوصية وتمتصها سواء كانت في فرنسا أم في ألمانيا أم في غيرها من الممالك . ولنا مثال آخر في اللغة القبرية وهي من أثبت اللغات ، فإنها في العصر الجاهلي كانت تختلف معاني كثير من ألفاظها باختلاف القبائل ، ولكن بعد أن كتب القرآن (والمسلمون دائبون على تلاوته في الأقطار) وبعد أن أخذ العلماء يفسرونه وانتشرت الكتب في الحديث والتاريخ والطب والرياضيات وغيرها من العلوم ، وضبطت قواعد العربية وأنشئت المدارس وشاعت المخطوطات ثبتت العربية كما ثبت البناء للشيد بالحجارة والسكس ففهم اليوم كتباً ألف منذ ألف ومائتي سنة ويكتب أباؤنا اليوم كما كتب العرب لفائدة العامة في جزيرة العرب والبلاد الشامية وبلاد ما بين النهرين وفارس ومصر وتونس والجزائر ومراكش وطرابلس الغرب ، ويتكلم أباؤنا كما يتكلم أولئك مع اختلاف يسير في اللهجة واستعمال بعض الألفاظ فإذا قام اليوم من يسكن بانحطاط العربية الفصيحة واندثارها وتقلب العامية عليها لا أحد يلتفت إليه أو يصغى إلى أهواله بل يهز عطفه مبتسماً ويقول : (سراب يريه واضمحله !) وقد كان الكاتب يعتقد أن الألفاظ الأجنبية تدخل في العربية كل سنة بالآلاف والألوف فتحول اللغة العربية من هيئة إلى هيئة ، فما قد مضى زمن على الشعب العربي يعيش الفرنج بين ظهرانيهم ويتنقل كثير منهم إلى البلاد الأوروبية والأمريكية فليحص لنا حضرة المثات من الألفاظ الأجنبية التي أدخلوها في العربية فأثرت في فصاحة اللغة . فهذه مجالات القطف والحلال والمشرق وجرايد الأهرام والقلم ولسان الحال والبشير وغيرها كتابها منشون بالعربية الفصيحة مقالات ضافية الذبول فلا تستمع عليهم الألفاظ العربية لتأدية ما تحتاج عقولهم من المعاني في كافة العلوم القديمة والحديثة من علم الفلسفة والإلهيات إلى علم الهيئة ووصف الأرض ، وقد يضطرون

إلى اقتباس بعض الألفاظ الأجنبية فيكونها ثوباً عربياً ويخضعونها لقواعد اللغة العربية أو يرسمونها في إنشائهم كمنص باقوت في خاتم ذهب ملاصقه فلم يترض أحد ليقول إن لغتهم عامية . إنه اقتبس بعض أنكار كأشباح لاحت له في غلس الظلام ، فجمعها وألفها كما يرسم الصور المازح الماخن فيضم رأس رجل ذى لحية إلى عنق فرس ويكسو بالريش الأعضاء المختلفة وتنتهى الصورة بمجم سمكة فيكون المجموع صورة منخ — متى يحق لحضرته أن الشعب اللبناني لا يفهم إلا ما يكتب باللغة العامية ؟ إذا كان حضرته قد انخدع بكتاب فنيانوس المكتوب باللغة العامية فليعلم أن هذا الكتاب وضع لغاية خصوصية توخاها مؤلفه .

٤ — الزهاوى (العراق)

كتب للشاعر جميل صدقي الزهاوى مقالا في ٩ أغسطس ١٩١٠ في جريدة المؤيد بحث به من بشاده عن ما اسماء : [لغة الكتابة ووجوب اتخاذها باللغة المحكية] يقول : إنى فاشت طويلا عن انحطاط المسلمين فلم أجد غير سبيين : أولها الحجاب الذى عدت في مقالى الأولى مضاره لو كانت هناك آذان واعية . والثانى : هو كون المسلمين ولاسيما العرب منهم يكتبون غير اللغة التى يحكونها . وواضح أن الزهاوى قد تابع في هذه الدعوة كتابات المقطف وولور وويلسكوكس ومن لف لهما وأنه لم يكن يصدر عن الاصاله بل كان يصدر عن التبعية التى عرفت عنه في كثير مما اتجه إليه ، وقد صلق له دعاء التقريب وأعجبوا به وأطلقوا عليه لقب المجدد والمحقق والعالم الكبير . رد الشيخ على يوسف على الزهاوى فقال : إن مسألة اللغة الكتابية في العربية ذات وجهين : لكل أصحاب وجهة منهما براهين وأدلة على صحة مذاهبهم وبطلان مذهب مخالفهم وأكبر الاعتراضات التى ترد على حضرة الفاضل الزهاوى أن لغة التخاطب ليست واحدة عند الأمم العربية بل هى تكاد تكون لغات متعددة ، وبين لغة كل أمة من هاته الأمم دخائل مجهولة عند الأمم الأخرى ، فأهل المغرب الأقصى يختلفون في النحت والمزج اختلافاً كثيراً عن أهل العراق مثلاً في تخاطبهم ويكثر في كلامهم الدخيل من لغة البربر ، وأهل الجزائر في القرب يختلفون كثيراً عن أهل اليمن في تخاطبهم مزجاً ونحتاً ودخيلاً كذلك يوجد بعض الاختلاف بين أهل الشام ومصر وهى أهل الوسط في اللسان العربى كما يوجد اختلاف بين كثير بين بعضهم والأمم العربية الأخرى بحيث لو صيرت لغة التخاطب : لغة كتابة للجهل فارثو العربية بين الأمم مالا يجهلون الآن . وعسير أن توجد لغة الكتابة لسان الأمم العربية من هاته الألسن البابلية ، أما اللغة الفصحى التى يتحفا بها السيد الزهاوى كل كاتب عربى فهى مقروءة مفهومة عند كل قراء العربية ليس الخاصة فقط ، بل الذين ارتفعت عنهم الأمية وكلما ارتفع إحصاء القارئىن الكاتبين في الأمم العربية اتسع ميدان اللغة الفصحى لاهلها ، وهى لا تأبى الدخيل الجديد من أسماء المخرعات والمكتشفات ولعل السيد الزهاوى يراجع مذهبه ثانياً ليرى أن ما يسميه معطلا للعرب ليس هو بالقدر الذى يبر عنه يسانه ، وهناك محاذير أخرى يجرها على الأمم العربية اتخاذ لسان التخاطب لساناً كتابياً ، منها جعل لغة القرآن بمزول عن القارئىن والكاتبين الذين سيذهب بهم التجدد بمسد ذلك كل مذهب ومنها أن تجعل بيننا وبين الكتب العربية المرقومة باللغة الفصحى من فقه وجديث وسيرة وتاريخ وعلوم حاجزاً كلما تقدم الزمان وصار صديقاً حق تمدد اللغة العربية الفصحى كاللغة اللاتينية عند الأمم الإنفرنجية .

• - سلامة موسى (مصر)

دعا سلامة موسى إلى استعمال العامية المصرية وتابع في ذلك ويلكوكس أول داعية إلى العامية وأذاع له في ١٩٢٦ حديثاً في الهلال جدد فيه الدعوة وتولى قيادتها بعد أن اختفت أربعين عاماً ، له كتاب مسدوم هو : البلاغة المصرية واللغة العربية . وجه إليه أكثر من نقد وكشف زيفه وإدعاه (١٠) .

العامية المصرية وسلامة موسى

وتساءلت الأقلام في مواجهة سلامة موسى فقالت : لماذا لا يكتب سلامة موسى بالعامية التي يدعو إليها : أليس لأنها قاصرة لا تؤدي إلا المعنى المسمى الضئيل في اللفظ القلق المضطرب فلا يقرأ إلا بالجهد ولا يفهم إلا بالتأويل (الزهراء جمادى الثانية ١٣٤٦ هـ) يقول العلامة عزة دروزة في الرد على سلامة موسى : المروف أن وجود لغة عامية إزاء لغة فصحي ليس خاصاً باللغة العربية فالعامية موجودة إزاء الفصحى في كل لغة وفي كل بلد ، بل إن اللغة الفصحى بينها هي واحدة في التعليم والتدوين والأداء العلمي في قطر من الأقطار نجد اللغة العامية متعددة سواء في الألفاظ أو الأساليب أو في الأداء واللهجة ويقول : كيف تستقيم العامية : لغة تعلم وكتابة مادامت العامية في ناحية مغايرة للعامية في ناحية أخرى منه ، فاللغة العامية ليس لها طابع العمومية حتى تصلح لأن تكون عامة في وجوه استعمال اللغة ثم إن اللغة العامية من حيث هي لا ضابط لها تقف عنده ، وبجملها صالحة لأن تكون لغة تعلم وتدوين وذات وحدة علمية ثابتة في قلبها على الأقل قلما تتقيد بقاعدة حرفية أو نطقية وقلما تكون كاملة الأداء . إن الآداب التي تؤدي بلغة عامية كالروايات والأغاني والمسرحية والأهازيج الشعبية لا يمكن أن تكون خالدة . بسبب تحول وتبدل اللغة العامية . إذ لا تلبث أن يتبدل عنها العامة رويداً رويداً ولا تبقى لها إلا قيمتها التاريخية للدلالة على نفسية الأمة وآدابها في زمن من الأزمان . أما القول بأن اللغة العامية أوفى بالمتصود من اللغة الفصحى فليس صحيحاً ، وأرجح أن هذا غلط أتى من ناحية قدرة المتعلمين على التفاهم والتعبير عن آرائهم التي تسمو عن العامية بلهجة قريبة من العامية . ولكن يجب أن نلاحظ أن هذه القدرة إنما أتت للمتعلمين بسبب أنهم استعاروا ويستعمرون دائماً مفردات وأساليب كثيرة من اللغة الفصحى ويصقلونها في عواطفهم وعواورتهم . فالأصل في هذه القدرة هي اللغة الفصحى وانتشارها ، أما العامية فلا يقل أن تحتوى على مفردات كثيرة تنفع للتعبير عن كل ما يريد الإنسان من أفكار علمية واجتماعية وأدبية .

٦ - عامية لويس عوض

يعد لويس عوض من أعدى أعداء اللغة العربية ، وقد وضع ذلك في مختلف كتاباته ، وفي دراساته ، المغربية حتى في رسالته التي أحرز بها الدكتوراه من جامعة لندن . وقد كشف عن ذلك في مقدمة ديوانه (بلوتولاند) الذي طبعه عام ١٩٤٧ فأعلن حربه على الفصحى ودعوته إلى العامية وكسر عمود الشعر . وادعى بأن استخدام العامية سيؤدي بعد قرنين إلى ترجمة القرآن إلى العامية ، وأعلن أنه لم يقرأ خلال صدر شبابه باللغة العربية وأن حساسيته للعربية ضعيفة وأجنبية معاً وقد واجه الأستاذ محمود محمد شاكر ادعاءات لويس عرض عن العامية والفصحى فقال : إن التجربة التي مر بها لويس عوض في مسألة الدعوة

إلى العامة : تجربة هو مسبق إليها ، وغير معقول أن لا يكون عرف عنها شيئاً . ويبنى أن أقول لماذا هو غير معقول لا استنباطاً ولكن بنصوص كلام . فقد تبين أيضاً أن الأفكار الثلاثة التي دارت في تجربته كلها منقولة نقل مسطرة من كتب كان يتوهم هو أنها غير موجودة إلا في بعض الخزائن المميقة المظلمة التي لاتصل إليها الأيدي بسهولة ووضوح . مادام مسبقاً إليها حرفاً وحرفاً وخطوة خطوة وتشبيهاً تشبيهاً . فهو لا شك مدع وكاذب في تجربته بل هو يعيش في أحلام لا حقيقة لها وأشار إلى أنه حين ترجم لنفسه عام ١٩٤٧ في ديوانه بلوتولاند وأصائد أخرى قد حدد اتجاهه تحديداً واضحاً فقال : حطموا عمود الشعر ، لقد مات الشعر العربي ، مات عام ١٩٣٣ ، مات بموت أحمد شوقي ، مات ميتة الأبد . مات . وقال : كان لويس عوض عام ١٩٣٧ يتعلم مبادئ اللغة الإيطالية بين الحشائش الصحيرية التي تملأ الفلاة بين كامبردج وجرانستر واسترعى انتباهه أن البعد بين اللغة اللاتينية المقدسة ولهجتها النحطة الإيطالية أقل من البعد بين اللغة العربية المقدسة ، وكان يحدث أصدقاءه بخلاصة فكره ، فوجد منهم إعراساً رقيقاً مؤدباً فعجب ، فلما عاد إلى مصر سنة ١٩٤٠ وجاهر برأيه فلم يصادف إعراساً ، وإنما صادف غلظة ، فازداد عجبه ولكن سرعان ما فهم من بعض أصدقائه أن المسألة حساسة ، لأنها تتصل بالدين رأساً ، لأن استخدامه اللغة المصرية كأداة للكتابة قد ينتهي بمدفونين أو قرونين بترجمة القرآن إلى اللغة المصرية كما حدث للإنجيل أني ترجم من اللاتينية إلى اللغات الأوروبية الحديثة ، فزال عجبه وهو يفهم كذلك أن الاعتراف باللغة المصرية لا يتبعه بالضرورة موت اللغة العربية إذا احتاط الناس لذلك فليس هناك ما يمنع من قيام الأدبين جنباً إلى جنب . وأنه عاهد الثلوج الفزيرة المشورة على حقيقة مد سمر في خلوة مشهودة بين أشجار الدردار عند الشلال بكبردج ألا يخط كلمة واحدة إلا باللغة المصرية (يعني العامة) وقد بر بهمه الأول في العالم الأول بعد عودته فكتب شيئاً بالمصرية سماه مذكرات طالب بمثة ولكنه استسلم بعد ذلك وخان العهد وأشار أن إحساسه باللغة ضعيف بالمفطرة ، وقد اعترف بأنه لم يقرأ حرفاً واحداً بالمصرية بين سن العشرين والثلاثين إلا عناوين الأخبار في الصحف السيارة وبعض المقالات الشاردة ألزمته الضرورة السياسية بقراءتها ، فإحساسه باللغة أجنبي جداً على كل حال وقال عمود محمد شاكر : لويس عوض ملأه ماله منذ دهر ثم تركه ، وضبطه إلى أهداف بعيداً ثم أطلقه ، فانطلق يجوس خلال الآداب عامة ثم الآداب العربية خاصة وهو لا يكاد يرى إلا اليونان والروم والقرون الوسطى والثقفين والحضارة الحديثة والحروب الصليبية والصلبان والخلاص والقداء والخطيئة وكسر رقبة البلاغة وكسر عمود الشعر للعربي واللغة العامة والفتح الإنجليزي لمصر . هذا التركيب للوجه لا يكاد يرى ابن خلدون إلا مقروناً بأورسيوس ، ولا الممرى إلا مقروناً براهب دير الفاروس وبالخروب الصلبان التي غصت بها حلب ولا يكاد يرى مكرم عبيد وعراي إلا مقرونين بالمعلم يعقوب رئيس الحونة الظاهرين لفرنسيين الفزاة أيام نابليون ولا توفيق الحكيم ونجيب محفوظ وصالح عبد الصبور إلا مقرونين بمقائد الخلاص والقداء والخطيئة ولا يكاد يرى القرآن العظيم إلا مقروناً بترجمته إلى اللغة العامة كما ترجم الإنجيل إلى اللغات الحية وهي عامة اللاتينية وإلا مقروناً بكسر رقبة البلاغة وكسر عمود الشعر العربي .

٧ - سعيد عقل وعامية لبنان بالعرف اللاتيني

دعوة سعيد عقل إلى خلق لغة جديدة يسميها اللغة اللبنانية لإحلالها محل العربية تمتد على عنصرين :
اللهجة العامية مكتوبة بالحرف اللاتيني بدلا من العربية وقد تفضل تقدم رموزها وشيئا من نماذجها التي
كان قد وصفها عدد من المستشرقين والبشرين لغايات علمية ومآرب سياسية معروفة . وقد أصدر أول
كتاب لبناني بالحرف اللاتيني عام ١٩٦١ باسم (ياره - عمر) وهذا الكتاب مطبوع بأحرف الالبتدية
اللاتينية مضافاً إليها سبعة رموز جديدة وأحد عشر حرفاً لا تينياً زيد عليها إشارات خاصة حتى تؤدي
أصواتاً مكان الحرفين الذين يؤديان في اللهجة الالبتدية صوتاً واحداً . ويتابع سعيد عقل الدعوة المضطردة
التي حمل لواءها : ميشال العال وجيلور عبد النور وأنيس فريجة . وتجري هذه الدعوة في نطاق عزل
لبنان عن الأمة العربية وإحياء الإقليمية وضمن المخطط التبشيري الاستشراقي المرسوم الذي سار فيه
كثيرون من قبل مستهدفة قطع الماضي عن الحاضر وتحطيم الوحدة اللغوية في الأمة العربية . وقد لخص
سعيد عقل دعوته في عبارات موجزة حين قال : « علينا أن نترك لغة الكتب لنأخذ لغة الحياة وعلينا أن
نترك فرع المهجاء اللبني المعروف بالحرف العربي ونمتد فرعاً آخر منه كاللاتيني لوما أشبه لا تموزه
لك الحروف . إن بقينا على لغة الكتب نكون قد استنكفنا عن مجازاة الناموس المام : الأخذ بما هو
شاب وترك ما قد شاخ .

رد الدكتور عمر فروخ

إن الدعوة إلى اللهجة العامية مكتوبة بالحرف اللاتيني قديمة وقد حاول وضع رموزها وشيئا من
النماذج مستشرقون كثيرون لغايات علمية أو لمآرب سياسة . ونأتى محاولة سعيد عقل مختلفة من ناحيتين :
في أن الرموز التي اعتمدها تختلف عن الرموز التي كان أولئك قد اعتمدها ، أما الناحية الثانية فهي أن
سعيد عقل قد دون برموزه لهجة هي لهجته الشخصية وقارئ الكتاب لا يشعر أنه يقرأ لهجة قطر من
القطار ، كما كنا نقرأ في جريدة الدبور البيروتية أو في مجلة المضحك البكي الدمشقية أو في مجلتي الفكاهة
والبكوك الصريتين ، أو في مجلة جيز نور البغدادية . وكان أحدنا يقرأ أحياناً ويضحك لنكتة عامية
أو تعبير محلي ، وكان الغالب على هذه المجلات العامية وما يكتب فيها أن يقرأها أشباه الأميين الذين تتألق
هذه المجلات مشاكهم التي يمانونها على مستوى يتفق مع قدر مداركهم اللغوية والأدبية . وكان كل جماعة
من هؤلاء يقرأون المجلة التي تصدر في صقهم ، ولم يكن المامى المصري يقرأ جريده الدبور أو مجلة جيز
بور ولا كان العراقي . الخ . ويأتى الآن سعيد عقل ليشق في حياة الأمة طريقاً جديداً : طريقاً له وحده
لا يشركه فيه أحد ، كنا نقرأ شعر سعيد عقل باللغة الفصحى وبالحرف العربي فنجد أحاجى ، والغازا
فما قولك بنا ونحن نقرأ شعره المامى بالحرف اللاتيني . يبدو أن سعيد عقل هم بهذا الحاجر بينه وبين
الناس فلف كتابه الجديد برباط كتب عليه بالحرف العربي :

(أول كتاب لبناني بالحرف اللاتيني)

إن غير اللبناني لن يقرأ هذا الكتاب إذ ليس في مكتبته ولو كان يعرف الأحرف الالبتدية الخمسة

والعشرين ثم حفظ الرموز العشرين التي زادها سميد عقل على الأبجدية اللاتينية أن يصل إلى تلك الرموز المطموسة . إن اللبثاني العاشر من أهل الجنوب ومن أهل بيروت أو طرابلس أو صيدا لن يقرأ فيما أظن هذا الكتاب . إن هذا الكتاب موضوع بلهجة لا نهز فيهم حساسة ولا تدخل في قلوبهم متعة ، فالمتعة الأدبية كالمتعة الفنية : جو اجتماعي قبل أن تكون حروفاً ورموزاً . إنني أدرك أن جهات خاصة ستصفق لصدور هذا الكتاب لا على أنه إنتاج أدبي جديد ، بل على أنه محاولة من المحاولات التي يجوبها في ميدان النشاط الذي يقومون به ، ذلك أن الدعوة إلى اللغة العامية بالحرف اللاتيني جاءت أولاً من الخارج . إن هذا الكتاب سيمر أمام عيون أناس لا يرون فيه أكثر من محاولة لا تذهب إلى أبعد من الكتاب الذي وضعت فيه ، ولكن هذا الكتاب امتحان قاس لانصار العامية بالحرف اللاتيني ولانصار الادب العاشر أيضاً . هذا الكتاب سيثير ضجة مصطنعة وراها مآرب ، تأخذ ما بين المشرق والمغرب من كل شيء إلا من القيمة الفنية للموضوع . ذلك شيء هو آخر ما يفكر به أولئك الذين يجنون أن يروا مثل هذا الكتاب ماثلاً في الأسواق . لقد جاؤوا بمزجة فطعموها بالخبر الأسود على ورق نفيس .

٨ - أنيس فريجة (لبنان)

ينصب اهتمام (الدكتور أنيس الخوري فريجة) أستاذ اللغات السامية بالجامعة الأمريكية على دراسة اللهجة العامية والدعوة إليها مكتوبة بالحرف اللاتيني وقد بدأ نشاطه الجدي في اللهجة العامية بكتابة : معجم الألفاظ العامية في اللهجة اللبنانية عام ١٩٤٧ وفي عام ١٩٥٩ كتب مقال الأمثال العامية (مجلة الأبحاث م ٣) . وفي عام ١٩٥٢ نشر كتابه تبسيط قواعد اللغة العربية وتبويبها على أساس منطقي جديد . وفي ١٩٥٥ كتب موضوعه المشهور : هذا الصرف وهذا النحو : أما لهذا الليل من آخر: تنمى فيه أن يرى حاكماً عسكرياً سياسياً يفرض العامية على العرب ثم ألقى عام ١٩٥٥ محاضرات في معهد الدراسات العربية عن اللهجات وأسابير دراستها وأتبع ذلك محاضرة عن اللهجة اللبنانية . وكتابته (نحو عربية ميسرة) حملة مركزة على اللغة العربية الفصحى وعلى الادب العربي ، وتحدث بصفتها خاصة عن صلة اللغة العربية بالقرآن الكريم .

رد الدكتور عمر فروخ

إن الخوري مارون غصن دعا إلى إحلال العامية مكان اللغة الفصحى ، أما أنيس الخوري فريجة فدعا فوق ذلك إلى إحلال الأحرف اللاتينية مكان الأحرف العربية . ومع أن للدكتور أنيس فريجة نشاطاً أدبياً متعدد الجوانب إلى حد ما ، فإن اهتمامه الأول منصب على دراسة اللهجة العامية والدعوة إليها مكتوبة بالحرف اللاتيني ، ويستشعر القاري من دعوة الدكتور فريجة نقمة شائمة وخصومة شديدة لخالفه في الرأي . نقمة وخصومة تبرزان حيث لا مبرر لبروزهما ولا لظهورهما . بدأ الدكتور أنيس فريجة نشاطه الجدي في اللهجة العامية بكتابه : (معجم الألفاظ العامية اللبنانية) جمعها وفسرها وردها إلى أصولها وقد صدر عن الجامعة الأمريكية في بيروت عام ١٩٤٧ . إن مأخذنا على معجم الدكتور فريجة يتبدى

في ناحيتين أساسيتين : (أولاً) قلقه النفسى الذى يتجلى في مقدمته فليس من حاجة في تقديم قاموسه إلى أن يقول : (ومسألة توحيد اللهجات في الجاهلية إنما هى خرافة إسلامية) (إن الدكتور فريجة يقصد أن رأى القائل بأن العرب كانت لهم لغة واحدة في الجاهلية رأى نشأ بعد الإسلام ، ولكن الرجل طغى عليه قلقه النفسى وشىء من النعمة والخصومة ، فعبّر عن فكرة قد تكون سائبة وقد نوافقه فيها إلى حد كبير ، تعبيراً غير دقيق . (ب) قلة تقيده بالدقة التى يدعو إليها ، يقول الدكتور فريجة في المقدمة (إن الشعراء والأدباء ورجال الدين كانوا ، عن وعى ، يفايرون القوم في لفهم للظهور بتظهر خاص ، يعطون مستوى العامة ، فكانوا يتخلون عن لهجاتهم المحلية الإقليمية ليقرضوا شعرهم أو ينثروا خطبهم باللغة الأدبية التى كانت لغة أدباء الجزيرة وشعرائها قبل أن تكون لغة قرىش بالذات . وكان على هذه اللغة الأدبية التى نزل بها القرآن أن تكافح وتنازع غيرها من اللهجات واللغات ، ولم تنتصر انتصارها الباهر السكى حتى قارب القرن الهجرى الأول (الزوال) . إن الذى يقوله الدكتور فريجة مغالفة للواقع التاريخى إن القرآن الكريم نزل باللغة التى كان يتكلمها العرب فعلاً وجمع لفاتهم . وذلك بين جداً في القرآن الكريم في قوله تعالى : (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم) سورة إبراهيم . والآيات على نزول القرآن الكريم باللغة التى تبين للناس مينا عنها المد والخصر فنظرية الدكتور فريجة في هذا الشأن خاطئة من أساسها . ثم إننا نلاحظ أن معجم الدكتور فريجة تنقصه مفردات كثيرة جداً ، وليس هذا بمستغرب ، ولكن المستغرب أن يكون الدكتور فريجة قد اعتبر جانباً واحداً من اللهجة التى يسميها لبنانية وكان الخورى مارون غصن — يسميها اللهجة السورية . هناك عشرات من الكلمات ومن معانى الكلمات التى أهملها الدكتور فريجة وليس من المقول أن يكون جاهلاً بجزئياتها على الألسن ولكن في إحدى زوايا ذاكرته أمراً آخر وفى عام ١٩٥٠ كتب للدكتور فريجة مقالة عنوانها (الأمثال العامة) ودرس الأمثال العامة أمر تمتع مفيد ، ولا ريب في أن الأمثال مثل غيرها من الأشياء تحفظ وتلى وتنبه وتعمل ، ولكن ما أرجع لهذه النعمة والخصومة اللدودة اللتين تدفعان باحثاً في سبيل موضوع في مجلة إلى أن يقول (إن الكثرة الساحقة من الأمثال العربية التى حفظها لنا الأدب العربى قد ماتت ، ماتت لأن الحياة فضت الكثير منها وما تلبذه الحياة لا رجعة له) وفي مقدمته لقاموس الشيخ عبد الله العلايلي يقول : (إنما نخالقه الرأى في ليونة اللغة العربية وطواعيتها وذلك لأنها تتصف بصفات بدائية احتفظت بها من شأنها أن تقف حاجزاً في سبيل كونها لغة الحياة اليومية وأشدّها خطراً للإعراب الذى انصفت به أكثر اللغات القديمة ، ولكنه سقط عنها عندما أصبحت هذه اللغات لهجات تعبر عن الحياة ، وكل لغة ، كي تكون لغة صالحة حية تعبر عن الحياة ، يجب أن تسير سيرها الطبيعى ، ومتى سارت سيرها الطبيعى فإن إسقاط ما لا قيمة بقائية له يصبح أمراً محتوماً) . والفروض أن القاموس لا يتعرض للنحو ولا للإعراب وما كان للدكتور فريجة أن يستطرد إلى ذكر ذلك لو لم يكن في نفسه ما يطنى على لسانه . وفى عام ١٩٥٢ قدم الدكتور أنيس فريجة للطبع كتاباً عنوانه (تبسيط قواعد العربية وتبويبها على أساس منطقي جديد) . وهو يبر عن التيسير بأنه هو التيسير الذى فرضته الحياة (لو أن العرب الأحياء أجمعوا على أن قواعد المدد هى قواعد المدد كما هى في عامة الناس لكان هذا تيسيراً حقيقياً بمعنى آخر التيسير هو ما يس الجواهر) (في اللغة العربية الفصحى) (وها إن العامة مثلاً أسقطت الإعراب وبسطت التركيب ولنا في الأمر رأى سنشره قريباً للناس

لا يأخذوا به ، لأنهم لن يأخذوا به الآن وإنما ليكملوا عن هذه المحاولات الفاشلة وفي عام ١٩٥٥ انفجر الدكتور فريجة بمقال في مجلة الأبحاث عنوانه (هذا العرف ! هذا النحو ! أما لهذا الليل من آخر) فغواها معروف من عنوانها ، إن معظمها تهكم سمج ، غير أن الدكتور فريجة يتمنى هنا أن يرى عاملاً عسكرياً سياسياً يفرض اللغة العامية على العرب وأنا أذكر أن الدكتور أنيس فريجة كان يعلم التاريخ القديم أو الحديث في الجامعة الأميركية ، ولعله يذكر أن البلاد العربية عرفت جميع أنواع العوامل العسكرية : الإنجليز والإفرنسيين والطيالين ، وعرف لبنان الأسطول الأمريكي عام ١٩٥٨ ، ولقد كان عدد الذين تعلموا العربية من الفرنسيين مثلاً أكثر من الذين تعلموا الفرنسية من العرب والتي الدكتور أنيس فريجة في معهد الدراسات العربية المالية التابع لجامعة الدول العربية محاضرات عن اللهجات وأساليب دراستها . المحاضرات ، في الحقيقة ، هي ملخص لكتبه ومقالاته السابقة مع شيء يسير من التوسيع والتحليل والاستطراد طبعاً وفي العام ١٩٥٥ نفسه أعاد الدكتور أنيس فريجة ترتيب المواد التي جاءت في كتبه ومقالاته السابقة وأخرجها للناس في كتاب جديد سماه (نحو عربية مبسرة) وفي هذا الكتاب حملة مركزة على اللغة العربية الفصحى وعلى الأدب العربي . وليس من جديد في هذا الكتاب سوى الكلام على صلة اللغة العربية الفصحى بالقرآن الكريم — قال الدكتور فريجة : ونعتقد أن المجتمع الإسلامي الأول نسبة لإعجابه بهذه اللغة ونسبة لمقام القرآن الكريم في نفوسهم ، جهدوا في أن يجعلوا من هذه اللغة التي نزل بها القرآن الكريم لغة الناس اليومية ، بذلك على ذلك مبلغ الجهد الذي أنفق في سبيل ضبط أحكام هذه اللغة ، وفي عمارية اللحن ، وفي إصرار المقامات العليا على أن تكون هذه اللغة لغة الدواوين والكتب والمشتين . إنا نعلم أن الذي زعم الدكتور فريجة ليس اللغة العربية الفصحى وحدها ، بل يزعمه فيما يبدو لنا بقاء القرآن وبقاء الإسلام بقاء القرآن — وهذه شكوى تبشيرية واستعمارية قديمة . ونحن لا ننسب شيئاً من ذلك إلى الصديق الدكتور فريجة لأننا نعلم من تاريخ النقد أن اتفاق اثنين على قول واحد ليس من الضروري أن يكون أحدهما قد أخذه عن الآخر ، بل يمكن أن يكونا قد أخذا من مصدر واحد سابق عليهما كليهما كما يمكن أن يكون توارد خواطر أصيلاً منهما وحدهما . ويبدو أن القرآن الكريم هو الذي يسد على الدكتور فريجة مذهبه ، بصريح بما كان قد كتبه طويلاً فيقول : ولكن للناس أن يسألوا : ماذا سيحل للقرآن الكريم ، وماذا سيحل بالأدب القديم ، وجوابنا هو أن القرآن الكريم سيخلد وسيبقى على ما هو عليه كما بقيت كتب ديدلية عديدة رغم انحراف لغة الناس عن لغة هذه الكتب . وها هي الكنيسة الكاثوليكية ، فإنها تعتبر الترجمة اللاتينية للتوراة لغة الكنيسة الرسمية ولا يكون القداس إلا باللغة اللاتينية ، ومثل هذا في الكنيسة الأرثوذكسية التي حافظت على اللغة اليونانية التقليدية ، والكنيسة المارونية التي احتفظت باللغة السريانية والكنيسة المسيحية الحبشية التي احتفظت باللغة السامية القديمة المعروفة بالجفر . على أن الفارق بين الكنائس التي احتفظت بلغاتها القديمة وبين الإسلام عظيم جداً ، وذلك لأن العامية (العربية) المذهبة الحكيمة لا تختلف عن لغة القرآن الكريم اختلاف السريانية عن العربية أو الأغريقية عن العربية أو اللاتينية عن الفرنسية ولقد تكون لغة القرآن الكريم غريبة على أفهام الناس وسيظل الناس يتلونونه ويحفظونه غيباً ويدرسون صرفه ونحوه وسحر بيانه كما يفعلون اليوم ، وسيظلون يقرأونه ويستظهرونه تبركاً ، هذا فيما يتعلق بالمستقبل القريب ولكن ما سيحدث في المستقبل

البعيد بعد مئات السنين ، هنا ندخل في نطاق الحسد والتخمين « يمثل هذا الغرور يتكلم الدكتور أنيس فريجة عن اللغة والأدب والإسلام والقرآن ، ولكن الدكتور فريجة يعلم علم اليقين أن كتبه ليست الحجارة الأولى التي تساقطت على العرب والعروبة وعلى القرآن الكريم والإسلام . نحن مع الدكتور فريجة في أن اللغة لا يضيعها شخص ولا جماعة ، ولكن عليه أيضاً أن يعلم أن اللغة لا يبدلها شخص ولا جماعة ما دام هناك قوانين طبيعية تعمل في كل كائن حي . فما باله يريد أن يتدخل في القوانين الطبيعية ؟ ويستشهد الدكتور فريجة دائماً بما آلت إليه اللغات القديمة في أوربة ثم يتعمق أن يطبق على اللغة العربية ما صار إليه أمر اللغة اللاتينية ، وأنا أعتقد أن الدكتور فريجة يعلم أن نشأة اللغات الحديثة في أوربة على أنقاض اللغة اللاتينية كان مرتبطاً إلى حد بعيد بالثورة الدينية على البابوية وبالثورة السياسية على سلطة الكنيسة فالألمانية والإنكليزية والإسبانية والتروجمية كانت ترتبط بتبنيك الثورتين ولم تكن نشأة الفرنسية والإيطالية والإسبانية بعيدة عن ذلك كثيراً . ثم تجاهل الدكتور فريجة أمراً في غاية الخطورة أن الإسوجيين والتروجيين والدنماركيين والألمان والفرنسيين والإسبانيين والبرتغاليين والإنجليز لم يكونوا لاتيناً ولا كانت اللاتينية يوماً لغة لهم ، وإنما كانت لغة جيوش محتلة زلت في أراض غريبة ثم تشوهت في تلك الأراض حيناً ثم ماتت أما أهل الشام والعراق فحرب تكلموا هذه اللغة من زمن قديم وحينما كان حسان بن ثابت والناطقة الديباني يأتیان إلى الشام والعراق يمدحان الفساسة والمناذرة فلما كانا يمدحاهم باللغة العربية لا باللغة السريانية واللغات اليونانية واللاتينية والفارسية كانت لغات عربية في الشام والعراق ، أما الآرامية ، أو السريانية في أحد أوجهها فكانت أيضاً لغة احتلال قديمة ثم لغة مذهب جرت به سنة الطبيعة وجاء العرب من الجزيرة ينقلون إخوتهم الذين سبقوهم في الهجرة من نير الفرس والروم البيزنطيين لجمع الله العمل ورأب الصدع ثم عاد الجميع يتكلمون لتهم الأولى الصافية فليس من الحق يا أخى أنيس أن تنسكروا للغة التي تأكل بها خبزك وحرام أن يجرى الإحسان بالإساءة والنسمة بالسفوان .

الفصل الخامس

الرد على أعداء الفصحى وتزييف دعواهم

استثارت قضية المامية أعلام المؤمنين باللغة العربية ودفعتهم إلى كشف الزيف وإقرار الحقيقة وإبراز الآثار العيقة المترتبة على الدعوة إلى المامية والخلفيات القائمة وراءها .

١ - الرفاعي والجملة القرآنية

نهتق إحدى الصحف العربية التي تصدر في أمريكا عندما تناولت الكلام على (رسائل الأحزان) بقول جاء في بعض معانيه ، إنى لو تركت (الجملة القرآنية) والحديث الشريف لكان ذلك أجدى على وللا ملاحات الدهر ثم لحطمت في أهل المذهب الجديد حطمة لا يبعد في أغلب الظن أن تجمعاني مذهباً وحدي وقد وقعت طويلاً عند قولها (الجملة القرآنية) فظهر لي في نور هذه الكلمة ما لم أكن أراه من قبل وإذا أنا تركت الجملة القرآنية وعريتها ونصاحتها وسموها وقيامها في تربة اللسكة وإرهاف المنطق وصل الدوق مقام نشأة

خاصة في أفصح قبائل العرب وردها تاريخنا القديم إلينا حتى كأننا منه وصلتنا به حتى كأنه فينا ، وحفظها لنا منطق رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنطق الفصحاء من قومه حتى لكأن الستهم هي عند التلاوة تدور في أفواهنا ، وسلاقتهم هي تقيمتنا على أوزانها ، إذا أنا فعلت ذلك ورضيته أفرأى أتبع أسلوب الترجمة في الجملة الإنجيلية ، وأسف إلى هذه الرطانة الأعجمية للعربية وأرتضخ تلك اللكنة الموجهة وأعين بنفسى على لنقى وقوميقي وأكتب كتابة تمت أجدادى في الإسلام ميتة جديدة وتقلب ككأى على تاريخهم كالودود يخرج من الميت ولا يأكل إلا الميت وأنتهى على سقى المريضة نشأة من الناس يكون أبغض الأشياء عندها هو الصحيح الذى يجب أن يكون أحب الأشياء إليها كنت أعرف أن الكاتب البليغ المدقق الشيخ إبراهيم اليازجى لما أرادوه على تصحيح ترجمة الأنابيل رغب إليهم أن يصرف قلبه في الترجمة وينزلها منزلتها من اللسان ويتخير ألفاظها ويزيل عجمتها ويخلصها من فساد التركيب وسوء التأليف ويفرغ عليها جزالة ويجعل لها حلالة ، فأبوا عليه كل ذلك ومنعوه منه وأقاموه فيها بمنزلة من يعرف آخر الكلمة فعليه أن يترك الكلمة إلا آخرها . كنت أعرف ذلك وما فطنت يوماً إلى سببه ، حتى كانت قولة (الجملة القرآنية) كالنبهة عليه ، فرأيت القوم قد أثمرت شجرتهم ثمرها المر وخلف من بعدهم خلف أضاعوا العربية ببريتهم وأفسدوا اللغة بلمتهم ودفعوا الأقلام في أسلوب ما أدرى أهو عبرانى إلى العربية أم عربى إلى البرانية ولا يعرفون غيره . ولا يطبقون سواء . ترى أحدهم يهوى باللغة إلى الأرض وأنه عند نفسه لطائر بها في طيارة من طراز زبلن . ومرجع هذا البلاء كله : أن عربية الجملة الإنجيلية تنزوي عربية الجملة القرآنية من حيث يدرى أولئك أو لا يدرون فما أشبه هذه الأساليب الركيكة في مقرها من الآداب العربية بالمرض الموروث الكامن في الجسم الصحيح يتربص غفلة أو غفلة أو تنهاتاً فيظهر فإذا هو مشقة للصحة ثم يستشري فإذا هو مفسدة لهما ثم يضرب فيتمكن فإذا هو مزاج جديد ثم إذا هو الموت بعد . على أنى لا أعرف من السبب في ضعف الأساليب الكتابية والتزول باللغة دون منزلتها إلا واحداً من ثلاثة : فلما مستمررون يهدمون الأسماء في لغتها وآدابها لتتحول من أساس تاريخها الذى هي أمة به ولنى تكون أمة إلا به ، وإما النشأة في الأدب على مثل نهج الترجمة في الجملة الإنجيلية والانطباع عليها وتعميع اللسان بها ، وإما الجهل من حيث هو الجهل أو من حيث هو الضعف فإنه ليس كل كاتب يلبغ ولا كل من ارتهن نفسه بصناعة نبغ فيها ، وإن هو نسب إليها وإن عد من طبقة أهلها والكتابة صناعة لها أدواتها وفيها النمط الأعلى والأوسط وما دون ذلك . إن هذه العربية بليت على أصل سحرى يجعل شياها خالداً عليها فلا تهرم ولا تموت لأنها أعدت من الأزل فلما دأراً للنبيين الأرضيين العظميين : كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن ثم كانت فيها قوة عجيبة من الاستهواء لا يملك معها البليغ أن يأخذ وأن يدع ، وأنا أتمنى كل أصحابنا الذين أثمرت إليهم أن يأتونى بكاتب واحد تنقل في منازل البلاغة وأطاق أساليب الكتابة العالية ثم نزل منها إلى الزكاة أو المذهب الجديد أو ما شئت من الأسماء ولزمها مذهباً وجعلها طريقة فأما أن لا تقدر يا أبا خالد وزعم العفة ، وتعجز ثم تجنح إلى الرأى ، وتضعف ثم تتمدح السلامة ، فهذه أساليب ابتدعتها من قبلك ثم لب من أذكاء الثعالب وزعموا أنه اقتصر على القول بأن العقود حامض . وكيف تريد ممن عجز عن الفصح أن يثنى عليه وهو لو أثنى عليه لطلوب به . ولو طوبى به لسان عجزه وقصوره ، ولو ظهر للناس منه على العجز والقصور لما عذوه في شيء ولذهب عندهم قليل ما لا يحسنه بالكثير الذى يحسنه (١١) .

٢ - شكيب أرسلان

علق الأمير شكيب أرسلان على الجملة القرآنية فقال : نعم إن وراء الأكمة ما وراءها ، وإن هناك دسائس خفية تظهر بمض أطرافها في هذه الجملة ، ولكن دعني أقول لك إنه ليس مرادهم المدول إلى الركاكة ولا مناصبة القرآن المداوة لجرد كونه لصيحاً . وليس الأمر من قبل ما ذكره أحمد فارس في (الفارياق) من أن بعض خدمة الدين ممن كان يتكلم عنهم يتبركون بالركيك من أقول ويستوحشون من العرب الجزل البليغ ولا هو من نمط ما رواه في (كشف الخبايا في فنون أوربا) من أنه كان يعرب التوراة وهو في انسكراترا فكان يقف على الترجمة العربية قسيس إنجليزي هذا حيثاً من العربية فكان كلا رأى لأحمد فارس جملة شم فيها رائحة الفصاحة مسخها واستبدل بها جملة ركيكة ، فكان الشدياق يعجب من أمره ، وقد نقل عنه من هذا النسق جملاً يستغرب لها الإنسان من الضحك إذ كيف كان القسيس يعتمد قلب العالي بالساقط والجيد بالذلل وتمدداً ويتهاون على الركيك تهافت الدباب على الحلواء ويصرح بأنه إنما يتوخى بذلك إبعاد الكلام عن شبه القرآن . إن هذه الفئة لا تفتح الفصاحة من حيث هي ولا تدن بالركاكة التي كان يدين بها قسوس أحمد فارس فيسخر بهم ما يسخر ولا تحارب اللغة العربية نفسها ولكنها تحارب منها القرآن . إن هذه الفئة تحارب القرآن والحديث وجميع الآثار الإسلامية وتريد أن تبدل بها كلام الجاهلية وكلام فصحاء العرب حق المخضرمين والمولدين ، وكل كلام لا يكون عليه مسحة دينية وهذه الفئة قد تعددت غاياتها في هذا المزج ولكن قد اتفقت في الوسائل فمنها من لا يجمل بلاغة القرآن وجزائته وكونه من العربية بمنزلة القطب من الرمح ولكنه يدس الدسائس من طرف خفي لإقصائه عن دائرة الأدب العربي وتزهيد الناشئة فيه بحجة كونه قديماً وأن كل قديم فهو بال . . . حتى إذا تم لهم ما يفتون من غرض مكانة القرآن في صدور الناس يكونون قد طعنوا الإسلام طعنة سياسية في أحشائه ، على حين يزعمون أن الموضوع أدبي لغوي لا مدخل للسياسة فيه فيزلقون بهذه الدعوى المدحاض كثيرين ممن لو تفتنوا لما وراء هذه الدعاية البارزة في زى لغوي أدبي في المآرب السياسية الخبيثة لكانوا منها على حذر بل لا تقلبوا عليها وصاروا قرائين . هذه الدسيسة التي ظهر لكم مكنونها جملة واحدة إن هي إلا حلقة لغوية من سلسلة دسائس مقصود فيها الإسلام لا القرآن من حيث كونه قرآناً ولا الفصاحة من حيث كونها فصاحة . إن الوجوه الثلاثة متوفرة في السبب ولكن الوجه الأول هو أقواها وأصحاب هذا الوجه منهم من يريدون هدم الأمة في لغتها وآدابها خدمة لمبادئ الاستعمار الأوربي ومنهم من يشير باستعمال العامة بحجة أنها أقرب إلى الأنعام ولكن منهم من لا يحاول هدم الأمة في لغتها وآدابها ، لا حباً باللغة وبالآداب ، ولكن علماً باستحالة اتصال العرب من لغتهم وآدابهم ، ولذلك نرى هؤلاء دعاة إلى اللغة والآداب على شرط ألا يكون لغة قرآن ولا حديث وأن تكون الصبغة لا دينية . وحببتهم في ذلك حب التجدد وكون القرآن والحديث كلمات السلف من القديم الذي لا يتلاءم مع الروح المعاصرة في شيء ، وآخرون حببتهم في ذلك النزعة القومية التي يزعمهم تناقض النزعة الدينية . هؤلاء يقولون إن الدين والمعاصرة تقيضان لا يجتمعان ، فأما إذا سألهم سائل قائلاً : إنكم وأنتم من دعاة التجدد ومن قراء الآداب الأوربية لا تنكرون أن كتاب أوروبا وآدابهم كلها مأخوذة من اللغات القديمة كال يونانية واللاتينية وأن آيات التوراة والإنجيل تدور على ألسنتهم وأفلامهم جارية فيها مجرى

الامثال لا يكاد يخلو منها خطاب ولا كتاب وإنما نريد أن تثبت كون التجدد والمعاصرة لم يتمتع بها لغات أوربا وآدابها على صيغتها القديمة وما أخذها من التوراة والإنجيل ومن شعراء يونان وخطباء رومة. يقدر العربي أن لا يكون صحيح العقيدة ولا مسلماً ويكون نصاب اللغة عنده القرآن والحديث وكلام السلف لأنها هي الطبقة العليا التي يصح أن تكون مثالا، ولكن ليس هذا مراد هذه الفئة التي تريد حرباً وتورى بغيرها، تبقى نقض قواعد القرآن التي هي السد الأمتنع الحائل دون الاستعمار والثقافة الأجنبية بفروعها، ويأتى ذلك عن طريق نبذ القديم والبالي والأخذ بالجديد والحالى. ولا يوجد من ينتبهون لذلك ويملمون مرمى الدعاية بل إن كثيراً من ناهضتنا ومن عاتناهم من فح إلى فح. ومن جملة الاشراك أن القرآن حائل دون القومية العربية لا يفسح لها مجالاً، فإمام يبيتون له المداوة؛ وأمراض العقول كثيرة، ولكن أمراض القلوب هي التي لا حيلة فيها، وإنما هم يؤثرون الشيء إذا علموا أن بعض الأمم الإفريقية أخذت به.

٣ - حقى المعتسب

(الشبهة الأولى) : إن اللغة ليست إلا مجرد وسيلة للتعام وليست غاية في ذاتها. ونحن لدى إيمان النظر نقيين أن تأييد هذا المستند لدعواهم لا يقوم إلا إذا حصرنا الموضوع في حدود ضيقة من الزمان والمكان، أما إذا نظرنا إلى القضية من خلال زوايا متعددة وفي نطاق واسع فسوف نجد أن حججهم الأساسية يمكن استخدامها لنقض دعوتهم من أساسها، وبهذا تنقل الحجة من يدهم وتتحول سلاحاً في جانب خصومهم وبذلك تحمل تلك الدعوة في كيانها عوامل موتها وفنائها. ولكى يظهر لنا ما في حجة أولئك الدعاة من التهافت والتناقض وما في دعوتهم من الخطأ والضرر يجدر بنا أن نلم يبيض خصائص العامية وما يقابلها من خصائص الفصحى واللغات الأخرى ثم نوازن بين هذه الخصائص.

٤ - الكلام على بعض خصائص العامية والفصحى واللغات الأخرى :

(١) إن أبرز ما يلفت نظر الباحث في أحوال اللغة العامية مظاهر اختلافها تبعاً للإمكانة وسرعة تحولها تبعاً للزمنة. ذلك لأنها لغة غير مقيدة بأصول مدونة ثابتة مشتركة، وإنما تخضع في ألفاظها ومصطلحاتها ومدلولاتها وقواعدها لطوارئ الظروف الاعتبارية والمصادفات المفوية كالتأثر باللغات الأعجمية المتعددة التي صادفتها العربية إبان الفتوحات الإسلامية أو التأثر بلغات الأعاجم الذين سيطروا على البلاد العربية إبان ضمها أو الدين أتوها مهاجرين من بلادهم الأصلية وقد أدى ذلك الاختلاط اللغوي إلى فساد السليقة الصافية التي كانت مصونة ضمن الجزيرة العربية قبل محالطة الأعاجم، فلما كشوت تلك السليقة الصحيحة ظهرت العامية تمثل العربية المسموخة. وقد نشأ من تفاعل اللغة العربية مع اللغات الأجنبية المتباينة لغات عامية كثيرة العدد متميزة اللهجات في مختلف الأقطار العربية وهذه العاميات لا تختلف بين قطر وقطر فحسب، بل إنها تختلف في القطر الواحد اختلافاً عملياً من مدينة إلى مدينة ومن قرية إلى قرية وقد تباين الفروق بين اللهجات والمصطلحات العامية تبايناً كبيراً حتى إذا التقى الرجلان العاميان من يبتئين عريتين مختلفين تعذر عليهما التفاهم في حديثهما : (ب) وكما تختلف العامية بحسب المكان تختلف كذلك في السكان الواحد

بحسب الزمان فليست المصطلحات العامية التي يألها اليوم عوام دمشق مثلاً هي في جملتها المصطلحات التي كانت معروفة لديهم قبل حين من الزمن ولن تدوم هي نفسها بعد حين . فالعامية في تفسير مستمر سريع نسبياً ، ولكن إلى أين يتجه هذا التنير ! إن هذه اللغات تولدت تدريجياً من أم واحدة ، أخذت كل منها تتجه نحو الاستقلال بنفسها وتكوين شخصية لها قائمة بذاتها لها خصائصها ومميزات ، وستكون كل لغة منها بالنسبة للأخرى كأنها لغة أجنبية خاصة . كما هي الحال مثلاً في اللغات اللاتينية التي انحدرت من أصل واحد وتفرعت في بيئات أوروبية مختلفة حيث استقلت عن أصلها بالتدريج كما استقل بعضها عن بعض فتدت كل منها لغة أجنبية بالنسبة لسائر أخواتها وأما وليس معنى ذلك أن تلك اللغات الفرعية قد وصلت في وضعها الراهن إلى طور نهائي ثابت لا يتغير بعده ، بل إنها لا تزال تتغير ألفاظها ومفاهيمها ومصطلحاتها وقواعدها جيلاً بعد جيل حتى أنه ليتعذر على أهل الجيل الحديث منهم أن يفهموا آثار كتابهم وشعراتهم المتقدمين إلا بعد الاستعانة بالمفاهيم التاريخية وترجمة النصوص الأدبية والفلسفية والعلمية من لغتها القديمة إلى لغتها الحديثة (ج) وإذا أردنا الموازنة بين مميزات اللغة العربية واللغات الأجنبية نلاحظ أن العربية تتميز بوضع خاص دون سائر اللغات في العالم والآن نتساءل : ما هي النتائج الحسنة والسيئة التي تنجم عن استعمال العامية للتأليف والكتابة وهل تكون مشكلة اللغة قد انحلت نهائياً بهذا الاستبدال . وما مقدار النسبة بين الريح والخسارة لدى احتلال العامية مكان الفصحى ، ومن يكون الرابع الحقيقي أخيراً من هذا الاحتلال -- والإجابة : (أولاً) : اتخاذ اللغة العامية للحديث والكتابة يتيح التفاهم مؤقتاً في بيئة محدودة وزمان محدود . (ثانياً) : إن التفاهم في البيئات العربية المختلفة يحتاج في المستقبل إلى تأليف معاجم للغات العامية كما هي الحال في اللغات الأجنبية . وإذا أراد الرجل العربي في مقتل الأيام أن يقرأ صحيفة أو كتاباً صادرين من غير بيئته وجب عليه الاستعانة بالمعجم لترجمة اللغة العامية الأجنبية إلى اللغة العامية المحلية وهو بحاجة إلى عدد من المعاجم يساوي عدد اللغات العامية التي يترجم منها وإليها . (ثالثاً) : بما أن كل لغة : عامية ثابتة في أوضاعها فهي في حاجة إلى معجم تاريخي خاص بها يبين تغير معاني ألفاظها ومصطلحاتها وقواعدها بحسب الزمن كي يستطيع الخلف أن يفهم ما كتب السلف ويترجم لغة آبائه العامية إلى لغة العصر الذي يعيش فيه ، وبغير هذه الترجمة لا تتصل الوحدة الفكرية بين الأجيال المتعاقبة وكذلك الأمر في اللغات الأجنبية الحية في عصرنا الحاضر ، تلك اللغات التي ليس لها مرجع ثابت يصونها من التغير والاختلاف قال أحد المستشرقين الألمان : إن اللغة العربية تتميز على سائر اللغات بقباط عجيب لا مثيل له في غيرها ، فهي خير وعاء لحفظ الفكر على مر الزمن دون أن يتشوه بالترجمات المتوالية ويناله التحريف ولذلك يدعو قومه إلى استخدام العربية لتدوين الآثار الفكرية التي تبني عليها الحضارة وتستحق الحساود . (رابعاً) : إن الأخذ باللغة العامية يقطع حاضر العرب ومستقبلهم عن ماضيهم ، فلا يمكن الأجيال القادمة أن تلتهم تراث الماضي المدون باللغة الفصحى إلا إذا نقل هذا التراث إلى مختلف اللغات العامية ، على أن ذلك النقل يتطلب من الأوقات والجهود والنفقات ما لا قبل لأحده ولا سيما إذا علمنا أن التراث الإسلامي العربي ضخم جداً لأنه نتاج أربعة عشر قرناً في ظلال امبراطورية واسعة الأرجاء ثم نرد إذا تم النقل من العربية الفصحى إلى اللغات العامية برغم المقبات الاقتصادية والعلمية والفنية والزمنية التي تعترض سبيله — نرى أن

ذلك النقل يحتاج إلى تجديد في كل وقت تأخذ فيه اللغات العامية طوراً جديداً بما يستلزم العودة إلى بذل الأموال والجهود والأوقات عند كل نقل حديث وتلك خسارة لا بد من تكرارها للإبقاء على الاتصال الفكري مستمراً بين حلقات الأجيال والنقل للتكرار لا بد أن يشوه روح النصوص ، ويعددها بالتدريج عن أصلها الصحيح ، فإذا أراد الدارس أن يتأكد من صحة النقل فلا مناص له من الرجوع إلى الأصل أو الأصول المنقول عنها يدرسها بلغاتها العامية القديمة (خامساً) : لم تبلغ العامية من الضج والضبط والإحكام مستوى اللغة الفصحى ، ولا يمكن أن ندها لغة علم وفكر ، وإنما هي لغة بدائية (خام) بعيدة عن الصقل ، وذلك لأنها لم تمرن على النهوض بأعباء الحياة العملية والفكرية بينما كانت (الفصحى) حاملة رسالة العلم والأدب والفلسفة أعقاباً طويلة فاكتمت من ذلك صقلاً ومرونة وتجاوباً من الفكر والشعور في مظهرها الرفيع فالعامية أعجز من أن تفلز إلى المستوى الذي تحتله الفصحى منذ دهر طويل ؛ زد على ذلك أن العامية لا مناص لها من الانحصار في بيئة ضيقة محلية نلن يتاح لها ما يتيح للعربية من الرقي والنضوج في عيونها . إذ أن شيوع العقيدة الإسلامية كان سبباً في شيوع العربية التي تحمل العقيدة فاشترك في الإنتاج بلغتها أمم مختلفة ، وهذا الشيوع اللغوي أدى إلى زيادة طوعية اللغة ومرونتها للتعبير عن كل مطالب الفكر الإنساني فقد هضمت اللغة العربية إبان الازهار كل ما أمدتها به الحضارات الأخرى من آثار العلم والأدب والفلسفة فأحاطت بها إحاطة محكمة ، وعبرت بطلاقة وبراعة عن كل مطالب الحياة للمادية والنفسية والروحية بالجملة فإن مزايا العربية [١] المرونة المعبية ومطوعة الاشتقاق وقابلية الحياة [٢] القدرة على مجازاة كل طرف [٣] ملازمة كل زمان ومكان . (سادساً) : قد تكون في العربية بعض المصاعب التي لا تخلو منها لغة من اللغات الأخرى ، بل إن بعض اللغات الحية الغربية تعاني من المصاعب في اضطراب القواعد وكثرة الشذوذ وفوضى الإملاء ما لا نجده في العربية ومع ذلك لم نسمع أن تلك الأمم التي تخدم قوميتها تضج بالشكوى والتذمر والثورة على لغتها القومية . إن كثيراً من المصاعب التي تصادف البتديء في تعلم العربية ترجع إلى فساد الطرائق المتبعة في التعليم وعدم التبسيط في كليات شاملة مضطردة ، أما الصعوبة الناجمة عن نقص اللغات في التسميات الحديثة فهذا أمر يمكن تداركه ، وليس هو نقصاً في جوهر اللغة : ولكنه « عرض » وشقة الخلاف بين العامية والفصحى تأخذ بالضيق بقدر ما تنتشر الثقافة بين أفراد الأمة فتقرب العامية من أصلها العربي وليست الفصاحة تنافس معنى السهولة والبساطة . ولا ينبغي أن يحملنا التساهل إلى درجة التفريط في اللغة والأخذ بالنظرية المتطرفة القائلة : (الخطأ المشهور خير من الصواب المهجور) والخلاصة : [١] أن العامية لا يمكنها أن تحقق « التفاهم » الذي هو الغرض من اللغة بل إنها تحول دون التفاهم بين أبناء الأقطار العربية أو أبناء القطر الواحد : والتفاهم بين أهالي الأقطار حجة لغة لا للعامية . [٢] ليس في اتخاذ العامية توفير للوقت والجهد كما يتوهمون إذ يضطر الناس في المستقبل إلى دراسة أطوار العامية لكي يفهموا النصوص المكتوبة في عهد سابق ، كما يضطرون إلى دراسة العاميات المجاورة لهم كما ندرس نحن اليوم اللغات الأجنبية وتشمل مكان دراسة قواعد اللغة الفصحى الواحدة ، دراسة قواعد العاميات المتعددة ، وبذلك تزداد الدراسة اللغوية تعقيداً وارتباكاً وصعوبة من حيث يظن التسهيل وتوفير الوقت والجهد [٣] إن فضل اللغة الفصحى وأياها البيضاء على الحضارة العربية والثقافة البشرية خلال ما تلجج مجيد مما يحمل العامية أضال غائناً من أن تقاس إلى الفصحى ، وإن المزايا اللغوية التي

تفتح بها العربية لا يمكن أن تقاس بها مزايا العامية . [٤] إن وراء هذه الدعوة خطراً وضرراً على الأمة العربية هو أنها تؤدي إلى إضفاف أواصر الوحدة القومية بين أجزاء الوطن العربي ، كما تؤدي إلى إضفاف الوحدة الروحية بين أتباع العقيدة الإسلامية وهذا التهديم في القومية والعقيدة هو ما يهدف اليه شياطين الاستعمار من وراء مؤامراتهم ودعواتهم المدسوسة يؤازرهم في ذلك أعوانهم من المبشرين والمستشرقين والإرساليات والمنظمات الثقافية ، ينشئون سمومهم في النفوس البريئة باسم العلم والإصلاح فيصرفون الناشئة عن التمسك بكل ما من شأنه أن يضعف سيطرة الاستعمار الثقافي والاقتصادي في البلاد التي يطمع المستعمرون في إخضاعها لنفوذهم وإن رواج هذه الدعوات السامة ربح كبير لإعداد العروبة والإسلام وخسارة فادحة على العرب والمسلمين . [٥] لقد وجدنا للعربية وصفاً خاصاً يميزها عن سائر لغات العالم قديماً وحديثاً ، وهذا الوضع المتميز قد أحقق المستعمرين وعاظمهم وجعلهم ينقبون في ابتكار وسيلة لتهديمه وتحطيمه . [٦] إن القرآن الكريم هو الكتاب الديني الوحيد الذي احتفظ بلفظه الأصلية وحفظها على قيد الحياة وسيحفظها على مر الدهور وستموت اللغات الحية المنتشرة اليوم في العالم ، كما ماتت قبلها لغات حية كثيرة في سائر العصور ، إلا العربية فسوف تبقى بمنجاة من هذا الموت وستبقى حية في كل زمان مخالفة النواميس الطبيعية التي كسرت على سائر لغات البشر . ولا غرو فإنها متصلة بالمعجزة القرآنية الأبدية ، فالكتاب العربي المقدس هو الحصن الحصين والملاجئ الثابت الآمن الذي تحتمى به اللغة العربية ، ويصون وحدتها ويحميها تقاوم أعاصير الزمن وعواصف السياسة المادية ودسائسها الهدامة إنه الكتاب الأول للعربية والعروبة ، كما أنه الكتاب الأول للرسالة الإنسانية الخالدة التي حملت أماتها العربية والعروبة (١٢) .

٤ - دكتور محمد محمد حسين : جامع اللغة وحريها للفصحى ودعوة طه حسين

لقد تشكلت مجامع اللغة في مواجهة التحديات التي بدأها أنصار العامية سواء من المستشرقين أم من أتباعهم ، ولكن مع الأسف استطاع خصوم اللغة العربية أن يبنوا إلى هذه المجامع وأن يسيطروا عليها وأبرز خصوم العربية طه حسين ، أحمد لطفي السيد ، عبد العزيز فهمي وأمين الخولي ، كانوا من أبرز رجال هذه المجامع وتولى بعضهم شؤون الرئاسة سنوات طويلة وقد كشف الدكتور محمد محمد حسين مخططات مجامع اللغة وكيف أنها تابعت الدعوة إلى العامية حين عرض مؤتمر المجامع الذي عقد في دمشق وأشار إلى أن هناك عدداً من الموضوعات التي طرحت كان كلها يجري في اتجاه [١] الدعوة إلى العامية [٢] تبديل الخط العربي . [٣] وقواعد النحو والصرف والبلاغة وأهمها مقال أحمد حسن الزيات (مصر) وعلى حسن (الأردن) وأحمد عبد المليم (تونس) واقترح إبراهيم مصطفى في كتابه الهزمة والألف اللينة ومبحث طه حسين عن تيسير القواعد في اللغة ومنير المجلاني في أثر اللغة في وحدة الأمة وقد رفض المؤتمر الأخذ بشيء من هذه الآراء الموجة والدعوات الشعبية فقد دعا الزيات إلى تسهيل وتطوير الفصحى حتى تقرب من العامية والشروع في دراسة عاميات الأقطار العربية المختلفة لإقرار ما هو مشترك منها وإباحة استعمال المولد . ودعا إلى تقريب الخلاف بين العامية والفصحى بفتح باب الوضع ونقد ما قدمه أنيس فريجة في محاضراته عن اللهجات وأسلوب دراستها وقال إنه يفكر للغة العربية بالإنجليزية ، ويريد أن يلبس

لغتنا أثواباً لم تجعل لها . وقال : إن منير المجلاى لا يعرف أن الإسلام رحم وصلة بين المسلمين وأنه جامعة من أوثق الجامعات ، لأنه يجرى في تعريف القومية العربية على قياسها بمقاييس أوربا اللاتينية التي روجها اليهود منذ الثورة الفرنسية اليهودية . وذلك حين يقول (أى المجلاى) كان الدين في العصور الوسطى يجمع الشعوب ويفرقها ولكن أثره في تكوين الأمم تضائل في الزمن الحاضر وربما أسقطه غلاة القومية من حسابهم . يقول الدكتور حسين : هذا في الغرب ، أما في الشرق العربي فالدين أوسع أنقلا من مدلوله في الغرب ، والمروبة أكثر تماونا مع الإسلام في ماضيها وحاضرها . ويقول : إن تعبير العصور الوسطى تعبير أوربي يقرن في أذهان أصحابه بالتخلف والهمجية لأنه يقرن بالظلم والنظام الإقطاعي وبالرق وباستبداد الكنيسة وطفانها . فالعصور الوسطى تقابل عندنا عصر الرسالة المحمدية وأزهى عصور الإسلام وهو بالقياس إلى العربي وإلى السلم : عصر النور والجد والمعدل ويقول في الإشارة إلى إبراهيم مصطفى إنه ألف منذ عشرين عاماً كتاباً مبنياً في النحو سماء (إحياء النحو) وإن طه حسين التي محاضرة دعا فيها إلى العدول عن قواعد النحو الثابتة المتداولة التي اجتمع عليها العرب والمسلمون زاعماً أنها لم تمتد صالحة وأنها هي السبب في ضعف الطلاب وتخلفهم . ويقول الدكتور محمد محمد حسين : إنهم يتمددون دائماً على أن الناس إذا تكرروا سمعهم للباطل أو شكوا أن يصدقوه ، لهم يكررون القول حيناً بعد حين وفترة بعد فترة ولا ينضب لهم معين في لباس مقالهم أليق الأثواب بالمقام وعرضه من جوانب جديدة تقربه من نفوس الناس ، وهم لا يسمون من هذا التكرار لأنهم يعرفون أنهم يخاطبون في كل مرة جيلاً جديداً غير الذي سمعهم من قبل ، وقد ينجحون في إغواء بعض من ضاقت عنه حيلهم من قبل . وهم يتمددون في ذلك كله على أفراد عصابهم ممن وصلوا إلى مراكز تسمح لهم بمد يد العون في ترويض هذه الدعاوى وفي وضعها موضع التنفيذ ، وفيهم من يشغل مراكز خطيرة تسمح لهم بالسيطرة على الصحافة والإذاعة ووزارات التعليم والجامعات . لذلك كان فرضاً لازماً على كل عارف بحيلهم أن لا يمل من تكرار الرد عليهم ركونا إلى أنه قد أذاع الرد من قبل حتى لا تنفرد دعاياتهم القسدة بالشباب فلستأثر به ثم لا نجد من يصححها وينتقله من تيارها ويطل فعل سمومها ومن ذلك دعوة مجامع اللغة العربية وجمع القاهرة منها خاصة . هذه الدعوات المرية إلى تطوير اللغة وقواعدها ورسما ، وهو تطوير يختلف أصحابه في تسميته ولكنهم لا يختلفون في حقيقة فهم يسمونه : (تهذيب — تيسير — إصلاح — تجديد) وهم يمتنون شيئاً واحداً هو التحلل من القوانين والاصول التي صانت اللغة خلال خمسة عشر قرناً ، فضحت لجيلنا والأجيال المقبلة أن تسرح وتمرح في مراض فنون القول وآثار البقريات الفنية والعقلية فإذا تحملنا من هذه القوانين والاصول التي صانت لغتنا خلال هذه القرون للتطاولة تبللت اللسان وأضاف كل يوم جديد ، مضافة جديدة توسع الخلف بين المختلين ، حتى يصبح بين الشاعى والغربي ما بين الإيطالي والإسباني . وتصبح قراءة القرآن والراث العربي والإسلامي كله متعذرة على غير المتخصصين من دراسة الآثار ومفسرى الطلاسم . وعندئذ يصبح كل جهد سياسى أو حربى أو أدبى مما يذلل اليوم في جمع شمل العرب وتدعيم القومية شيئاً لا طائل تحته . ليس (الخطر) في الدعوة إلى العامية ولا في الدعوة إلى الحروف اللاتينية ولا إلى إبطال النحو وقواعد الإعراب أو إسقاط نحوها ليس لهم خطر العتاة ممن يملون كيف يمدعون الصيد بإخفاء الشراك . إن الخطر الحقيقي هو في

الدعوات التي يتولاهما خبثاء الهدامين ممن يخفون أغراضهم الخطيرة ويصوغونها في أحب الصور إلى الناس ولا يطمعون في كسب عاجل ولا يطلبون انقلاباً كاملاً سريعاً . الخطر الحقيقي هو في قبول (مبدأ التطوير) نفسه ، لأن التسليم به والاختذ فيه لا ينتهي إلى حدميين أو مدى معروف يقف عنده التطورون ولا ريب أن التفرح عن الحق كالتفريط في المرض . يقول طه حسين في كتابه مستقبل الثقافة « وفي الأرض أمم متدينة كما يقولون وليست أقل منا إثارة لدينها ولا احتفاظاً به ولا حرصاً عليه ولكنها تقبل من غير مشقة ولا جهد أن تكون لها لغتها الطبيعية المألوفة التي تفكر بها وتصطنعها لتأدية أغراضها ، ولها في الوقت نفسه لغتها الدينية الخاصة التي تقرأ بها كتبها المقدسة وتؤدي بها صلواتها » فاللاتينية مثلاً هي اللغة الدينية لفريق من النصارى واليونانية هي اللغة الدينية لفريق آخر والقبطية هي اللغة الدينية لفريق ثالث والسريانية هي اللغة الدينية لفريق رابع » وليس هذا الكلام من صنع طه حسين ، فهو ترويد لما قاله القاضي الإنجليزي (ولور) من قبل في كتابه : (The spoken Arabic of Egypt) طه حسين : وبين المسلمين أنفسهم أم لا تتكلم العربية ولا تفهمها ولا تتخذها أداة للفهم والتفاهم ولغتهم الدينية هي اللغة العربية ومن الحق أنها ليست أقل منها إيماناً بالإسلام وإكباراً له وزيادة عنه وحرصاً عليه » يقول الدكتور محمد حسين : إذا وعى القارئ هذا القول وما وراءه فلياق بكل ماسواه بوجه صاحبه لأنه ضرب من النفاق وأسلوب من الكيد . « على أن نقديس لغة القرآن والنزاهة أصولها وقواعدها وأساليبها لم يكن في يوم من الأيام داعياً إلى تمجيد اللغة وجود مذاهب الفن فيها ووقوفها عند حدة تمجيز مع عن مسابقة الحياة » . فليس انتطور نفسه هو المخطور ، ولكن المخطور هو أن يخرج هذا التطور عن الأساليب المقررة للرسمية ، وذلك يشبه تعيد الناس في حياتهم الاجتماعية بقوانين ، الدين والأخلاق ، فليس ذلك يعني أنهم قد استبدوا بهذه القوانين ، أو أنها قد أصبحت تحول بينهم وبين مسابقة الحياة كذلك اللغة : وضع القويون والنفاعة والبلاغيون لها حدوداً طابقوا بها مذهب القرآن وكلام العرب ، وتمركوا للناس بمد ذلك أن يستحدثوا ما شاؤوا من أساليب وأن يتصرفوا فيما أرادوا من أغراض . ولكن ذلك لا ينبغي أن يخرج بهم عن الحدود الرسمية . وهل عاق ذلك عرب بندا أو عرب الأندلس عن الاقتنان في القول وفي مذاهب الفن ، وهل ضاقت عربية البدو عن الاتساع لما نقل العرب وما استحدثوا من معارف وعلوم . إن من أعجب العجب أن يمين في مركز القيادة في ذلك الحصن (المجمع) رجس يشهد ماضيه الثابت المسجل فيما نشر على الناس من صحف أنه كان حرباً على الجامعة الإسلامية وعلى الجامعة العربية لا يراها إلا وهماً من الأوهام ، وأنه كان أول من رفع صوته بالدعوة إلى تمصير اللغة العربية ولقد أخطأ على حسن في القول بتوحيد العامية والفصحى وجعلها لغة واحدة ، وليس مطلوباً أن تصبح لغة الحديث ، والأصواق والتعامل بين الناس هي نفسها لغة الشعر والأدب والعلم (١٣) تطوير اللغة يجب أن يكون بالقدر الذي لا يقطع صلتنا بالماضي ، وبالقدر الذي لا يمتحنى معه أن يتطور إلى قطع صلة الأجيال المقبلة بالجيل الماضي بحيث يتحول قرآننا وحديث نبينا وقله فتهائنا إلى طلمس لا يقرؤه إلا طبقة من الكهان يحتكرون تفسير الإسلام .

الى الدكتور طه حسين

وطه حسين يذهب إلى أن هناك خطراً على العربية الفصحى أن يهجرها الناس إلى العامية إذا لم تخضع

لما يريدون من تطور (وهو التهديد الذى هدده من قبل لطفى السيد) وما أظن أن أحداً سيخضع بما يبدو في ظاهر قوله (طه حسين) من البراءة حين يتظاهر بأنه معارض في استعمال اللغة العامية للكتابة الأدبية وحين يشترط في المعاجم المقترحة أن لا تتضمن إلا الألفاظ العربية الفصيحة . فإلهم أن معاجم اللغة العربية سوف تختلف باختلاف بلاد العرب وأقطارهم ، وأن المعجم التونسى المصرى ، الشامى ، الحجازى ، سوف تصبح حقيقة واقعة ، هذه المعاجم نفسها سوف تصبح بدورها موضع تنقيح وتغيير ، وسوف تنأى في كل تنقيح جديد عن أصلها الأول ، حين يتناكر المتعارف ويتفرق المجمعون ثم لا يرجى لصدهم راب . هذا هو المصير الظلم للدعوة خلافة براءة بريئة الظاهر إلى دراسة اللهجات والعناية بما يسمونه (توحيها على الشعوب) بالآداب الشعبية وقد اعتمد طه حسين على هذا الأسلوب نفسه في الدعوة إلى تبديل النحو والخط حين قال: (إن أبيتنا إلا أن نمضى كما كان النحو وكما كانت الكتابة فلا بد أن نلتصق عن هذه اللغة العربية الفصحى القديمة لغات مختلفة كانشأت الفرنسية والإيطالية والبرتغالية عن اللغة اللاتينية القديمة) ويخمدع الناس حين يقول: (وبعد فلا أدعو أن تهجروا القديم مطلقاً ، ولكن لماذا لا يكون النحو والبلاغة كله متطوراً كما تطورت اللغة يحفظ قديمه لدرس التخصصين في الجامعات والمعاهد ويبيع للملايين البائسة من الشباب أن يتعلموا تعليماً قريباً سهلاً) ثم عرض الدكتور محمد حسين إلى أبعاد دعوة التطوير في العادات والتقاليد والثرى والمثل والشريعة وقال: من أجال النظر في هذا كله وقرن بعضه إلى بعض ، عرف أن أصل هذه الفروع واحد ، وأن روح الدعوة فيها واحدة جميعاً ، وأن أصحابها لا يقنعون إلا بقطع كل ما يربطنا بإسلامنا وعروبنا وشرقيتنا من وشائج وصلات . عندئذ نفقد طابعتنا الذى يميزنا بوصفنا جماعة أو قومياً أو أمة ، وإذا فقدنا طابعتنا فقدنا كتابنا وفقدنا القدرة على التمسك والتجمع ، وأصبح من اليسير على الشرق والغرب أو كائناً من كان من خلق الله أن يلحقنا به ويجعلنا تابعين له ندور في فلكه ونسبح بحمده من دون الله والقائمون على ترويض هذه الدعوات كالجرائم تكمن حين تأنس في الجسم السليم مقاومة ولكننا نتحين حتى نجد فرصة أخرى ملائمة للظهور فنثور فإذا نظرنا إلى مصدر الدعوة وكيف بدأت عرفنا أن الدعوة لم تلتصق إلا في ظل استبداد الغرب لبلاد العرب والمسلمين وفي حمايته من ناحية وفي حضانة التبشير من ناحية أخرى . سبيتا ، فولار ، فالول ، فبولوت ، بوريان ، ماسيرو الذين قادوا هذه الدعوة في مصر منذ ١٨٨٠ فظهر صداها في صحيفة المقتطف الشهرية أولاً ١٨٨٢ ثم اتصل إلى بقية السامرة ومنهم فارس نمر : وكان المستر سمات مستشار السفارة الإنجليزية زوجاً لابنته . جميع هؤلاء المؤلفين ، وكلهم ممن شغل وظائف عامة في ظل الاحتلال طائفة من الحكامات التداولة بين طبقات العمال الكادحين في مصر ونادوا باتخاذ اللهجة التى كتبت بها هذه الآثار : لغة للتدوين والتأليف والأدب الرفيع ووضع بعضهم كتباً استنبط منها قواعد للهجة المصرية العامة واقتصر معظمهم على لهجة القاهرة محاولاً إقناع المصريين بأن لهجتهم هذه لها كل مقومات اللغة الراقية ولاك كلامهم بعد ذلك كل بوق وكل سمسار وكل فاسد العقيدة مزعزع الإيمان : لطفى السيد وطه حسين ليس لها فكرة جديدة فكل ما قالوه ويقولونه تريد لما قاله هؤلاء حق أن الذين أكثروا من الكلام فأسموه الأدب والشعر وادعوا أنهم جمعوها منه ما جمعوها لم يكونوا إلا نفاقين لما جمعه أمثال ماسيرو وبوريان ، بل لقد اعتمدوا عليهم في تصنيف ما جمعوه وفي تربيته وببويه .

• - عمر فروخ : الفصحى ولبنان

أراد الاستعمار منذ مطلع هذا القرن تحطيم وحدة العرب لحاول أن يطل على ذلك من ثغرة في لغتهم وقوميتهم ، فبثت الآشورية في العراق والفرعونية في مصر والبربرية في المغرب ، ولكن الأحداث في تلك البلاد والوعى في أهلها قضت على جميع الفسائس في مهدها ومنذ أيام الانتداب الفرنسي على لبنان نشأت ناشئة التدوين للعامية . ثم توسعت المطامع إلى جعل هذا التدوين بالحرف الفرنسي ، ثم خدعت هذه الدعوة زمناً ، ثم عادت إلى الهبوب ثم خدعت من جديد ، ومنذ عام ١٩٥٨ عادت هذه الدعوة إلى رفع رأسها . إن عدداً من الشعوب الأوربية كانت معذورة لما دونت لهجاتها العامية بالحرف اللاتيني ذلك لأنه لم يكن لها قبل ذلك لغة مدونة ولا أحرف تكتب بها وكذلك كان قد نشأ في بلاد تلك الشعوب قبل ذلك عفاق دفين ونزاع سياسي أديا حقاً أو باطلاً إلى الانفصال لنوياً وأديباً عن شعوب كان لها على البلاد التي اتخذت لغات جديدة بأحرف جديدة سيطرة وعسف ، أما نحن اليوم فلسنا من ذلك في شيء ، إننا نتمتع بلغة من أرق اللغات وأوسعها ، وبأدب من أروع الآداب وأقدمها وبحرف من أجمل الأحرف في كل شيء ودعاة العامية والحرف اللاتيني يزعمون أن العامية والحرف اللاتيني أهون تعلماً : من قال لهم إن اللغة العربية أصعب من الألمانية والنرويجية والأسوجية والروسية والبولونية . من ذا الذي قال لهم إن اللغة العربية أصعب من الإنجليزية في هجائها ، من قال لهم إن الخط العربي أصعب من الخط النرويجي ، حتى لا نذكر الخط الياباني والصيني إذا لم يكن للغة العربية والخط العربي من فضل سوى أنهما يجعلان العرب من أقصى الشرق الأدنى إلى أقصى لكان ذلك منهما كافياً ، ولكانت كل صعوبة فيهما — إن صح أن فيهما من الصعوبة ذلك القدر الذي بتوهمه دعاة العامية والحرف اللاتيني — محتملة ولكن هؤلاء لا يكرهون من اللغة الفصحى ومن الخط العربي إلا هذا العامل الجامع الوحيد . إنى أعجب من الذين يدرسون اللغات اللينة من العبرية القديمة والسريانية ثم يريدون أن يمتثلوا لغة حية كالعربية الفصحى . تلك أمانيتهم ، ولكن للكائنات الحية من البشر واللغات والحركات قوانين تشبه أن تكون طبيعية ، وهذه القوانين تعمل ولكن لا تخضع لأمانى الأفراد ولا لأمانى الجماعات أما أغرب ما يمكن أن يمر في تاريخ أمة من الأمم ، فهو أن يكون في بلادنا دعاة إلى العروبة ثم يلبسوا في بلادنا نفر يحاربون اللغة العربية ويدعون إلى الحرف اللاتيني فلا يحرك أولئك الدعاة إلى العربية والقومية ساكناً ، بل هناك ما هو أن أحد هؤلاء الدعاة كان يتولى مهدياً للدراسات المالية فدعا أحد أولئك نفر إلى إلقاء محاضرات في اللغة العامية ، لا محاضرات بحث وعلم ، بل محاضرات هي في واقعها دعوة سافرة إلى اللهجات العامية مكتوبة بالحرف اللاتيني . إن الدفاع عن الأمة التي تتكلم تلك اللغة أما من الناحية العملية فإن تدوين اللهجات العامة بالحروف اللاتيني قد أدى إلى تعقيد في اللغات الأوربية لا يرجى ممة اصلاح ، وكلما استأنف أهل تلك اللغات الإصلاح للنحو والعرف أو للتهجئة زاد التعقيد في لغاتهم حدة . في اللغة العربية ثلاثة مدود تأتي طويلة (ا ، و ، ي) وتأتي قصيرة ' ، - ، - ، أما إذا اجتمع بعضها مع بعض فإن الحرف الأول منها يامل معاملة الحرف الساكن في نحو (أى ، أوي) يتلوى الخ . وهذه لا تحتاج في اللغة العربية إلى قاعدة ولا إلى ملاحظة على أن الالف تأتي مرفقة بعد أحرف معينة من أحرف الأبجدية أو مضخمة بعد الأحرف الباقية من الأبجدية .

ولا ترى قاعدة الترقيق والتضخيم هذه تخل بحال من الأحوال . أما في اللغات الأوربية فإن التهجئة في الإنجليزية مثلاً لا تجرى على قاعدة معينة . ونذكر ما في التهجئة الفرنسية من الشذوذ هذا فضلاً عن الأحرف الحرس في اللغتين ، تلك التي تكتب ولا تلفظ ، ومع ذلك فإن اللغتين الفرنسية والإنجليزية تتمدان في هذا الباب لغتين قياسيتين بالإضافة إلى الأسوجية والنروجية والبرتغالية . إننا نحن العرب قد كفيتم هذا السوء بما قام به أسلافنا من ضبط لغتنا ضبطاً محكماً دقيقاً ، أنا لا أنكر أن اللغة العربية تحتاج إلى جهد في إتقانها . الجهد الذي تحتاج إليه في ذلك لا يكاد يمد شيئاً بالإضافة إلى الجهد الذي تحتاجه أهون اللغات في الغرب . ويحسن أن نعلم هنا أن اللغة الإفرنجية الدائرة بين اللغتين هي لهجة أهل باريس ، وأن لهجة ابن مرسيليا ولهجة ابن الأثراس ولهجة ابن بريثاني ولهجة ابن اللقاطمات الشمالية الغربية تختلف كلها عن لهجة ابن باريس ، ويختلف بعضها عن بعض اختلافاً كبيراً حتى أنها لا تمد في اللهجات المتأخية بل في اللغات المتباعدة ، وهذا أمر طبيعي في الحياة اللغوية . يقول العالم اللغوي أنطون مابه في كتابه : *Méthode Comparative* « إن أبرز ما يسترعى الانتباه هو ذلك الذي يعترضنا في كل مكان في أوروبا تقريباً . إن في كل منطقة مجموعاً من اللهجات المحلية ترجع إلى أصل واحد ثم لغة مكتوبة : هي لغة الحضارة تصلح لجميع أوجه الاستعمال العامة فيما يتعلق بمجموع البلاد (التي تتكلم تلك اللغة) ثم هي لغة الحكومة (الرسمية) ولغة المدرسة ولغة الدواوين (الحكومية) ولغة الصحافة الخ . وفي مثل هذه الأحوال يكون للغة المكتوبة أثر بالغ في اللهجات المحلية » . إن العالم اللغوي الفرنسي بعد من الطبيعي ومن حسن الحظ أيضاً أن يكون لكل منطقة لغة مكتوبة بينما نحن العرب نكتب ونقرأ ونفهم كلنا من الخليج العربي إلى المحيط الأطلسي بلغة واحدة ، ولقد مكنتنا الإسلام من أن نفهم مع عدد كبير من المسلمين من غير العرب في الصين وتركستان والمهند وباكستان وأفغان وإيران وتركيا والبلقان وفي الملايو وأندونيسية وسيلان ثم في أواسط أفريقية : في السنغال ومالي وغينيا وغانة — ونيجييريا وما حولها . ولكن بينا نجد العالم متجهماً إلى التوحيد في السوق الأوربية وفي الأمم المتحدة وفي البحث عن لغة تاريخية أو مصنوعة يتفهم بها أكبر عدد من البشر ، نجد نقرأ يمشون بيننا وهم منا ، يريدون أن يخرقوا الوحدة التي صنعتها لنا اللغة العربية الفصحى . ليست المعركة بين العامة والفصحى أول معركة تعرضت لها العربية ، ولا هي آخر معركة ستخرج المروية منها ظافرة ، إن الثقة بالظفر آتية من أننا نعلم أن المعركة تدور على أرض العرب ، ولكن أركان حربها يقومون في عواصم الدول المستعمرة في واشنطن ولندن وباريس . إن سبب الحيرة في الدعوة إلى حلول اللهجات مكان اللغة العربية الفصحى يرجع إلى جهل الداعين عدداً من الحقائق في تاريخ اللغة العربية وفي تاريخ اللغات الأجنبية أو إلى تجاهل ذلك على الأصح . إن نشأة اللغات الأوربية الحديثة مرتبط إلى حد بعيد بنقل التوراة والإنجيل من اللغة اللاتينية إلى اللهجات التي كانت سائدة في الأقطار الأوربية المختلفة كذلك كانت نشأة الإيطالية والألمانية والأسوجية والنروجية . وكذلك تبدلت لغات كثيرة بعد هذا النقل كثيراً أو قليلاً . ونرى الداعون إلى اللهجات العربية أن مثل هذا الأثر قديم في اللغة العربية وأن التاريخ لا يمد نفسه بالمعنى الذي يتخيّلونه ، وأن العرب قبل الإسلام مروا بمثل هذا الدور الحزن ثم رآب الله الصدم وجمع الشمل ورد العرب إخواناً ومواطنين إن فرقت الحدود المصطنعة أجسامهم فإنها لم تفرق قلوبهم .

٦ - دكتور عل عبد الواحد والى : العامية فى الكتابة فى مواجهة لويس عوض

التفريط فى جنب العربية الفصحى : لقد كانت الفصحى موضع إهمال كبير طوال الفترة التى كانت الانجليزية فى أثنائها مشرفين على شئون مناهجنا الدراسية . وضع هذه الأسس مفتش إنجليزى يدعى دنلوب كان يعمل حينئذ مستشاراً فى نظارة المعارف المصرية وكان مسيطراً على شؤون التعليم فى مصر ، ثم تولى هذه الشؤون من بعده . ومن بعد خلفائه من الانجليز ثمة من المصريين نشئت فى هذه المدارس وتمهدها الانجليزية وصنعوها على أعينهم وأعدوها لتكون حرباً على الثقافة العربية الإسلامية ، وكانوا يزعمون بأنهم يلونون ألسنتهم برطانة أسيادهم الإنجليز ، وخلف من بعد هذه الالة خلف عربى على يديها وترسم خطاها ، ونظر هؤلاء وأولئك إلى هذه السياسة الفاسدة التى وضعها (دنلوب) نظرة إجلال وتقديس ولم يحاولوا أن يفيدوا شيئاً من الأسس القائمة عليها ولا من الأغراض التى تستهدفها ولا من الناهج الجوهرية التى سلتها وإنما داروا فى فلكها وانصرفت جهودهم إلى عبث من التغيرات السطحية التى لا تمس الجوهر فى شيء . وكانت العربية أهم هدف سددت إليه سهام السياسة الحبيثة فعملوا على إضفاء هذه الالة فى المدارس المصرية والخط من شأنها وكانت كلمة (خوجسه) عربى تعتبر قريبة من كلمات الشتائم والسباب وكانت معظم الروايات الهزلية تدور حول السخرية بـمدرس اللغة العربية ويقترح البعض أن يهبط بلغة الكتابة والآداب إلى لغة الحديث فيستخدم العامية فى الشؤون التى تستخدم فيها الآن العربية الفصحى ، ويقضى بذلك على هذا التعدد فى أداة التفاهم . وكان من المنظرين لهذا للذهب الكونت كولودى لندبرج الأسوجى فى تقريره الذى تلاه فى مجمع اللغويين فى مدينة ليدن ١٨٨٣ . واللورد دوفرن السياسى الإنجليزى فى تقريره الذى رفعه إلى وزير خارجية إنجلترا بشأن لهجة مصر العامية ومن هؤلاء ولهم لهم سبيتا الألمانى (أمين دار للكتب بالقاهرة) للتوفى ١٨٨٣ وقد مهد لتحقيق هذا المشروع باستنباط حروف أجنبية تكتب بها لهجة مصر العامية وتأليف كتاب ألمانى فى قواعد الصرف والاشتقاق التى تسير عليها هذه اللهجة . وقد ارتضى جماعة من موظفى وزارة التربية والتعليم العامية فى تعليم الأطفال الهجاء فابتدعوا طريقة سموها (طريقة شرشر) وألفوا كتبها باللهجة العامية المستخدمة فى القاهرة وضواحيها ، بل لقد جنح إلى هذا الاتجاه قدماء الباحثين ومنهم ابن خلدون . ويحمل لواء هذا الاتجاه الآن ويدعو إليه بحماسة وسعاس يمشان على الحرية فى الدافع له إلى دعوته : كاتب محدث عهد إليه بالإشراف على البحوث الأدبية فى صحيفة مصرية يومية (١٤) . ويددولنا أن الداعين إلى هذا الاتجاه لا يخرجون عن أحد فريقين : إما شعوبيون مسيرون بالرغبة الآتمة فى القضاء على أهم دعامة من دعائم الوحدة العربية والقومية والثقافة العربية ، وإما غافلون عن الأضرار البليغة التى تنجم عن تحقيق ما يظنون أنه من ضرور التبشير . والعامية التى يرى أصحاب هذا الاتجاه استخدامها فى الشؤون التى تستخدم فيها العربية الفصحى لغة فقيرة كل الفقر ، فى مفرداتها فلا يشتمل منها على أكثر من الكلمات الضرورية للحديث المادى وهى إلى ذلك مضطربة كل الاضطراب فى قواعد وأسايلها وممانى ألفاظها . وأداة هذا شأنها لا تقوى مطلقاً على التعبير عن الممانى الحقيقة ولا عن حقائق الآداب والمعلوم والانتاج الفكرى النظم . ومن أهم أخطارها الحيولة دون الانتفاع بالثراث والعامية فى لغة ما غير ثابتة على واحدة بل هى عرضة للتطور فى أصواتها

ودلالاتها ومفرداتها وقواعدها . والعامية تختلف في الشعب الواحد باختلاف مناطقها . واختلاف لغة الكتابة عن لغة الحديث لا ينطوى على شيء من الشذوذ حتى يلتبس علاجاً لها بل هو السنة الطبيعية في اللغات ، واستخدام العامية في تدريس العلوم والآداب يؤدي لا محالة إلى تخلف كبير في الثقافة العلمية والأدبية نفسها وقد ظلت اللغة اللاتينية لغة كتابة حتى فضحت لمجعات عمادتهم وكل نموها فاستطاعت أن تنحى اللاتينية عن وظيفتها وتحتل مكانها ، فأصبحت الفرنسية والإيطالية والإسبانية والبرتغالية والرومانية التي كانت لهجات عامية تستخدم في المحادثة فقط ، أصبحت لغات كتابة وآداب . ثم ذلك حوالي القرن السابع عشر الميلادي ولكن خاصية الازدواج القديمة لم تلبث أن انقضت مرة أخرى ، ذلك أن لهجات الحديث في هذه البلاد كانت في المبدأ متفقة مع لغات الكتابة فيها ، ثم أخفت تتطور شيئاً فشيئاً وتتحرف عن أصولها الأولى ، بينما ظلت لغة الكتابة فيها جامدة على حالتها القديمة أو ما يقرب منها ، وبذلك أصبحت لهجات الحديث في هذه البلاد تختلف اختلافاً غير يسير عن لغات الكتابة . ومن الأخطار التي تواجه اللغة العربية : أنه ينذر أن نجد بين مدرسي اللغة العربية نفسها من يستخدمها في شرح ما يريد إنما يستخدمون اللهجة العامية ، وكذلك محاكاة الكثير من الصحفيين الأساليب الأجنبية في تسلسل أجزاء الجملة وربط عناصر العبارة ببعضها ببعض ، كذلك في محاكاة الأسلوب الانجليزي في الخروج عما يسير عليه الأسلوب العربي في ترتيب عناصر الجملة وربطها ببعضها ببعض وتلسيق أجزاء العبارة ، فيأتون بعبارات عربية المفردات والقواعد ولكنها أعجسية التركيب والنظم .

٧ - العلامة صلاح الدين السليجوقي : ليست لغة العرب وحدهم

اللغة العربية ليست محصورة في العرب : إنها لغة يصلي ويدعو بها أكثر من خمسمائة مليون مسلم ، (ألف مليون الآن) إنها لغة القرآن الكريم الذي أنزل إلى المسلمين كافة أنزل إليهم وهداهم إلى صراط مستقيم . كما أن على جميع المسلمين واجبات محوثة القرآن ، فإن لنا حقوقاً عليها لأننا نمشتر الأعاجم خدمتها أكثر من العرب ، ولا حاجة بي إلى أن أسرد أسماء من كرموا حياتهم في خدمة اللغة العربية وثقافتها . إن الأثرية الساحقة من العلماء الذين بنوا حضارة الإسلام هم من الأعاجم حتى علمي الصرف والنحو في اللغة العربية لم يفكر فيهما أي شخص عربي سوى الأعاجم . خرج من الأفنان عدد كبير من الفقهاء ، أمثال الإمام الأعظم أبي حنيفة والإمام أحمد بن حنبل والبخاري والترمذي ومن الفلاسفة الرئيس أبو علي بن سينا والفارابي ومن اللغويين أمثال التفتازاني والسكاكي وعبد القاهر . وكذلك أخرجت أفغانستان عدداً من كبار المجاهدين أمثال حمرو ابن ليث الصفاري الذي عمم الدين الحنيف في سائر أمم أفغانستان . والدين والقومية ليس لهما مظهر أجل من اللسان . فهو القرآن وهو الصلاة التي تجمعنا حول كلمة قدسية من الدين والمثل العليا . علينا أن نجاهد لكي يبقى القرآن الحيط الذهبي الذي يؤلف بين قلوبنا ديناً وثقافة ، كي لا تنفصم العروة التي كنا متمسكين بها والتي جاهد في سبيلها الآباء . فهذا القرآن — معاشر العرب — يجمعنا وإياكم كما حفظ كيانكم وحمى اللغة العربية من الاندثار في حين أن اللغتين الشقيقتين : السريانية والعبرية اللتين كانتا أوسع نطاقاً من العربية قد ماتتا وانقرضتا منذ أمد بعيد . إن المركز اللغوي الثقافي هو بين المعجم ، فإذا ما فقد المركز جاذبيته ونقطة ارتكازه فلا شك أن المحيط يتلاشى يتلاشى المركز . إن أول ما يجب علينا أن نعلمه أن

تقضى على المامية في اللغة العربية ، هذه المامية تنزل بمستوى اللغة العربية اللين ، وتقضى على ما فيها من
عذوبة وسمة نطق ونظام ، وتخلق برزخاً واسماً بينكم وبين القرآن ، وبينكم وبين ثقافتكم والالوف
من علمائكم والملايين من كتبكم التي كتبها لكم آباؤكم الكرام من العرب وإخوانكم الأعزة من المعجم .
ونضلاً عن هذا ، فهذه المامية توسع الهوة بين الأمة العربية يوماً فيوماً إلى أن تنقسم إلى أمم متباينة
في الفهم والإفهام كما هو الآن بين الأمم الآرية . وإذا اخلف اللسان فليس هناك شيء يربط بين البلاد
العربية . وقد يزعم البعض أن هذه النقيصة تزول بلشر المعارف ، وأقول إن هذا ليس بصحيح ، لأنني أستمع
إلى العلماء وهم يتكلمون بالمامية وأقرأ مسرحيات لكبار الكتاب باللغة نفسها ، كما أقرأ بعض الأحكام
القضائية وأستمع إلى مناقشات المحاكمات باللهجة نفسها ، زد على ذلك أن أعمدة المجلات مملوءة بها وأفلام
السينما على اختلافها ناطقة بها . ويسوغ البعض استعمال هذه اللهجة بأنها لسان الشعب ، ولكن هناك فارقاً
بين الشعب وبين الطبقة المامية فالشعب مفهوم عام يشمل جميع الطبقات ، كما أن هناك فرقاً
بين الرأي العام والتذوق العامي . قد تنزل الطبقات المتأخرة عن مطامعها الخاصة لمصالح الشعب ، ولكن
ليس على هذه الطبقات أن تنزل عن فضائلها ومعارفها ، بل عليها ألا تفعل ذلك ، بالعكس عليها أن تبذل
المحاولات والجهود لكي ترفع الشعب إلى مستواها العالي المتأخر . إن جميع المصطلحات العلمية في أفغانستان
وتركيا باللغة العربية ولكن مع شيء قليل أو كثير من الانحراف ، وهذا الانحراف أكثر ما يكون
ظهوراً في الهند وباكستان ، لأن هذه المصطلحات وضعت بجهود أشخاص لم يكونوا يتقنون اللغة العربية
إذا لم تؤلف هذه القواميس والمعجمات ولم تصل إلى الديار الإسلامية فإننا نخشى أن تحاول الدوائر العلمية
في هذه الديار اختراع كلمات عربية من عندها ، أو أن ترجع كل واحدة منها إلى لغتها الوطنية أو تضطر
إلى استعمال المصطلحات الأوربية ذاتها وفي جميع الحالات تقع الحسارة على اللغة العربية والثقافة
والإسلامية . فاللغة العربية في ديار الإسلام عانها كثران اللغة اللاتينية في أوروبا خلال القرنين السابع عشر
والثامن عشر ، والفارق بينهما أن اللغة العربية ستدوم وستظل دعامة العلم والأدب في هذه الديار ما دام
القرآن والدين والصلاة وملايين الكتب يؤيدها من بين يديها ومن خلفها .

٨ - تجربة الدكتور كمال يوسف الحاج

تجارب ثلاث تواتت في حياتي : حدثني على الاعتقاد بغائية اللسان - أعني بغاالية اللغة - الأم في
تكوين شخصية الإنسان ، فرداً ومجتمعاً ، لقد وضع لي أنه لا فسر خلافاً في معزل عن دياحة شريفة ،
لا حرية صادقة لشعب يزدري لغته القومية ، أما التجربة الأولى فإنها تعود إلى اليوم الذي كنت فيه ناعم
الانظار ، ولیداً بعد أحصل العلم ، وكان هذا الالدر ذاته قد كتب على ورقه إذ ذاك بضمة أسطر من نور
هي تنزيل حكيم في سبائك الفؤاد ، لقد نقش حب العربية في لوحة صدرى ، رحم الله والدى ، وأطال بصر
والدى ، اللذين أقاما لها مبدءاً في حنايا نفسى . لقد ضربانى وأنا صغير بعد على قوالها السليمة بين هذين
الوالدين العربيين لساناً ترعرعت وكبرت : لقد وضع الأساس الأول في حياتى منذ البداية على حب اللغة
العربية وعلى إجلالها وتقديسها وعلى مزاولتها قبل سواها ، وعلى إعطائها حق الصدارة في أبهاء نفسى .
ثم دخلت إحدى المدارس الأجنبية الكبرى حيث كان على الوليد أن يلسن وقت العلم واللعب ، بغير اللسان
العربى ، لقد آنحنا كنا يؤمئذ لذلك للنطق ، ولتلك المشيئة للظاهرة بحد ذاتها وقد دعمها هيثان :

انتداب سياسى ونظرة تربوية . وهكذا فرضت علينا السياسة يومذاك مفاهيم تربوية — من بينها اللسان بغير العربية — لا تتفق أصلاً مع أسانيد النفس البشرية . وقد أئخنا كنا لتلك المفاهيم فأرغمنا على الحياة باعتبار أنها فضيلة . أما الوليد الذى يعطى منطق تلك السياسة فقد كان المقاب نصيبه والمقاب على ضروب منها الحرمان عن الطعام ومنها الإسقاط فى الإمتحان ومنها الحرمان عن الغذاء ومنها الحجر عن اللعب ومنها التشهير أمام الأتراك وكلها أسباب تذليلية تخلق فى النفس عقد للتصاغر والدونية ، ثم تبدأ المأساة فى قلب الوليد الذى كتمته ، كنت من الناجحين كثيراً ، ولكنى لم أكن من المجلين فى لسان الأعيان . لقد ركزت على العربية وكان هذا عيبى فى نظر الانتداب . عقدة تصاعر إزاء الذين يلسنون بغير العربية ، لم أجمع بين لسانين ، وأخذت المأساة تلعب دورها فى قلبى : سيف العربية مسلط فوق رأسى فى بيت أبى وسيف غيرها مسلط فوق رأسى فى المدرسة . مستحيلان يتجاذبان وليداً . لقد كانت العربية تقتصر فى كل حلقة من تحصيلى وفى باريس ، حدثت لى التجربة لثقى أماطت اللثام أخيراً وبصورة نهائية وسافقتى إلى الاعتقاد اللثام بنائية اللسان القومى ، أما تلك التجربة فهى جد عادية بمجد ذاتها ، عايشها دون ريب كل عربى اللسان طلب العلوم الكبيرة فى رقعة الغرب وهى تقوم على أنى تأرجحت تأرجحاً مضبوطاً بين لسانين : العربى والفرنسى ، ولم أستطع أن أتحكم فعلاً بالفرنسية على غرار أبنائها الذين يتكلمونها عفواً ، ولم أستطع أن أحافظ على نقاء لثقى — الأم فى مناجى لا عربى يحيط بى من كل جانب . ولعب فى قلبى شيطان التورع قلت : عليك بلغة الفرنسيس غاية ، هى فرصة مؤاتية لك ، أنت تعيش بين ظهرانيم وتلتاق فى مضارمهم عن كتب ، وهكذا اندفعت فى اللغة الفرنسية . هنا بدأت المأساة . . لم ألقه ، أول بدء ، أنى جنحت عن الواقع البشرى . اننى فى منزل خاطيء ، لقد طمس التورع على بصيرتى وأضلى جهلى بملسفة اللغة : قلت وما ضررتى لو امتلكت لسانين حق الامتلاك وركبت متن هذا العمل . أما النتيجة فكانت عكس المرتقب ، كانت نتيجة سلبية من جهة اللسانين معاً ، شعرت بأنى بمدت عن نقاء العربية ، بمدت عن سليقتها الرفيعة فى القلم ، بمدت عن مجراها السريع فى الأداء ، وشعرت من جهة أخرى ، أنى لم أدن من نقاء الفرنسية . لم أدن من سليقتها الرفيعة فى القلم . وهكذا تأرجحت مضبوكة بين لسانين مبتورين فى . أجل ، لقد بمدت عن صفاء اللغة العربية ، عن بداهتها فى اللسان ، ورشاقها فى الكتابة ، بمدت لأنى هجرتها كتابة وقراءة ومشافهة ، واللغة الأنيقة عمق ، عند الأدب إذا أبطأ فى مزاولتها ، إن الكلمة للصقولة عزيزة الجانب ، هى ذات عفاف لا تريد أن يتخدش ، إنها أغيرة ، معنى كل هذا أن التحكم باللغة — الأم ، لا ينفصل عن التحكم بالطبيعة — الأم ، أقدس الوطن — الأم ، أو بما يذكر الوطن الإنسان لا يتعلم لغة أجداده ، أو فى ما هو مثيل لوطن أجداده من حيث الناح الروحى . فمن أراد أن يتقن لغة ما إتقاناً فيه زخم الألفية والأريحية والبقرية ، كان عليه أن يعيش بين ظهرانى أبنائها الذين يتكلمون عفواً أو أن يحيط نفسه بشعب منها يتكلمها عفواً . اللغة حياة ، وقد صادف أن انقطعت عن محيطى ، العربى اللسان ، فجئت لثقى فى العروق ، واستمسكت بالقلم بين الأصابع وحشرت الديباجة الأنيقة ثم غلظت ، لقد أصابنى الرصاص ، فوقمت فى الأحجلة . لم أعد أدياً فى لسانى القومى . أما الفرنسية لثى خنت لسانى من أجلها فلم أركب متن عفويتها ، لأننى لم أستطع ذلك ، بقيت خارج بهوها للتسبح ، على أن السكند فى سبيلها لم ينقض . لقد كنت أستهجر بالنية الصافية ، والمزمز لثقى ، كى أقطع وحايها كى أصبح

ذا سليفة فيها كسليقة أبنائها ولكنه حلم ضائع ، بل خيانة وجريمة ، لم أعلم أن الإنسان ذو مجرى لنوى واحد ، ذو عقوبة لسانية واحدة ، ذو تاريخ واحد ، وأمة واحدة ، لم أعلم أن هذه الآحاد الواحدة هي التي تنقل الإنسان إلى الكثرة المتكاثرة ، إلى اللطلق ، لم يكن ممكناً لي أن أدرك عفاف اللسان الفرنسي أى عبقريته لقد بقيت قرماً حيال أفزوم الفرنسيين لغة ، لاشك أن الذين يجهلون ما للكلمة من وزن انطولوجى ومن خطوة ماورائية ، تتساوى عندهم الأساليب التصويرية ، ولكن الاديب الذى يحس بعظمة اللغة ويهول ألفاظها لا يقف من الكلمة هذا الموقف ، اللغة عنده أكثر من وسيلة ، هي غاية ، إذ بدونها لا تكون الفكرة جميلة ، ومن هنا حرص الاديب على الديباجة التي تصبح لديه جزءاً من الفكرة ، بل الفكرة ذاتها ، لقد تصارعت العربية والفرنسية في قرارة ذاتي ، أجل ، تعادلتا ، صرفاً ونحواً ، في اللسان والقلم ، ولكنهما لم تعادلا عبقرية ، وهكذا فقدت عبقرية لغتي ولم أدرك عبقرية لغتهم . لقد ابتلينا في هذا البلد بجهل فلسفة اللغة ، ابتلينا باحتقارنا للعربية ، بفرورنا أن سواها أعف وأجسى ، وأقرب إلى مقومات الحضارة المدنية ، فابتلينا بمقدرة التكابر حيال لسانهم والنتيجة صفرنا في أنفسنا دون أن نكبر في أنفس الحكيم . إن المستعمر يفرض لغته كي تتصارع مع اللغة الأم ، وبذلك تتفسخ ذاتية الوجدان وتضعف ، من هنا كان الإنسان لا يتدنس قومياً أول ما يتدنس إلا من لغته ولا يفتتح قومياً أول ما يفتتح إلا من لغته . إن الإنسان مجبور أن يتمسك بلغته تمسكاً كينونياً ذلك لأن اللغة في نظري غاية لا واسطة لقد هعرت أن مدى اللغة الفرنسية مقفل على لأنني لم أتناولها من المهد ولم أعش في محيط فرنسي صرف ، بينا اللغة العربية هي مركوزة في صميم وجداني وقد أوقفتها القدر على ولم يفتح لي باب العبقرية إلا من جهتها . ليعلم اللبنانيون أن باب العبقرية في الغرب مقفل عليها إطلاقاً ، ومهما أتقن اللباني اللغة الفرنسية مثلاً فهو لن يستحق رغم ذلك أن يترجم في مقدم من مقاعد الأكاديمية الفرنسية . إن رسالة لبنان رسالة عربية اللسان . والسؤال : هل يوجد فكر معزول عن اللغة ؟ والجواب : لا وجود لهذا الفكر . إن تفكر دائماً فكر ملعون .

الباب الثالث الفصحى تقبل التحدى

الفصل الأول اللغة والفكر

١

لا ريب أن خصوم اللغة العربية يملكون أن الفصحى قد قبلت التحدى منذ وقت بعيد ، وأن الدعامات الكبرى التى مكنتها من البقاء هذه الأجيال المتوالية ترجع إلى أنها لغة فكر قبل أن تكون لغة أمة معينة هى الأمة العربية : إنها لغة فكر عالمى إنسانى ضخم المعطيات والآثار متشعب الفروع متصل بكل قضايا الإنسان والحياة والمجتمع ، ذلك هو الفكر الإسلامى الذى يشكل العمادة الأولى فيه : القرآن الكريم . ولا ريب أن هذه الظاهرة تفرد اللغة العربية بين اللغات بطابع خاص وتجعلها نموذجاً وحدها فلا تنطبق عليها قوانين علم اللغات انطباقاً كاملاً . هذه القوانين التى صيغت ووضعت من خلال اللغات الأوروبية متصلة باللاتينية أو منفصلة عنها . وتلك ظاهرة أخرى لا تنطبق على اللغة العربية التى انفردت بعد نموها الطبيعى القوي خلال ثلاثة آلاف سنة بأن نزل بها القرآن الكريم فأصبحت تحمل الآن وراءها قدرة على النمو والحركة والعطاء تجعلها قادرة على نقل هذا الفكر القديم إلى المعاصرين من وراء سبعة عشر قرناً حتى اليوم . هذا هو وجه الخلاف وهذه نقطة التبريز التى تجعل اللغة العربية ولها ذاتية خاصة لا تخضع لقوانين اللغات الأوروبية التى تضررت مرات ومرات حتى باتت اليوم ولا تحمل من تاريخها الحى أكثر من ثلاثة أو أربعة قرون ولعل من أكبر ركائز اللغات وعوامل ثباتها ارتباطها بالفكر ، حتى ليتمكن القول بأن بين اللغة والفكر أصرة أشبه بالارتباط العضوى . ومن هنا تبرز ناحية أخرى من نواحي قصور المناهج النثرية الواحدة عن محاكاة اللغة العربية نتيجة لهذا البعد العميق : بعد فهم البيان العربى ومقاييساته بالنسبة للباحثين الغربيين والمستشرقين وتؤكد الأبحاث الحديثة كلها ذلك الارتباط الوثيق بين اللغة والفكر ، وأن لسان الأمة جزء من عقليتها فىرى (و. فون هوبل) فى كتابه المشهور : Uader die Kamioprache أن كل لسان يؤلف حول الشعب الذى يتكلم به دائرة لا يمكن للمرء أن يخرج منها إلا إذا دخل فى نطاق دائرة أخرى ، وأن لغة شعب ما هى إلا روحه ، كما أن روح الشعب لنته . ويرى هوبل أن كل لغة تؤلف نظاماً مترابطاً متضامراً محدوداً ، تعرب عن عقلية الشعب الذى يتكلم بها ، ومن المستحيل التعبير عن هذه العقلية بأدوات هى خاصة بعقلية أخرى . ويقر الباحث الغربى سايرون تأثير اللغة فى تكوين العقلية ويرى أن اللغة تحمل معها تصوراً للعالم أو عكساً له . ونحمل القدرة على تبديل العقلية وتحويلها وتعبدها سبل المعرفة ، وعنده أن فكرتى الزمان والمكان لا يبدوان دائماً فى تجارب الناس بصورة واحدة بل يتفاوت نصيب

الناس في إدراكهما ، فهما يرتبطان بطبيعة اللغة التي يتكلمونها أو بطباع اللغات التي نشأت هاتان الفكرتان وتكاملتا معها . كذلك يشير الباحث (ورف) إلى تأثير اللغة العميق في المعايير الحضارية ويرى أن متنازلاتها خاصة بها وإن بعض نظريات متنازلاتها اللغة تقتضي في كل ترجمة أدبية ولا سيما ترجمة الشعر ويقرر وورف : أن العالم الفكري يتداخل في المجموعة اللغوية ليؤلف معها كلاماً مترابطاً ومتضافراً لا تنفصل أجزاؤه بعضها عن بعض ، وأنه لا يمكن لهذا الكل لللتحم أن ينتقل إلى نظام لغوي آخر ملتحم أيضاً بألفاظه ومعانيه ، ذلك أن اللسان يحمي روح الأمة فلا يسمح للمرء الوصول إلى مقاصده بدقة تامة على طريق أدوات وتمايز لغوية مأخوذة من لسان آخر (١) ولا ريب أن هذه الحقائق تكشف أمامنا ذلك الخطط الخطير الذي يحاول احتواء اللغة العربية بإدخال أدوات وتمايز لغوية من اللسان الأخرى ، أو تطبيق مقاييس وافدة كما تكشف عن ذلك الخط الخطير الذي يتابع الدعوة إلى تعلم اللغات الأجنبية لأبناء العالم الإسلامي قبل أن يستكملوا هضم وتمثل القيم الأساسية للثقمة أو يفهموا أبعادها كذلك فإن هناك محاذير أخرى تتصل بالترجمة يجب وضعها موضع التقدير من أجل حماية التشكيل النفسي والمغلي للغة العربية عند المسلم والعربي وحتى لا يتعرض للأخطار التي تحاول أن تحتوي في بوتقة اللغات الأخرى ومن ثم تصهره في فكرها وإذا كان لنا أن نعيد من تجربة خصوم اللغة العربية فإنهم يفهمون أبعاد العلاقة بين اللغة والفكر على هذا النحو : يقول نبيه أمين فارس : « اللغة ليست مجرد مجموعة اعتبارية من الرموز كوتها الصدفة المحض فاللغة قارية في جوهرها ، فهي على مرور الزمن تجمع معاني وتخلق ارتباطات وتثير ذكريات . إن معرفة لغة من اللغات إذا أريد لها أن تكون معرفة عميقة حقاً لا تعنى فقط مجرد القدرة على ترجمة الفكر إلى لغة أخرى ، وإنما تعنى أن كل كلمة تستعمل يجب أن تعبر تعبيراً دقيقاً عن التصور القائم في ذهن مستمعها وإن كل كلمة يجب أن تفهم ليس فقط في خواها المباشر الواضح وإنما في معناها التاريخي أي جذورها وكيفية استعمالها في الماضي . ليست دراسة اللغة في معناها الصحيح ، هي دراسة قواعد النحو والإعراب وتركيب الكلام وإنما هي دراسة أفكار الناس الذين يتكلمونها وحضارتهم » . هـ . وبعد : فما أحرانا أن نطبق هذا على اللغة العربية ونفهم أبعاد المحاولة التي تتراد باللغة العربية لإخراجها عن فكرها باسم التطوير أو باسم التجديد أو بأسماء أخرى براقة . ولقد تنبه لهذه الأغراض كتاب ومفكرون من العرب والمسلمين منذ وقت بعيد ، ويجب أن تكون صيحتهم وكلمتهم قائمة في أذهاننا وأنفسنا أبداً ، يقول العلامة علال الفاسي في استعراض للتحديات التي تواجه اللغة العربية في المغرب نتيجة لأخطار الاستعمار الفرنسي وبقيامه في مجال الفكر والثقافة « إن التضيعة باللغة العربية هي تضيعة بالدين الإسلامي لأن الكلمة الفرنسية تردنا مسيحيين ، كل الذين يتمسكون باللغة الفرنسية إنما يرغبون في التعامل مع الأجنبي وفي الحفاظ على مصالحه هنا ، لذا فإننا ننادي بالتمريب من أجل التحرر من سيطرة الأجنبي ومن تبعيته . وإن الاستثمار الحقيقي هو الاستثمار الفكري بواسطة اللغة والقانون . ولا يخرج المستعمر من البلاد مالم يخرج من القلوب والأفكار » ويقرر العلامة علال الفاسي أن اللغة تكون الفكر ، ويقول : فاللغة الأجنبية تكون الفكر الأجنبي ، ويقول : إن الفكر هو الذي يكون الكلام وهذا يذكرنا بقول الأخطل :

إن الكلام لفي القواد وإنما جعل اللسان على القواد ذليلاً

ويقول : إن شكل اللغة ليس شرطاً في النقل بل هو أولاً شرط في تكوين الفكر فإذا لم تكن اللغة لا يتكون الفكر والتفكير كلام صامت لأننا لا نكون فكرة إلا بإطار اللغة وبغير هذا لا تكون إلا هيئاً غامضاً منحللاً ويقول إن التوضيح باللغة تضحية بالدين وإن الاستمرار الفكري هنا واضح فاللغة الأجنبية تخلق منا أناساً على صورة اللغة وصاحبها في عقيدته وأفكاره وما توحى به تلك الأفكار وقد قال غوستاف لوبون : إذا استعبدت أمة ففي يدها مفتاح حبسها ما احتفظت بلغتها . ويقول : إن لكل جماعة معجمها الخاص بالكلمات التي تصنها عبقرتها لتكون أداة اتصال وروحي بينها وبين أمثالها وتعام وتبلغ. ولكل عقيدة ومذهب كلمات تخرجها من معناه اللغوي الأصلي إلى معناها الجديد الذي يستغنى بكل ما في العقيدة والمذهب من سر ومن حراة ، إن حرب الكلمات هي أولى حرب النظريات ، إننا عرب ومسلمون فيجب أن لا نخرج في كتاباتنا وأعمالنا عن المعجم الذي يتفق مع عقيدتنا وديننا . لا تستمعوا كلمات ليست في معجمكم ، تعلموا تعبيرات القرآن وتقاليد اللغة التي بها تدركون . ولا تجعلوا للكلمة الإسلامية مدلولاً خارجاً عن ما تريدون أنتم وعن ما هو لها بالطبع : « فكروا بلفتكم » ولقد تقرر هذا المعنى في كتابات أعلام الفكر الإسلامي منذ وقت بعيد ، وقد بدت حاجتنا إليه اليوم في مواجهة محاولة إخراج اللغة العربية من فكرها واحتواء الفكر الغربي لها . يقول ابن تيمية « إن اللغة العربية للإسلام ليست لغة غيب ولكنها عقل وخلق ودين » وتورد هذا في كتابات كثير من الباحثين فقال أحدكم : « العربي ليس من يتكلم عربياً بل من يفكر عربياً » . ويقول « غخته » الألماني : إن اللغة هي الرابطة الوحيدة الحقيقية بين عالم الأجسام وعالم الأذهان . ويقول الدكتور عثمان أمين : إن هذه المباداة تصدق على لغتنا العربية ، إن هذه الوحدة تقوم في صميمها على الوعي القومي التابع من تلك للمشاركة الروحية العميقة . فإن لغتنا العربية أثراً بالغاً في تكوين عقليتنا وفي تدبير فكرنا وهداية سلوكنا ويقول غخته : إن اللغة هي جهاز الاجتماع في الإنسان : اللغة والأمة أمران متلازمان ومتبادلان . اللغة التي تراقق وتجدد وتحرك الفرد حتى أعماق أغوار تفكيره وتجعل من الخلق البشرية التي تتكلم بها جماعة متلاصقة يديرها عقل واحد .

٢

« الفكر » الإسلامي إذن وليست اللغة هي التي صاغت تفكير العرب والمسلمين ووجهت أذواقهم ، وما اللغة إلا تمثلاً لهذا الفكر في مختلف قيمه ومظاهره . ولذلك فقد كان من الضروري أن تعمق صلة المسلم والعربي باللغة ليفهم أسرارها وأساليبها فيكون قادراً على الاستجابة لفكرها وأداء فرائض الإسلام عليه ذلك أنه لا يمكن بحال من الأحوال لمسلم أولئمر مسلم يريد أن يعرف حكم الشريعة الإسلامية من مصادره الأصلية إلا إذا كان عالماً بلغة العرب وبأساليبها ومنطقها وكل ما يتعلق بها . ومن أجل هذا فهم المسلمون الأوائل أهمية اللغة العربية على وجهها وقاموا بشرها بكل ما أوتوا من قوة ، فكانوا إذا فتحوا البلدان أنشروا الدين ونشروا معه لغتهم لأنها مفتاح هذا الدين « (١٦) ولذلك فإن حملات التعريب حين تريد أن تفرض العامية إنما تريد أن تقيم فاصلاً صليفاً بين المسلمين والعرب وبين معرفتهم وشريعتهم وفكرهم ، حيث يؤدي شيوع العامية إلى صعوبة فهم الكتاب والسنة والإطلاع على كنوز التراث الإسلامي التي خلفها لنا

فقهاء المسلمين في شتى مناحي العلوم والفنون على مدى الأجيال (١٧) وقد أشار الشيخ محمد عبده إلى هذا المعنى حين قال : إن جهل المسلمين بلسانهم هو الذي صدم عن فهم ما جاء في كتب دينهم وأقوال أسلافهم ، ففي اللغة العربية الفصحى من ذخائر العلم وكنوز الأدب ما لا يمكن الوصول إليه إلا بتحصيل ملكة اللسان ، ولا تحصل هذه الملكة فيها قولاً وكتابة حتى يتكلم بها غالب أهلها ويكتبوا بها بالطريقة الصحيحة لأن في انحطاط لغتنا انحطاطاً لنا ولديننا وعقائدنا وأخلاقنا وانحطاط ذلك مفسد لجميع أمورنا « ويرى الشيخ محمد أبو زهرة أن الإسلام لا يمكن فهمه إلا باللغة العربية الفصحى والقرآن كذلك فإن الصلاة لا تجوز إلا باللغة وإن ما أجازته أبو حنيفة في هذا الشأن كان على سبيل الترخيص وحتى لا يحرم المصلي من مناجاة ربه ودعائه ، وقد عدل عن هذا الرأي بعد أن تبين له صواب غيره ، واتفق الفقهاء على أن من يسجّر عن قراءة القرآن — وهو عربي كما أنزل الله في كتابه — بالعربية صلى ما كتبت مناجياً ربه بقلبه لأنه عجز عن ركن القراءة الواجب عليه بقوله (فاقراءوا ما تيسر منه) كذلك قرر الفقهاء انحطاط اللغة العربية لصحة الخطبة يوم الجمعة كذلك قرر المذهب الشافعي وغيره عدم صحة الزواج بشر اللغة العربية للقادر عليها ، بل أوجب الفقيه الحنبلي أبو الخطاب تلم اللغة العربية لصحة الزواج كما روى ابن تيمية عن الأئمة الثلاثة : مالك والشافعي وأحمد أنه يكره التخاطب بشر العربية إلا لحاجة ، وأنه فهم ذلك من كلامهم ولا عجب فاللغة العربية هي أساس الوحدة الإسلامية العربية « هذا الجانب الخطير من علاقة اللغة بالفكر والعقيدة كان واضحاً أمام محاولات التفرير والتزوي للثقافي ، وهو هدف مبيت يراد القضاء عليه بإعلاء العاصيات أو بإقامة ما يسمى باللغة الوسطى حتى لا يفهم القرآن ويقع الفصام بين العرب والمسلمين وبين أسس فكرهم وقواعد شريعتهم فتندثر كما اندثرت شرائع الأمم الأخرى ولا ريب أن تأكيد هذه العلاقة بين اللغة والفكر وبين اللغة والعقيدة يحمل للكلمات مفاهيم خاصة ، فلا تفهم المصطلحات الثرية على نحوها الشكل من أمثال كلمات Religion بأنها (دين) أو Charité بأنها (زكاة) ، فالمفهوم الإسلامي للكلمات يختلف في اللغة العربية عنه في اللغات الأخرى فالدين في الإسلام جماع من عبادة وشرعية وأخلاق ، وهو ليس كذلك في المصطلح الغربي وكذلك الزكاة التي تعني في العربية إشراك الفقير في مال الذي بصفة إجبارية وليس بمفهوم الصدقة الغربي (١٨) فالإسلام في الحقيقة (لكره وعقيدته وشريته) هو عامل التكوين النفسي والعقلي المشترك الذي تقوم عليه اللغة العربية على نحو لا يمكن معه فصل اللغة عن الثقافة وحيث يكون الدين بمفهوم الإسلام جزءاً من الثقافة لا يتجزأ ولعل تعبير ما كس مولر عن علاقة اللغة والفكر مما يجدر النظر إليه فهو يشبههما بوجهي قطعة النقد الواحدة ويقول : إن ما نسميه الفكر ليس إلا وجهاً من أوجهي قطعة النقود ، أما الوجه الآخر فهو الصوت المسموع . ويصدق صادق غير حين يقول : لقد علمنا أن لكل أمة شاهداً من لغتها على ما فطرت عليه من دين ودون لها من تاريخ وعرف عنها من نسب ومدنية وفنون .

الفصل الثاني

العربية واللغات

١

من التحديات التي تواجه اللغة العربية وتحاول أن تتألق منها علاقتها باللغات الأجنبية ، فهي من ناحية تحاول تطبيق قوانين اللغات عليها وهذا من شأنه أن يمجز عن استيعاب أبعادها الذاتية والتاريخية ويحولها إلى إحدى اللغات الضيقة بالوطن والأرض من ناحية والضيقة بالزمان من ناحية أخرى ، بينما اللغة العربية ليست لغة وطن وزمن وإنما هي لغة فكر إنساني عالى هو الفكر الإسلامى ولغة ضبعة عشر قرناً أو يزيد ما تزيد حية تربط أولها بآخرها . وهناك في علاقتها باللغات الأجنبية تحد آخر جد خطير هو محاولة غزو اللغات الأخرى لها عن طريق الترجمة إليها وعن طريق فرض مصطلحات الحضارة عليها . ومن ذلك محاولته القوى الاستعمارية من تجسيد اللغة العربية في المدارس والتعليم وفرض لغتها الأجنبية من ناحية ومن السيطرة على حركة الترجمة ودفعها على نحو فيه كثير من الطغيان على اللغة الأصلية من حيث هي لغة وأسلوب ومن حيث هي مضامين وفكر . ولقد كشف كثير من الباحثين هذا الخطر فأعلن أن الناية من إحلال اللغات « ليست هي إحلال كلمات محل أخرى ولكن إحلال فكرة محل أخرى ، لأن الكلمة هي التي تشتمل على كثير من الاعتبارات والنظريات ، وهي التي تلهم التكلم أساليب من النظر ومن الفهم ومن السلوك لا يستطيع غير التكلم أن يفهم إيها ، وقد نجح المستعمرون في هذا نجاحاً كبيراً حتى أنهم استطاعوا أن يجاموا في الشباب من يقدر على التفكير بلغتهم ولو تكلم أو كتب بلغته هو . فاللغة الأجنبية مهدت للمستمر سبيل السيطرة على فكر المستمر (بالفتح) وتوجيه الوجهة التي يريد بها الأجنبي ولو في أثناء مقاومته لها ومحاربه إيها ، لقد أصبحت الكلمات العربية مثلاً فارغة من معانيها الأصلية في نظر العرب أنفسهم ، ولكنها عامرة بالمعاني التي تشتمل عليها الكلمات الأجنبية التي تقابلها عادة في الاستعمال ونشأ عن ذلك تحول في مدلولات القيم ، وفي مفهومات العقائد والديانات وهكذا تنازل الاستعمار في صميم حياتنا ، في أفكارنا وديانتنا ومبادئنا ، فنزع عنها ما هي قائمة به في أعناقنا وإذا بنا نجدها خارجة عن وجودنا وغريبة عنا ، فنحكم عليها بما يحكم به الأجنبي ، ونبنى عليها ما يبنى عليه الأجنبي من أحكام ونظريات طبقاً للتصورات التي حصل هو عليها والظروف التي تفلعلت في نفسه هو حولها . ونحن نعرف اليوم أن ظاهرة السيطرة باللغات الأجنبية من داخل اللغة العربية قائمة فعلاً في أجزاء كثيرة من البلاد العربية وأن هذه السيطرة « أحدثت في وسطنا خسارة لا حد لها » وأنها « لا يمكن أن نستبر أنفسنا أحراراً بمعنى الكلمة الحقيقي إلا إذا حررنا فكرنا من اللغة الأجنبية وحررنا كلماتنا القومية من المدلولات الأجنبية عنها » .

٢

ونجى تجربة الجزائر بين استلاب اللغة واستلاب الدين واضحة الدلالة ، فقد حاول الاستعمار

الفرنسي إحياء البربرية وفرض الفرنسية ومع ذلك فقد كان ارتباط العربية بالإسلام له أثره العميق في رحلة العودة : يقول همار وزقان في كتابه « الجهاد الأفضل » : إن تعلم اللغة العربية هو إحياء للتربية الطيمية والعقلية التاريخية التي تتيح أن تكشف السبب في أن جبل الجرجرة (الجبل الحديدي) الروماني الذي لم تصله المسيحية قد سمي أعلى قمم الأطلس في منطقة التل باسم (لالاخديجة) الزوجة الأولى للنبي العربي وأم المؤمنين . وهو إيجاد تفسير لهذا اللغز ، لماذا تفلت اللغة العربية على اللاتينية في أفريقيا التي طبعت بطابع روماني ، وهو الاكتشاف الملئ القائل بأن اللهجة البربرية ليست غريبة إلى الحد الذي يظن أنها بعيدة عن اللغة العربية . نعم لقد حاول الاستعمار أن يملأ وجود لغة بربرية في المغرب ليقضى على العربية ، وحاول أن يوقظ في مصر اللغة الميريوغليفية ليضعف العربية ، ثم كشفت أبحاث العلماء بأن العربية هي أم لهذه اللغات وشقائق ، وأن هذه اللغات كانت مراحل على طريق الفصحى الطويل اتصالاً به لا انفصالاً عنه وباءت دعوات الاستمراق والتبشير بالفشل الذريع . ومن ذلك نجد في المغرب من يقول : إن اللغة ليست وسيلة من وسائل التعبير ، ولكنها غاية لأن الكلمة هي مصدر الإلهام وهي إذا لم تخرج متمزجة بالروح التي تصنعها فلن تكون إلا كلمة لا تحتوي لها وصدى لطبل أجوف يرن في الفضاء ثم يغبى في المدم المحض الذي ليس له ثبات » . ذلك هو قول العلامة علال الفاسي الذي يحذر من خطر اللغات الأجنبية على المسلمين والعرب في هذه المرحلة وقبل استكمال خطط الأصالة وسبل الترشيح فيقول : « إن اللغة الأجنبية تأخذ الإنسان ولكنها لا تستطيع أن تعطيه نفسها ، فهو يظل مأسوراً بين من لا يرغب فيه ولا يمتزج بوجوده . » إنه يظل في عالم المقعدين الذين يأمنون من أنفسهم القوة على النهوض فلا تمنعهم الآلة ، لا يجدون الآلة التي هي لغتهم الأصلية ولا تقوم (الآلة الموض) إلا بما تقوم به الأرض الصناعية في النهوض . « إننا سنظل بدون ثقافة مادامنا لا نتعلم وننتقف باللغة الأم » . ولقد وصف هذا الاتجاه منذ وقت بعيد بأنه : « الاستعمار باللغات » . فالفرنسية هي لغة التفاهم في المغرب وقد كان المستعمرون يثبون في أذهان النخبة من رجالهم وطبقتهم أن الفرنسية ضرورية ولا يمكن الاستغناء عنها ، وفي مصر والهند كانت اللغة الإنجليزية هي لغة التفاهم . وقد عهد الاستعمار إلى المدرسة فأغلق باب اللغة العربية تماماً ، فكانت العلوم كلها تعلم بالإنجليزية ، بل إن الاستعمار الإنجليزي في مصر كان يعلم اللغة العربية بواسطة أساتذة إنجليز في بعض الأحيان . وهذا هو معنى التفكير باللغة . ولم يكن هناك كتاب يؤلف في العلوم الحديثة باللغة العربية لأن جميع الذين تعلموا هذه العلوم إنما تعلموها بالإنجليزية (١٩) . ومن ناحية أخرى فقد اقترن وجود غالبية اللغات الأجنبية في مصر بحركات تبشيرية أو شعوبية ، فقد ثبت ثبوتاً قاطعاً « أن بعض الهيئات الأجنبية التي وفدت إلى مصر في بداية القرن التاسع عشر كانت تتخذ من مدارسها وما تقيمه من مستشفيات ومستوصفات ستاراً تخفي وراءه أغراضاً دينية وأهدافاً سياسية كانت مناهضة لدين البلاد وماسة بمشاعر المصريين القومية (٢٠) . » وقد شجع الولاة من أسرة محمد علي من أولياء الاستعمار تعلم اللغات الأجنبية بشق الوسائل للمادية والأدبية في الوقت الذي هان فيه أمر اللغة العربية على أيديهم » . وقد حملت اللغة الفرنسية إلى مصر النظام المدرسي الحديث إلى جانب النشاط الفرنسي للبعثات التبشيرية ، ولما احتل الانجليز مصر تفوقت اللغة الانجليزية على اللغات الأخرى .

التعليم الحكومى ، وقد فرض الاستعمار الانجليزى اللغة الانجليزية فرضاً على مراحل التعليم المصرى . وقد واجهت حركة اليقظة هذه الظاهرة فعمل محمد عبده ومصطفى كامل ومحمد فريد على إيجاد التعليم الوطنى والقومى الذى يقوم على اللغة العربية وأنشئت مدارس تابعة للجمعيات الأهلية كالجمعية الخيرية الإسلامية وجمعية المروة الوثقى حيث كان التعليم مجانيّاً وكانت المواد جميعها تدرس باللغة العربية . ومن خلال مقررات المدارس الحكومية التى كانت خاضعة للنفوذ الأجنبى كان أثر اللغات الأجنبية مزدوج الخطر ، فهو فضلاً عن خلق عقلية غريبة ، فقد كانت مواد هذه الدراسات تعمل على هدم روح الوطنية والقومية وتنتقص البلاد وأهلها وتاريخها وقيمها ، فقد كانت كتب الجغرافيا مثلاً تصف مصر بأنها بلد زراعى لا يصلح لإقامة الصناعة فيه ، وكانت كتب التاريخ تقيم حاجزاً من الاقليمية ضد الأمة العربية والعالم الإسلامى وتصور مصر بأنها بلد عاش على مدى التاريخ مستعمرّاً باليونان والرومان ، وتصف علاقة العرب والإسلام به بأنها نوع من الاستعمار . ولقد كان من أثر هذا التعليم أن خرج قيادات سياسية وحركة ثقافتها أجنبية ولغة أفرادها واحدة من ثلاث (الفرنسية أو الانجليزية أو التركية) وبذلك هان على هذه الطبقة ذلك الإيمان القوى بالمقيدة أو الفكر أو الوطن وقد عمل هذا المخطط الاستعمارى وفق هذا النموذج فى مختلف الأنظار العربية والإسلامية واستهدف قتل اللغة القومية وتثبيت اللغة الأجنبية وجعلها اللغة الأساسية لكافة المواد . وتعليم الطبقة لا تعليم الأمة : الطبقة التى تحكم وستحكم فى المستقبل . وقصر الدراسة على كتب مستوردة من بلاد الغرب فيها توجيه ثقافى معين يفض من قدر بلادهم وأوطانهم ويعلم من شأن البلاد الأجنبية وتاريخها وحضارتها ، وكانت هذه المواد تدرس على أيدي مدرسين أجانب يحتقرون الأوطان وأهلها ويشيدون بالاستعمار ومآثره (٢١) . ولكن هذه الحطة مالبثت أن تحطمت بعد استقلال البلاد العربية والإسلامية ولكنها ظلت قائمة فى المعاهد والمدارس والجامعات التى أقامتها الإرساليات التبشيرية فى مختلف أجزاء العالم الإسلامى والتى تضم أعداداً ضخمة من شباب المسلمين والعرب . وفى مراحل التحرر من النفوذ الأجنبى السياسى ظلت كثير من مفاهيم (التغريب) قائمة من خلال برامج التعليم والتربية وخاصة فيما يتعلق باجتزاء المفاهيم الإسلامية وعزلها فى مادة الدين وحدها بينما يثقل الفكر الإسلامى القاسم المشترك الأعظم لمختلف مواد التعليم فى المعاهد والجامعات وله أرضيته وأوليائه فى مختلف مواد العلوم والدراسات الإنسانية والاجتماعية والسياسية والقانونية ، ومن ثم ركز النفوذ الأجنبى سيطرته على الصحافة والثقافة من أجل عزل اللغة المكتوبة فى الصحف عن لغة البيان العربى الأصيل وعن اللغة الفصحى ، وجرى تشجيع العاميات ودعمها فى القصة والمسرحية والسبنا والإذاعة ، وكان للبعوث التى أرسلت إلى البلاد الغربية أثرها الخطير فقد اخترت من مجموعات من الشباب لم تتكون لديها القاعدة النفسية والروحية والثقافة الإسلامية ، ومن ثم خضعت بعد عبورها البحر للتيارات الإلحادية والفكر الغربى ذلك لأن هذه البعث كلها كانت تسقط فى أيدي القوى التبشيرية ومعاهد الإرساليات الغربية الملاحقة بالجامعات الكبرى التى يشرف عليها مستشرقون يهود ومسيحيون متمصبون وطامعون فى خلق خلافت لهم فى البلاد الإسلامية من هذا الشباب . ومن ثم فقد كان المائدون من البعثات الأجنبية — إلا قليلاً منهم — مصدر خطر كبير فى تأكيد ولائهم للمكر واستهانتهم تحت تأثير شعورهم الأجنبى الوافد باللغة العربية والفكر الإسلامى العربى .

ويتصل بهذا ما جرى فرضه على مناهج الجامعات من تعاليم اللاتينية واليونانية ومحاولة إدخالها في مناهج المدارس الثانوية وكان الدكتور طه حسين في مقدمة الداعين لذلك . وذلك من الأمور التي من شأنها أن تضفي مكانة اللغة العربية وفكرها في نفوس الأجيال المثقفة ، بالإضافة إلى سيطرة اللغتين الفرنسية والإنجليزية ، ولقد يمكن أن يقال إن اللغات الحديثة أداة طيعة إذا أحسن إستخدامها للربط بين الفكر الإسلامي العربي وبين الفكر الحديث ، ولكن فرض اللغتين القديمتين اللتين من شأنه أن يحدث أخطاراً لا حد لها لأنه سيكون بمثابة خلق جبهتين تضعف بينهما اللغة العربية ومكانتها النفسية والاجتماعية في العقل العربي الإسلامي ضمناً بالآثار خطيراً . وإذا كانت أوروبا قد أخذت في مناهج جامعاتها بتدريس هاتين اللغتين فإنما جرى ذلك من أجل الربط بين اللغات الحديثة وأصولها القديمة وحتى يمكن المثقف أن يراجع التراث القديم الذي انفصل عنه عندما اتحدت اللغات الحديثة ، ومع ذلك فإن في الغرب كثيرين يمارضون هذا الاتجاه ويرون أن اللغتين اللاتينية واليونانية « من اللغات الميتة التي ترجع إلى اليهود البائدة وأن الحضارات والثقافات التي تتمثل في هاتين اللغتين أصبحت مدفونة في أعوار التاريخ » (٢٢) هذا فضلاً عن أن أغلب الآثار الهامة في الأدبين قد ترجمت إلى اللغات الحديثة . فضلاً عن أن « معرفة اللاتينية واليونانية التي يمكن الحصول عليها خلال الحياة المدرسية لا تستطيع أن ترفع الطالب إلى درجة تمكنه من تذوق مضامين تلك الآثار الفكرية والأدبية ومزاياها في لغاتها الأصلية » . ومن هذه التجربة الغربية نستطيع نحن أن نجد العبرة ، فإذا كانت اللغة اللاتينية أو اليونانية وهي ذات الصلة الوثيقة باللغات الأوروبية تجد مثل هذا النقد والنهي من قدرها في مجال الدراسة فما بالنا نحن وإيست لنا بهاتين اللغتين مثل هذه الصلة نقبل على تعليمهما . وهل يجوز « التوصل بتعليم لغة ميتة إلى تثقيف العقل » . ويقول الأستاذ ساطع الحصري في مواجهة هذا الاتجاه ويرد على قول القائلين بأن تعليم اللاتينية واسطة ضرورية لتثقيف العقل ما يلي : « إن هذه الفكرة قد ثبت خطأها كل الثبوت ، إذ قد أصبح من المسلم به في علم التربية أنه لا يوجد موضوع مدرسي (مثقف) في حد ذاته ، كما أنه لا يوجد موضوع مدرسي يحتمل قابلية التثقيف لنفسه . فعندما نود أن نجعل الثقافة هدفاً الاسمي يجب علينا أن نعلم حق العلم أن الوصول إلى هذا الهدف لا يتم إلا بالبحث عن أوفق « طرق التدريس » لضمان التثقيف والسير على تلك الطرق على الدوام ، أما إضافة لغة أو لغتين من اللغات الميتة إلى مناهج الدراسة فلا يمكن أن يضمن لنا شيئاً من أهداف التثقيف بوجه من الوجوه » . وإذا جاز للأوربيين أن يخبروا أولادهم بين دراسة اللغات الميتة ودراسة اللغات الحية ، فلا يجوز لنا نحن أن نفكر في مثل هذا التخدير » .

وفي مجال الترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية تفرض عاذير كثيرة وأخطار كبرى نفسها على البحث فذلك أن محاولة ترجمة الفكر الغربي إلى العربية في العصر الحديث قد مر بعدة مراحل استطاعت الإلهام

والمطامع التي تفرضها حركة النزو الفكري والتخريب من خلالها أن تحقق أهدافها وأن تجعل عملية الترجمة سلاحاً جديداً من أسلحة ضرب اللغة العربية والفكر الإسلامى العربى وتزيينه وإفساده . لقد بدأت حركة الترجمة في العصر الحديث على نحو سليم ثم انحرفت تحت تأثير النفوذ الأجنبي الذي سيطر على العالم الإسلامى ، بحيث لم تكن حرية الاختيار والإرادة الحرة مكفولة في اختيار المترجمات . كانت حركة الترجمة التي بدأها رفاة الطهطاوى حكيمة وإيجابية فقد اربطت بترجمة العلوم والفنون والقانون وكل ما يحتاج إليه البلاد الناهضة من نتاج الفكر الغربى ، وقد نجحت مدرسة اللسان ورجالها في ترجمة نحو ألفى كتاب بين مطبوع وغير مطبوع في مختلف العلوم والفنون كالتاريخ والقانون المدنى والرياضة والطب والهندسة والصحة والحيوان والفلسفة والجغرافيا ، وعرفت نماذج الترجمة بالإصالة كما وضع لهذه المؤلفات مقدمات تكشف عن أهميتها وأجزاء تسكيلية فيما يتماق بمصر والبلاد العربية أو بما ينقصها من مادة في مجالها . غير أن هذا الاتجاه لم يلبث بمد قليل أن تحول بدخول طائفة من الكتاب السوريين المسيحيين الذين انحرفوا بالترجمة إلى مجال القصص والمسرحيات وفي مقدمتهم نجيب الحداد وإلياس فياض ، وطانيوس عبده ، وخليل بيدس ، وغيرهم . فقد كانت هذه المرحلة مضطربة أشد الاضطراب ، وقد اختلط فيها التخريب بالتصير بالترجمة ، وبلغت فيها ديباجة الترجمة حداً بعيداً من الهزال والتزول ، فقد كان هدف المترجمين إرضاء القارئ وتسليته ، من أجل ذلك عمدوا إلى القصص المثيرة المتصلة بالجلس والنوايات ونقلوها نقلاً مشوهاً . وكان سوء اختيار القصص والتركيز على الأدب المكشوف والماجن في هذه الفترة سبباً في ظهور حصيلة ضخمة من القصص التي فتحت لها الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية طريقاً إلى النشر ، كما صدرت سلاسل متعددة متخصصة في القصص والروايات ، وكان طانيوس عبده ونقولا رزق الله وأسمد داغر أكثر هؤلاء إسرافاً في هذا اللون الهابط من الترجمة ويحصى لطانيوس عبده وحده أكثر من ستمائة قصة ورواية من هذا النوع ، وقد كانت الترجمة بالنسبة له — كما ذكر نقاده ومترجموه — كعب عيش وليست عملاً فنياً ، هذا بالإضافة إلى جهله بقواعد اللغة العربية وضعفه في اللغة الفرنسية وقد وصفت ترجماته وترجمات نقولا رزق الله بالركاكة المتناهية وقد ذكر النقاد أن لغة طانيوس عبده « لم تكن تنال ما تستحقه من التهذيب والتشذيب ، فقد كان لا يأبه إلا لإداء المعنى ولا يتقيد بالأصل ولا يدقق في التعبير » وأشار مؤرخه كرم ملحم أنه كان حريصاً على مجافاة التقيد بالأصل مع تشويه القصد ، وكان يقرأ الفصل في لفته الأصلية ثم يكتبه من عنده ويعطى لنفسه الحق في إدخال أشياء كثيرة إلى الأصل . وقد امتدت هذه المدرسة والسمع نطاقها حتى لفتت نظر الباحثين الأجانب فقال (مرجليوث) : « إن أكثر ما ترجم إلى العربية من تأليف أهل الغرب إنما هي روايات مقصدها اللهو ودون المنفعة وقل ما يوجد في أعهدتها من أسماء كتب جديدة موضوعها التاريخ أو الفاسنة أو فن من الفنون ، وقال (جب) : إن القصص التي ترجمت لم تترجم ترجمة سليمة ولم يراع في اختيارها حالة مصر الاجتماعية ولا حالة الثقافة العامة ولا الذوق الأدبي للبلاد ، كما ندد (جب) بالترجمات التي نقلت من اللغة الفرنسية والتي استهدفت الإثارة دون المنفعة وهكذا اختفى الطابع العلمى والرصين من مجال الترجمة مخلفاً هذا الاتجاه الذي اتسع بعد الحرب العالمية الأولى حين بدأت الترجمة تأخذ طابعاً أشد إمعاناً في العزو الثقافي ، وفي مقدمتها المترجمات التي قدمها الدكتور طه حسين في جريدة السياسة اليومية أيام الأتمين وكلها قصص حسية مكشوفة .

وقد لفت هذا الانجاء نظر الأستاذ إبراهيم عبد القادر المازني فأشار إلى أخطاره ، كذلك أشار إليه الأستاذ محمد أحمد الصمراوى حين قال : « خذ إليك مثلاً تلك القصص القرنية التي لحصها (طه حسين) من أن لآن يلهم بها كثيراً ، هل ترى بينها وبين روح هذه الأمة صلة أو بينها وبين روح هذه اللغة صلة؟ وقد فتح الدكتور طه حسين بذلك باباً لم يفلح : باب ترجمة قصص الجنس والأدب المكتشف الغربى وقصص اليونان القديمة للسرفة في الإثارة والإباحة ، ففضى بعمده الكتاب إلى أبعد مدى . كما ترجم شعر بودلير وهو شاعر منحرف الذات والدوق . وقد أثار هذا بعض الباحثين وسجلوه كظاهرة خطيرة بالنسبة لحركة الترجمة وبالنسبة للغة العربية وآدابها ، وقد أثار الدكتور حسين الصمراوى هذا الأمر بمثابة ظهور مجموعة (قصص اجتماعية) لمحمد عبد الله عنان . فكتب تحت عنوان (فتنة القصص الغربى) فقال : « ناقشت الكثيرين من أنصار القصص الغربى بأن استفادة الشرق منه أديباً لا تساوى ما يجره عليه من العناء الشخصى والقومى والخلقى فالشرق آداب وقوميته . والقصص الغربى اليوم قد اندفع نحو وجهة واحدة هى وجهة الاستهتار الجلسى ، والروائيون فى الغرب ليس لهم فى هذه الأيام مصدر غير هذا الموضوع » . ولا ريب كان هذا الانحراف فى الترجمة دائماً إلى وقوع البلاد العربية والإسلامية تحت سيطرة الاستعمار والنفوذ الثقافى لفرنسا وإنجلترا وغيرهما ، ولعل هذا هو السر فى تحول الترجمة عن أهدافها الأساسية وإرضاء رغبات القراء . لقد كان هدف الترجمة الأساسى هو إغناء الفكر الإسلامى والأدب العربى بنقل الآثار النافعة التى تحقق قوة وإيجابية ، وقد استطاع النفوذ الأجنبى القائم على التغريب والنزوى من إحداث انحراف خطير حول هذا الاتجاه نحو التسلية وترويح القصص المنحرفة والمثيرة . ثم استشرى هذا الاتجاه بعمد الحرب الثانية فأوغل فى ترجمة الفلسفات المختلفة : من مادية ووجودية وبرجماتية ، كذلك اتسمت اتجاهات ترجمة المذاهب السياسية والاجتماعية والاقتصادية من كلا المعسكرين . وبذلك ألقى إلى الفكر العربى الإسلامى حصيلة ضخمة مختلفة متضاربة عما عرفته أوروبا خلال أكثر من ثلاثمائة سنة على نحو تاريخى متسلسل بمضه إثر بعض . ثم انتقل إلينا هذا الركام كله دفعة واحدة ، فكان له أثره البعيد فى بلبلة الأنسكار واضطراب المشاعر والعزلة عن أصالة فكرونا العربى الإسلامى (٢٣) . لقد انحرف منهج الترجمة فى غياب الضوابط والقواعد والمفهوم المحدد للنقل من اللغات المختلفة . وقد غلبت عليه القصة والملمعة الإغريقية فى فترة ما بين الحربين ثم غلبت عليه فى الفترة الأخيرة ترجمة المذاهب والفلسفات . وقد أحصى الأستاذ يوسف أسعد داغر حقاً وأوال الحرب العالمية الثانية أى عام ١٩٣٩ (١٠ آلاف) قصة ترجمت ، وهو رقم مخيف مفرغ ، لقد ترجم أغلب هذه القصص من اللغة الفرنسية أولاً وعنى بترجمة اللون الجلسى والمكتشف والنازل والمنحرف ، وكان أغلبها يبدأ عن الأداء السليم فى الترجمة . ومن بين هذا ستهائة قصة ترجمها طانيوس عبده . وقد طنى على هذه الترجمات اللون الرخيص الزائف من كتابات ميشال زينكو وبونسون دى تيراييل وموديس لبلان وقد ترجمت قصص تخالف مفاهيمنا وقصص تزرى بتاريخنا وتحرف مواقفه الضخمة كترجمة مؤلفات أجنبية عن صلاح الدين مما كتبه ولتر سكوت وغيره (٢٤) . وقد أحصى النقاد على هذه الترجمات عوامل نقص وتقصير مختلفة من أهمها : أولاً : عدم التقيد بالأصل المترجم . ثانياً : مسخ القصة وإضافة ما ليس منها . ثالثاً : اللغة الركيكة المبتذلة . ولقد بلغ من ضعف الترجمات أن أصحباها عجزوا عن استيعاب الكلمات فى أصولها العربية فترجمت كلمة (الحمراء) باسم (الحميرا) وقد أشار

إلى هذا الدكتور عبد العزيز برهام حين قال : « إن أكثر القارئين بأمر الترجمات لم يكونوا بصراء باللغة العربية بصرفهم باللغة التي ينقلون منها ، فكانت تستعصى عليهم ترجمة كثير من الأساليب التي يستطيعون إيجاد مثيل لها في العربية لضعفهم فيها فالتوت لغة الترجمة ، وكثيراً ما عمد الناقل إلى الأسلوب أو التعبير الأجنبي فنقله بنصه دون مراعاة روح اللغة التي ينقل منها ، وكثيراً ما أدخل في اللغة العربية كلمات أجنبية لم يستطع المترجمون أن يجدوا لها مدلولاً في لغتهم فطفت على لغة الكتابة » (٢٥) . وهكذا نجد أن اللغة العربية في ديباجتها العامة قد تأثرت بالترجمات تأثراً سيئاً وأصبحت لغة هابطة ركيكة .

٥

وفي السنوات العشرين الأخيرة خرجت حركة الترجمة عن كل قيد وسارت بقوة في خطا التغريب والغزو الثقافي فقدمت نتاجاً غلب عليه الضعف والانحلال . ذلك أن حرص كثير من المترجمين على ترجمة الأناوار الأدبية الأخيرة في الآداب الأوروبية قد نقل إلى الأدب العربي واللغة العربية ما لسا في حاجة إليه لانه يصور المجتمع الغربي الآن في طور انهياره وتخلفه وتخلله . فالغرب الآن بمرحلة إنحلال وترف بالنين وبخلد إلى لون من الحياة الرخيصة الخامدة التي سيطرت عليها عوامل التحلل والإسراف ، ومن هنا كان الإنتاج الغربي إنتاجاً يمسك القلب والتزق واليأس والتشاؤم ، وهو يتمثل في الأغلب في كتابات كامو ومارلو وسارتر وبرندلو ومورايا وكسكا ، وجميع هؤلاء منحرفون عن الجادة قد اعتصرتهم الفكرة الوجودية للشوبة بالإلحاد والتحلل والقائمة على لون عجيب من النشيان والرب والاحساس بالوحدة والخوف ، وهي تتجه إلى معاداة المجتمع واحتقار أنظمتها ، وتسخر من القيم الأخلاقية ، وتفكر للغة والشرف والرحمة ، وتهزأ بفكرة الأسرة والمائة . وقد وصلت الآداب الأوروبية إلى ذلك بمد مراحل طويلة من التحول استمدت مفهومها الأساسي من الطابع المادي الحسي الذي يختلف مع طابع الأدب العربي والفكر الإسلامي الجامع بين الروح والمادة والعقل والنفس والذي لا يقبل المفهوم المادي الحسي الصرف ، ومن هنا فنحن نتقدم إلى هذه النماذج من الأدب الغربي في تحفظ كبير ، ونحن في نفس الوقت نواجه نهضة من نوع خاص يتميز بالكفاح والنضال ، ومن هنا فإن نقل طوابع الترف والانحلال تقصد عزيمته وتضعف حركته . ولا ريب أن نقل الآداب في هذه المرحلة له أخطاره وكذلك نقل الدراسات الفلسفية ، فإن له محاذيره وليس لنا إلا نقل العاوم التجريبية وحدها . فنحن نؤمن بأن المعرفة والعلم عامان وأن الثقافة والآداب والفنون خاصة لأنها ترتبط بالنفوس والأخلاق والقيم . وليست النظرة العربية الإسلامية إلى الحياة نظرة مادة ولا إباحية ولا تشاؤمية ولكنها نظرة جادة متكاملة مضبوطة أخلاقية الطابع . ولا ريب أن قذف الأدب العربي والفكر الإسلامي العربي بهذه الموجات المتلاطمة من الترجمات إنما هو خطوة في طريق التغريب والغزو الثقافي الذي يحاول أن يطرح في أفق العرب والمسلمين هذه النماذج المتشائمة المتحللة حتى لا تستقيم إرادة الحياة ولقد تعالت صيحات كثيرة تدعونا إلى أن نتحكم في تيار الكتب المترجمة إلى اللغة العربية ، وإلى أن نضع في يدنا إرادة الترجمة كما كانت في أيدي رجالنا في العصر العباسي ، وذلك حتى نحمل اللغة العربية والأدب العربي والفكر الإسلامي والثقافة من محاذير وأخطار قتيبة تعسف الترجمات وتجاهلها للمزاج والعقيلة

والعصر ، ومن حقنا أن نقول إنه ليس كل مشهور يجب أن نترجمه بل نترجم النافع ، ولا ريب أن استنكار مسرحية أو كتاب ما هو إلا دليل على قوة شخصيتنا وأصالة ذهننا وليس العكس ، وعلينا أن نقدم هذه الآثار المترجمة بقدمات ضافية تكشف عنها ، وقد استوعبت هذا الفن الكتابة العربية (نازك الملايكة) في بحث عنها قالت فيه : إن هناك طرقاً كثيرة لتحاشي بها الأمم أن تفقد شخصيتها في غمار ما يترجم من آداب الأمم الأخرى ، وإن القانون الأول للترجمة هو « الانتقاء » : إنتقاء ما يلائم الحاجة العربية والظروف القائمة ، ونحن نعرف أن المسلمين والعرب في القرن الثالث حين ترجموا الفلسفات اليونانية وغيرها حذفوا منها الفلسفة الإلهية وما يتعلق بالشرك وتمدد الآلهة وترجموا الرياضيات والمنطق كذلك فإنهم تركوا المسرح الإغريقي وشعر الملحم لأنه لا يتفق مع طبيعتنا ومزاجنا النفسى والأدبى . وتقول الكتابة : إن مقاييس أمتنا الشخصية هي المقاييس ومصلحتها هي المصلحة ، أن لا نترجم إلا ما نحتاجه وما يتفق مع روحنا وأن علينا أن نخضع التراث الغربى كله للضرورة والحاجة وليس لأهواء المترجمين . لندرس ما يصنعه الأثر المترجم في الروح العربية وتوسع فيما بهم ونفصى عما يضر . ولا تقدم الترجمات إلا وهي مسبقة بقدمات ضافية تكتبها أقلام عربية رضية متمكنة من الأدب العربى تشرح معانى هذا الأدب الوافد كما تشرح صلته بحياة العرب وتياراته الفكرية ، وعلينا أن ندرس كل أثر غريب من وجهة النظر العربية ، فإذا كان فيه خروج على قيمنا وتقاليدينا وقفنا عنده ونافقناه وأثبتنا المفهوم الإسلامى ، أما أن تقدم آداب الغرب بلامقدمات فإن ذلك يبلبل قراءنا .

الفصل الثالث

العربية والعروبة

١

لعبت اللغات في العصر الحديث دوراً خطيراً في مجال الروابط السياسية للأمم تحت اسم الوطنية والقومية واستطاعت أن تثير حروباً وتسقط دولاً وتغير جغرافية القارات ، وذلك عندما تصاعدت الدعوات العنصرية والإقليمية في العصر الحديث وخاصة في أوروبا لتسبب تشكيل الدول على أساس القوميات فكانت اللغة هي المصدر الأول والمنطلق الأساسى لهذه الحركات جميعاً . ولقد امتد هذا التيار واتصل بالملم الإسلامى بعد أن تعالت صيحات القوميات وخاصة القومية الطورانية في تركيا واستبقت الدعوة إلى العروبة ثم جاءت نظريات القوميات العربية وإيديولوجياتها المتعددة لتلقى بظلمها في أفق الملم الإسلامى حتى لقد وضع دعاة نقل المفاهيم القومية العربية اللغة العربية في موضع اللغات الأوروبية مع الفارق البعيد بين مفهوم العروبة المرتبط بالإسلام وبين مفهوم القومية العربية ، وبين دور اللغة العربية التي ربطت بين العرب والمسلمين منذ أربعة عشر قرناً وبين اللغات الأوروبية المستحدثة التي ظهرت بعد أن تحرر الأوروبيون من اللغة اللاتينية وترجموا الإنجيل إلى لغاتهم الوطنية . لقد كانت هناك في الغرب مؤامرة اتخذت من اللغة مدخلاً إلى العنصرية والإقليمية وصراع الأجناس والعناصر وهذا غير ما يمكن تصوّره بالنسبة لدور اللغة العربية في الرابطة

العربية الإسلامية الجامعة . وإذا كانت بعض الأمم الغربية تمسك إذا زالت لغتها فإن ذلك لا ينطبق على الأمم الإسلامية فإن الجزائر قد زالت لغتها العربية أو كادت ، ومع ذلك فقد استطاعت الاحتفاظ بشخصيتها التي تقوم على الفكر والمقيدة والدين ، كما تقوم الشخصية في مختلف بلاد العالم الإسلامي . كذلك فإن اللغة العربية إذا كانت لغة العرب القومية فإنها لغة المسلمين قاطبة : لغة فكرهم وثقافتهم وتراثهم وعقيدتهم ، فهي ليست بالنسبة لملاقة الأمة العربية مع المسلمين من مختلف الأمم علاقة صراع ولكنها علاقة تقارب وامتزاج فقد جمع بين العرب والمسلمين ذلك الفكر الإسلامي العميق الواسع المتصل بكل أسباب الحياة من خلال لغة أعلى وأكبر من اللغة العربية هي لغة القرآن نفسه الجامعة التي تربط المسلمين جميعاً بما لا يربطهم به الحرف العربي .

٢

ولقد جرت محاولات دعاة نقل مفهوم القومية الغربية لتطبيقه على العروبة إلى القول بأن اللغة أساس من أسس الوحدة ، والواقع أنها ليست اللغة بمفهوم الحرف ، ولكنها اللغة بمفهوم الفكر ، فالفكر هو الجامع وهو علامة الوحدة النفسية والعقلية والاجتماعية . فالفكر وليس اللغة هو أساس الوحدة ولذلك فإن النفوذ الاستعماري التغريبي إنما يستهدف تحطيم وحدة الفكر الإسلامي بإدخال لغاته وترجماته . ولذلك فإن المفهوم في إطار الإسلام يختلف عن المفهوم في إطار الفكر الغربي ، فإن اللغة عندما تضيع لا تضيع الأمة لأن الأساس هو الفكر وليست اللغة ونحن نعرف جميعاً أن التركيز على اللغة كأساس من أسس القوميات الغربية هو ما أورده ماكس نوردر في كتابه (روح القومية) وقد كان ذلك مقدمة للدعوة إلى القومية اليهودية وإحياء اللغة العبرية . وقد قامت النظرية الألمانية (في القومية) (فون هيردر وهيجل ونقته ونيتشه) على اللغة واعتبرت أنها الأساس الأول في البناء القومي ، وهي نظرية مستفادة أساساً من الفكر الإسلامي وقد أشار إليها الإمام الشافعي . ولقد كانت أوروبا وهي تتحول — بمجهود الصهيونية العالمية الخفية في ذلك الوقت تحت لواء الماسونية — من الوحدة السياسية المسيحية الخاضعة للكنيسة إلى الصراع القومي فقد اتخذت من اللغة منطلقاً لها إلى هذه الدعوة ، فقد بدأت بترجمة الإنجيل إلى لغاتها القومية وأخذت تبتعث تاريخها الإقليمي الخاص وفي ظل حركة الاستثمار العالمي المتدفقة أخذت الحروب والصراعات تنشب في كل مكان لتقويض المجتمع الغربي المسيحي الموحد وإحياء القوميات وقد تناهت في ذلك الوقت الامبراطورية النمساوية وروسيا القيصرية وما كان للدولة العثمانية في أوروبا من سلطان . وأقيمت على أنقاض قوميات جديدة هي ألمانيا وإيطاليا وبولندا ويوغسلافيا وفنلندا والنرويج والسويد وبالجيسكا وهولندا واليونان ورومانيا وبلغاريا وألبانيا وتشيكوسلوفاكيا . والموقف هنا يختلف اختلافاً واضحاً عن موقف البلاد العربية الإسلامية . ولذلك فقد جاءت الدعوة إلى إعلاء اللهجات الإقليمية ومحاولة دفعها لتصبح لغات محاولة لتحقيق خطوة شبيهة بالخطوة التي اتخذتها دول أوروبا حين اتخذت لغاتها الإقليمية مصدراً للدعوة القومية ، وكذلك جرت المحاولات للمقارنة بين اللغة العربية واللغة اللاتينية ، وبين هذه اللهجات ولغات أوروبا عند انفصالها عن اللغة الأم ، ودعائنا ويلكوكس إلى أن نعرف سر عظمة أمم الغرب فقال إن ذلك يرجع إلى

أنها استقلت بلهجتها وبدأت منها نهضة علمية وطالبنا بأن نفعل ذلك ، وفي هذا الطريق جرت الدعوة إلى ترجمة القرآن وهي دعوة أحبطت منذ اللحظات الأولى حين استعاشت القوى التي كشفت عن زيفها وخطئها ، والتي أعلنت أنه لا سبيل إلى ترجمة القرآن نفسه وإنما يمكن ترجمة معاني القرآن حسب . ولقد كانت محاولة إسقاط الدولة العثمانية وإعلاء الدعوة الطورانية بذلك الأسلوب الصارخ من العنصرية والمغالاة واستحياء تاريخ قديم بائد ، وليس الدعوة إلى القومية وصراعا في عالم الإسلام . فقد قام فعلا دعاة الطورانية العنصرية من الاتحاديين فملقوا العرب على المشائخ على نحو أريد به إثارة الفتنة بين العرب والترك الذين تجمعهم وحدة فكر أساسية ورابطة القرآن في لنته الأساسية . ثم لما أخذ العرب يتخذون الوحدة العربية سلاحاً للتجمع بعد أن عزلتهم الدعوات الإثلية الصارخة كالفرعونية في مصر والفيليقية في لبنان والآشورية في العراق ، لم تلبث قوى الغزو الفكري أن تدخلت عن طريق رجال يكتبون باللغة العربية لتفرض مفهوماً للمروبة مبتثاً من مفهوم القومية الأوروبية ، وكان ساطع الحصري علامه بارزة على هذا التيار . ولقد ركز هؤلاء الدعاة على اللغة وعلى التاريخ ، وحاولوا أن يوجسدوا لغة مفهوماً وتاريخاً ومساراً منفصلاً عن الإسلام والقرآن ، ولكنهم عجزوا عن تمثل ذلك في النفس العربية الإسلامية وقد تماكت الصيحات كل مكان تدحض هذا المفهوم الجزئي وتقول إن اللغة وحدها لا تكفي لأن تصور جوهر الوحدة وأن التاريخ في واقع أوربا يستطيع أن يكون كذلك ، أما في أفق عالم الإسلام وفي مفهوم المروبة فإن الأمر يختلف اختلافاً عميقاً ، ذلك أن أبرز ما تمثل به الثقافة العربية وهي وليدة الفكر الإسلامي هو تكامل العناصر . وقد أشار إلى هذا المعنى باحث غربي ومستشرق هو « ألبرت حوراني » حين قال : « انطلقت القومية (وهو معنى المروبة) من الشعور الإسلامي إذ أن الثقافة العربية والتاريخ العربي هما وثيقا الارتباط بالإسلام ، ولذلك فإن الشعورين العربي والإسلامي لا يمكن أبداً فصلهما فصلاً كاملاً . » والإسلام بشكل عام لا يعترف بوجود أجزاء منقسمة بشكل حاد في داخل الأمة وليس فيه تمييز واضح ما بين الأمور الزمنية والروحية ، وعلى هذا فإن الحركات القومية تحتوي عنصراً إسلامياً مستترا لا يلبث أن يطفو في أوقات الشدائد والأزمات (٢٩) ولن نستطيع نظرية القومية الوافدة أن تقدم مفهوم العلاقة بين المروبة وبين عالم الإسلام لأنها تقوم على التجزئة في المفاهيم وفي فصل اللغة عن تاريخها ومؤثرها الأول والأكبر وهو القرآن والإسلام ، ثم إنها تستمد مدلولاتها من مفهوم القومية الغربية الذي يقوم على الخلاف والخصومة والصراع مع القوميات الأخرى بينما نجد اللقاء الواضح المتكامل بين المروبة وبين الأمم الإسلامية كالفرس والترك والهنود وغيرهم . إن العرب من حيث تقوم مفاهيمهم على وحدة الفكر الإسلامي يفتتحون مع البربر والفرس والترك والزنوج وليس الأمر يقف عند حدود الانفتاح بل يصل إلى حدود التكامل . إن الفكر الإسلامي لا الأجناس والمروق والدماء هو أساس وحدة الأمة الإسلامية ، والفكر الإسلامي الذي استمد وجوده من القرآن أصلاً لم يصنعه جنس معين ، وهو ليس للعرب وحدهم فلا حجة بما يقال من تقدم جنس على جنس في هذا الميدان أو ذاك ، ذلك أن القرآن هو الذي صنع الفكر الإسلامي وأقام دعائمه . ولا ريب أن هذه اللهجات العامية في البلاد العربية لن تستطيع مهما حاول الذين يقفون وراءها أن تتحول إلى لغات ذلك لأن وحدة الفكر الإسلامي القائمة على القرآن المستمدة منه تقف سداً مانعاً دون هذه التجزئة . ولقد كانت رسالة الإسلام في الوحدة ولا تزال تقوم على تعريب المسلمين

لا طى ترجمة القرآن إلى لغات المسلمين ، أى أن كل مسلم عليه أن يصبح عربياً ففكرة باللغة والقرآن وما يهدمها ، ومن هنا ساق أئمة الفكر الإسلامى الدعوة متصلة إلى المسلمين لتعلم اللغة العربية كأساس لإقامة وحدة الفكر الإسلامى (٢٧) .

الفصل الرابع

مستقبل العربية الفصحى

١

إن البحث فى مستقبل العربية الفصحى مرتبط إلى حد بعيد بإمكانة هذه اللغة ومقدرتها الفارقة على حمل الرسالة التى وكلت إليها عبر الأجيال على النحو الذى يكشف عنه تاريخها خلال المراحل المختلفة من حياتها ومن حياة عالم الإسلام . فهى قد امتدت وامتدت وأصبحت لغة العلم والسياسة والحضارة خلال أكثر من ألف عام لم تستطع اللغات المختلفة أن تنازعها هذه المكانة ، وتركت خلال ذلك بصماتها فى كل قواميس اللغات العالمية ، بل إنها ذهبت إلى أبعد من ذلك فقد ظلت المصطلحات التى أقامها أهلها تتحرك فى كل مكان بوصفها مصطلحات عالمية وخاصة فى علوم الكيمياء والفلك وعلوم البحار . وقد أكد الباحثون أن العالمية العظمى من أسماء النجوم وضمتها العرب غير قسم ضئيل منها احتفظ بالأسماء اللاتينية والإغريقية ، فقد استطاع العلماء الفيلسوفيون الغربيون أن يسترجعوا هذه الأسماء بعد أن أخذوا عنهم كله عن العرب ومثال ذلك الشمعى النمانية والعيوق والملك (أو الرامح) واللسر الواقع وقلب المقرب والذب والمزور والمرق والفخذ والنجم القطب والفرقد ومجموعة المقرب والحاوى والحية والذب الأكبر والذب الأصغر (٢٨) .

٢

بل إن الأبحاث العلمية الدقيقة قد أكدت مكانة اللغة العربية بالمقارنة إلى اللغات المختلفة وتأثيرها فى كل اللغات العالمية . يقول عبد المجيد شوقى السكرى فى كتابه (أم اللغات وعلم الاشتقاق والمقالات) ما يلى : لقد قمت بإجراء مقابلات واضحة مدة عشرين سنة وقد وقفت إلى وجود ١٦٥٠ كلمة قرآنية فى ٢٢ لغة من لغات العالم الحية : وهى الانجليزية والفرنسية والروسية والإيطالية والفارسية والكردية واللاتينية والتركية والألمانية والإسبانية والبرتغالية والأفغانى واليهودية (أى الكنعانية التى يتكلم بها اليهود الآن) والسريانية السورية والآرامية والآشورية والحبشية واليونانية والأرمنية والألبانية والكروانية والرومانية البلقانية . وبالنسبة للغة الانجليزية أكثر من ٣٤ طائفة من اللغة الانجليزية تشكل العمود الفقرى للغة وهى بعض أسماء : البدن والمائلة والقرابة واللبث والملابس والأوانى والحيوان الأهلى والبرى والنبات والأثمار والطعام والأدوات والجو والطبيعة الأرضية والسلاح والأعداد والإشارة والضمائر والأماكن والدين والحاصلات والأوصاف والصناعات والألوان وأسماء بعض الماشية والفلك » .

ولقد تردد القول في السنوات الأخيرة بالدعوة إلى ترشيح اللغة العربية لتكون اللغة العالمية المرتجاة أشار الباحثون إلى أحقية اللغة العربية لذلك دون لغات العالم جميعاً نتيجة لمساعها (٢٩) الزمى حيث عاشت أكثر من ١٥٠٠ عام « ولا تزال نابضة بالحياة حافلة بالقوة والثراء ، كذلك امتازت عن جميع لغات العالم بامتدادها للكأنى حيث فرضت وجودها من حدود الصين إلى شواطئ المحيط الأطلسى ولا يزال ترانها معروضة للبحث والدراسة في جميع جامعات العالم الكبرى مما يرشحها لتكون اللغة العالمية الأولى منذ القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر الميلادى ، وكانت جامعاتها الكبرى قبله طلاب الثقافة العالمية في أنحاء الأرض » . كذلك أعمار الباحثون إلى أحقية اللغة العربية في ذلك حين تقوم المقارنة بين اللغة العربية واللغات ذات الصفة العالمية الآن ، ولقد استطاعت اللغة الفرنسية أن تأخذ مكانة واضحة في العقود الأولى من القرن العشرين ، ثم انفردت اللغة الانجليزية بذلك بعد الحرب العالمية الثانية . واليوم تعترف هيئة الأمم المتحدة بأربع لغات الدول الكبرى ذات القواعد الدائمة في مجلس الأمن (الانجليزية - الروسية - الفرنسية - الصينية) بالإضافة إلى الإسبانية التي تتحدث بها اسبانيا وأمريكا اللاتينية . كما اعترفت باللغة العربية . غير أن العالم ما يزال يتطلع إلى لغة واحدة موحدة له . ولا نعتقد أن هناك لغة تصلح لذلك غير اللغة العربية التي يجب أولاً أن تكون اللغة الأولى للعالم الإسلامى وذلك يؤهلها لأن تصدر دعوة عالمية غير أن هناك محاولات متعددة تقف دون تمكين اللغة العربية من أن تكون لغة موحدة للعالم الإسلامى ولا ريب أن هذه المحاولات مرتبطة إلى حد كبير بدعوى التقريب والفرز الثقافي والنفوذ الاستعماري وكذلك النفوذ الصهيوني الذي أعلن أنه يقاوم وجود لغة واحدة في العالم الإسلامى غير أن المستقبل يؤكد صلاحية اللغة العربية لأن تكون لغة عالمية بمد أن تكون اللغة الأولى للعالم الإسلامى نفسه ويرجع ذلك إلى أسباب عديدة تميز اللغة العربية وتجعلها أهلاً لهذا المكان الفريد . أما الدول الإسلامية فهي لا تردد في قبول اللغة العربية لغة عامة لها لأنها ترتبط بها ارتباطاً عضويّاً بال فكر والعبادة والثقافة ، وقد كان لبعض الدول الإسلامية مطالبات واضحة بأن تكون العربية هي لغتها الأساسية لولا نفوذ اللغات الأجنبية بها وعمل الاستعمار على إدامة هذا النفوذ وترسيخه . غير أن من أكبر الأهمال التي تمكن لغة العربية في الأرض وتؤهلها لأن تأخذ مكانتها الصحيحة هو أن تقتحم هذه اللغة الفكر الغربي العلمى التكنولوجى وتنقله إليها فلا تكون عالة عليه ولا يعجزى في بلادها بلغة غيرها ، وإن هذه العقبة هي من أوليات الأعمال التي يجب أن يقتحمها المسلمون والمرب في طريق تقديم الحثيث للدخول في عصر العلم الواسع بالاصالة والحق .

ونحن إذا تعمقنا النظرة إلى المستقبل وجدنا أن هناك خطين منفصلين يفرضان وجودها إزاء عالمية اللغة العربية الفصحى ومكانتها . الخط الأول : هو خطط نموها وتعميقها الدائم للحواجز في سبيل الوصول

إلى مكانتها الصحيحة . والخط الثاني : هو خط مقاومتها ومعارضتها والعمل الدائب على إيقاف نموها وهدم قيمها . [١] أما بالنسبة للخط الأول فإن محاولات تقويم اللغة العربية وقياس آثارها العميقة في مجال الفكر والآداب في العالم الإسلامي ما زالت مستمرة بنفس القوة كما كانت في العقود الأولى من هذا القرن وما تزال تعجده هذه الأبحاث على أيدي باحثين غنّوا اللغة والجلس : وفي السنوات الأخيرة (العقد السابع من القرن العشرين) ما تزال نرى أبحاث جاك بيرك المستشرق الفرنسي وتوينبي المؤرخ الانجليزي و . . . وهي أبحاث ما تزال تقايس أثر اللغة العربية ونفوذها على النحو الذي سارت عليه من قبل أبحاث لويس ماسليون ونولدكه وبروكلمان وكثير غيرهم . ذلك أن اللغة العربية التي انحصرت في منتصف القرن التاسع عشر وتوقفت نموها وامتدادها في المناطق التي سيطر عليها الاستعمار الفرنسي والانجليزي والهولندي وخاصة في مناطق جنوب شرق آسيا والأقطار الإفريقية ، هذا الانحمار قد بدأ ينفك قليلا قليلا مع منتصف القرن العشرين ، بمد أن بدأت تتحرر أقطار كثيرة في أفريقيا وتماود النظر إلى روابطها القديمة وتتصل باللغة العربية من جديد . ولقد كشفت هذه السنوات الطويلة التي تزيد على المائة من الأعوام قدرة اللغة العربية على البقاء وصمودها بالرغم من كل ماوجه إليها من ضربات قاتلة . فقد قاومت اللغة العربية في معركتها الشديدة في ميدانين : (أولا) قاومت العاميات التي حاولت أن تفرض عليها الانحدار . (ثانياً) قاومت اللغات الأجنبية الزاحفة مع الاحتلال لتفرض عليها الانحصار . فقد كانت حركة الاستعمار والنفوذ الغربي تستهدف التجزئة والتفرقة بتشجيع اللهجات العامية ومحاولة فرضها لغات وإتاحة السيطرة الفعلية للغات الأجنبية . وقد حاول جاك بيرك أن يصور هذه الحركة حين قال : « إن العرب في ظل الاستعمار لجأوا لحماية هويتهم وأصالتهم إلى اللغة العربية التي ناضلت بنجاح لا ضد غزو اللغات الغربية المسلحة بقدرة عملية على الاتصال وحسب ، وإنما كذلك ضد اللهجات التي حاول الاستعمار تغذيتها لزرع الفقرة والتجزئة . » وواضح أن اللغة العربية قد تمكنت من مقاومة لغات عالمية كالفرنسية والانجليزية بسبب ما تتمتع به من إمكانيات تفوق حد مهمة الاتصال والإعلام وتصل إلى حد وظيفة الإحياء والاثارة . » وهذه الخصائص هي التي تجعل من كل لغة وبوجه خاص اللغة العربية منزلا وبيتا للكائن البشري . كذلك يشير (أرنولد توينبي) إلى أهمية اللغة العربية الفصحى وأنها (٣٠) الرباط الوثيق الذي يمتع البلاد العربية من التفكك من شواطئ الأطلس إلى شواطئ الهادي . كما أشار الباحث أنفري (دور باسيو) إلى « الأهمية المتزايدة للغة العربية في مجال التفاهم الدولي سياسياً واقتصادياً وثقافياً بالإضافة إلى دورها التاريخي وكفاءتها واستيعابها لمختلف المعارف الإنسانية وكونها لغة البلاد العربية ولغة القرآن والدين الذي يعتنقه العالم الإسلامي المتقدم من المغرب على المحيط الأطلسي غرباً إلى أندونيسيا على المحيط الهادي شرقاً » . ومن أحدث ما نشر في الحديث عن العربية الفصحى ما نشرته جريدة لوموند (٩ يوليو ١٩٦٨) بقلم (هنري لوصل) تحت عنوان : (اللغة العربية والحضارة العربية تزودان الدارس لها بنظرة جديدة إلى العالم) يقول : إن التلميذ أو الطالب (الغربي) يجد في العربية معاني لنوعية تختلف اختلافاً كبيراً عن معاني الفرنسية أو اللاتينية أو أي لغة أوروبية أخرى ، وعن طريقها يتعرف للتكلم على عقلية العرب . « يجد نفسه أولاً أمام الأبجدية العربية ، وربما كان فيها بادئ الأمر موضع للنقد ، ولكن سرعان ما يجد لها جاذبية خاصة ويستوقف نظره في الوقت نفسه سير الكتابة العربية من المين

إلى الشمال ولكن هذا السير يبدو مطابقاً لحركة فيزيولوجية هي أكثر اتفاقاً مع الطبيعة ثم إذا به يكتشف كلمات ذات أصول ملحنة واضحة ونسقاً (مرفولوجياً) مبتكراً داخل الكلمات يستبعد كل إضافة خارجية من المقاطع لأوائل الكلمات وأواخرها وينتج ثروة من الاشتقاق عن الأصل الواحد : « وتقدم العربية أيضاً نسقاً من قواعد الإعراب بسيطاً وفيه قدر كبير من المرونة كما تقدم أساليب في تركيب الكلام تجمع بين السذاجة والدقة ونسقاً من الأفعال يتسم بالبساطة ويحير الناظر لأول مرة ، ولكنه مع ذلك قد بلغ من النظم في منطق ما بلغه اللغوي الفرنسي ، هذه الخصائص وغيرها تزود المتعلم من غير وعى منه بتصوير للتعبير الإنساني الجديد حقاً فيه خصوصية وبراءة » الخ . ولا ريب أن تمتع اللغة العربية بقدر ضخم من الحيوية والنفوذ والانتشار هو الذي فرض ابتعادها لغة رسمية في المنظمات الدولية . [٢] أما الخط الثاني فلأن محاولات لم تتوقف . فما تزال الحملات على اللغة العربية مستمرة وما تزال قاسية وما تزال كتابات المستشرقين في محاولة انتقاصها وتصويرها بأنها لغة دينية (كما يقول توينبي) أو لغة تقليدية (كما يقول جاك بيرك) هذه المحاولة ما تزال مستمرة تمنحها القوى التي لا تريد لهذه الأمة ولا فكرها أن تحقق وجودها . وقد ظل الاستعمار البريطاني والفرنسي ينفذيان هذا الاتجاه ، حتى إذا انحسر ظلهما قامت بدلا منهما قوى أخرى منها الصهيونية المالية والنفوذ الأمريكي . يقول الأستاذ محمد جبر : تسلم الأمريكيون علم محاربة اللغة العربية عام ١٩٤٥ ودعوا البعض إلى زيادة أمريكا فماشوا فيها عاماً أو أكثر ثم عادوا يدعون إلى التعليم باللغة العامية وداعين إلى التخلي عن التعليم بالعربية . في كتاب (شرشر) وغيره بما فيه من عبارات (البط كل الفت ، الوز كل الرز) وكان هذا سبباً في أن الجيل الذي تلقى تعليمه منذ عام ١٩٤٥ بهذه الطريقة لا يكاد يكتب كلمة واحدة صحيحة . ولعل هذا هو السبب في انصراف هذا الجيل عن القراءة الأدبية إلى قراءة التفاه من الكتب المامية « ا . هـ . أما الصهيونية المالية فقد عمدت في السنوات العشرين الأخيرة إلى محاولة خلق جو من الاحتقار للغة العربية بتحقيق القائمين بها وهي نفس الخطوة التي صار عليها (دنلوب) قبل ثمانين عاماً . فقد كان الاستعمار يسمي إلى إعلان حقه على اللغة العربية بازدراء القائمين بتعليمها (كذلك سمي إلى محاولة النض من شأن الإسلام بالعمل على القرض من قدر القائمين بدراسته والدعوة إليه) .

٥

وقد كان للمحاولة التي قامت بها تركيا بكتابة لغتها بالحروف اللاتينية منذ عام ١٩٣٠ وما بعدها أثرها البعيد في مصر ، فقد تماثلت مثل هذه الصيحات غير أننا نرجو أن تكون عبرة ما حدث في تركيا أصبحت كافية الآن لرد هذه الدعوة وتقليص ظلالها ، فقد قطعت تركيا نفسها عن التراث الإسلامي قطعاً تاماً ، وبعد أن كانت مصدراً في نهضة التراث من فقه وعلوم انقطع ذلك انقطاعاً تاماً ، وأصبحت لا تستطيع أن تصل إليه الآن إلا عن طريق القواميس والترجمة . وفيما يتصل بهذه الحرب المعلنة المستمرة نجد (مؤسسة اليونسكو) وهي تواجه اللغة العربية بشيء كثير من الإنكار والنقض من مكائنها الحية (والمرووف أن مؤسسة اليونسكو تسيطر عليها بعض العناصر الصهيونية) فقد أشارت في إحدى أبحاثها بصدد استخدام

اللغة العربية كافة عمل في المنظمة إلى أن هناك صعوبات عديدة تقف حائلة دون إستخدام اللغة العربية وأن الترجمة إلى العربية تتطلب ضعف الوقت اللازم للترجمة إلى أى لغة أخرى وأن حجم الترجمة العربية يزداد عن بعض اللغات . ولما كانت هذه الشبهات غير قائمة حقيقة فقد أثبت مجمع اللغة العربية في رده عكس ما ذهب إليه منظمة اليونسكو وكشف عن أن اللغة العربية لغة إيجاز على عكس كثير من اللغات الأجنبية وأن هذا الإيجاز من شأنه أن يتيح للنص العربي أن يأخذ حيزاً في الطباعة أقل بكثير مما يأخذه النص الأجنبي . كما أثبت معهد اللسان أن اللغة العربية لغة إيجاز معنى وتركيباً ، وأن اللغات الغربية تستعمل سوابق للكلمات ولواحق الدلالة على معان جديدة على حين تستكتفي اللغة العربية بالاشتقاق والتصرف ، ولا يزيد هذا عن تنبير ترتيب الحروف أو إضافة حرف أو حرفين إلى بناء الكلمة العربية . وإن اللغة العربية لا تستعمل الأفعال المساعدة إلا نادراً على حين أنها شائعة شيوعاً كبيراً في اللغات الأجنبية .

٦

وما تزال المحاولات التنريية الاستعمارية التي هي في حقيقتها غاصصة صريحة للغة العربية ومحاولة لهدمها ما تزال هذه المحاولات تتشكل في صور رقيقة ناعمة في محاولة لخداعنا وللوصول إلى أول الطريق لتحقيق ما يسمونه (كسر رقة اللغة) وهذا ما نراه واضعاً في عبارات أمثال (جاك بيرك) ومادعا إليه توفيق الحكيم وغيره مما يطلقون عليه لغة وسطى أو خلق عامية راقية أو تطوير اللغة العربية . وكل هذه الدعوات لا يخدمنا ظاهرها البراق عن هدفها الخفي . فلنسا مطالبين بأن نتحدر باللغة الفصحى إلى لغة وسطى أو لغة عصرية وإنما نحن نطالب بأن نرتفع بالثقافات إلى مستوى البلاغة العربية والبيان العربي الأصيل فنقترب نحن من لغة القرآن لأن نباعد بينها وبينها ، وليست اللغة الفصحى هي لغة تقليدية كما يسمونها ، بل هي القاعدة الأساسية التي تتحرك حولها والتي يؤدي انتشار التعليم والثقافة إلى الوصول إليها . وإن جميع الناس الذين يقرأون الصحف ويستمعون إلى الإذاعات يفهمون هذه اللغة الفصحى لأنها قريبة منهم جداً حيث تتردد آي القرآن الكريم بين أيديهم صباح مساء وهي أعلى نموذج في البيان العربي .

٧

وإذا كان بعض وزراء المعارف في الماضي قد طالبوا بتبسيط اللغة العربية في هجائها وإملائها على النحو الذي يورده أحمد شفيق باشا في كتابه « أعمالى » (٣١) بمد مذكراتى « فإن هذا القول مردود على أصحابه لأنهم يعلمون أن مناهج وزارة المعارف قد تغيرت بالنسبة لتعليم اللغة العربية التي كانت تبدأ بتحفيظ القرآن ، وهو المنطلق إلى اللغة وإلى النحو وإلى الهجاء وإلى الإملاء ، وقد فرض النفوذ الاستعمارى على وزارة المعارف في عهد الاحتلال التخل عن هذا الأسلوب ، ومن ثم عجزت مناهج التعليم عن توصيل اللغة العربية إلى الطلاب .

٨

كذلك جرت المحاولات في خلق أسلوب ثورائى جامى حين عهد دعاة التبشير الغربى (الأمريكيون

البروتستانت واليسوعيون الكاثوليك) في منتصف القرن التاسع عشر إلى ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة العربية (فقد حرص الفريقان على أن تكون لغة الأناجيل خاصة قربية جداً من العامية بألفاظها وتراكيبها ، وقد فضّلوا الأسلوب القريب من العامية في نقل الأناجيل ظناً منهم أنهم سيكسبون العامة ونسوا أن سيطرة العربي تقوم على الجزالة والإيجاز والثبات وهي بالفصحى الصق منها بالعامية (٣٢) . ولقد حاول ناصف اليازجي وكان من الذين يعملون معهم في هذا المجال إلى تحرير اللغة خالوا بينه وبين ذلك ، وهكذا مالت دوائر التبشير والإرساليات عن اللغة الفصحى لأنها لغة القرآن واستهدفت دعم العامية وخلق تيار عامي في الأسلوب العربي ، ثم جاءت المرحلة التالية حيث أخذ كتاب المهجر (جبران وميخائيل نعيمة) يستخدمون هذا الأسلوب التوراتي العامي ويتخذونه منطلقاً لهم فانتكأوا على أسلوب الأناجيل في التعبير في محاولة للتأثير في أسلوب اللغة العربية الفصحى ، وبمهم في هذا الاتجاه قلة قليلة ، ثم جاء بعض كتاب لبنان في الخمسينات فاصطنعوا هذا الأسلوب في النثر وفي الشعر الجديد وتابعهم بعض كتاب العرب وما يزال أسلوبهم يكشف عن هويتهم ، ولقد كان هؤلاء وأولئك أداة محاولة بناء أسلوب عربي زائف ولكن هدفهم لم يتحقق فقد واجه المنفلوطي أسلوب جبران ونعيمة واستطاع بسياقه القرآني البليغ أن ينتصر عليه وأن يهزم ذلك التيار ، وبعثت مدرسة النثر الفني بمد المنفلوطي بالرافضي والبشرى والزيات .

٩

كذلك ظهر من دعاة التقريب من يقول : ادعوا إلى قتل الفصحى والبلاغة ، وهي صيحة علت حين أخذت الشموعية تفرع طوبوا في الستينات ولكنها لم تلبث أن خفت وعجزت عن التابعة لأن تيار البيان العربي كان أكبر منها . وقد غاب عن هؤلاء حقيقة أصيلة هي أن (٣٣) الإنصاح هو منهج واضح من مناهج اللغة العربية في أدبها الذي يعرف لها من العصر الجاهلي حق هذا العصر . وأن الشيء الذي لا يمكن أن يمتد إليه طموح المجددين ، هو تلك الميزة التي لا تفارق اللغة وبيانها وذلك هو الإنصاح الكاشف لكل ما يختبئ في الفسكرة من دقيق المعاني وخفيها ، إذ لا سبيل أن يتولى أدب الغموض شيئاً من ذلك لأنه يعتمد غالباً على الإحالة في البيان على أشياء مجهولة تحتاج هي نفسها إلى شرح وإنصاح ، والدقيق الخفي - كما هو معلوم - لا يفسره غموض أو إخفاء . « واللغة العربية من أدق اللغات وأبرعها في استخدام كل ما يحرك النفس ويهيج الخاطر ، ولها في الإيجاء الفصحى مسالك يذكركها من درس أسلوبها البلاغي . » إن الإنصاح روح اللغة وجوهرها مهما دق المعنى أو بعد .

١٠

كذلك فإن الدعوة إلى التزام البساطة في الإنشاء هي من مخططات إهمال اللغة الفصحى واستخدام العامية كافة للكتابة . فإن الأسلوب العربي الأميل قادر على استيعاب كل دقائق المسائل وسردها في إسر دون الاتجاه إلى هذا النوع من البساطة التي يدعو إليه خصوم اللغة العربية ، وإن ثراء اللغة العربية من

حيث المفردات وغناها في التراكيب كل ذلك مما يؤهلها للأداء الصحيح . وقد كذبت كل الوقائع تلك الدعوى الباطلة التي تقول بصعوبة اللغة العربية . يقول العالم الفرنسى (مارس) إن الفعل العربى لعبة أطفال إذا قيس بالفعل اليونانى أو بالفعل الفرنسى ، فليس هناك صعوبة بالاشتقاق ، أما النحو فهو لا تمقيد فيه مطلقاً ، وذو الذهن المتوسط يستطيع تحصيل اللغة العربية في أشهر قليلة وبجهد معتدل .

١١

ونستطيع أن نصل في نهاية البحث إلى استخلاص الحقائق التالية : (أولاً) ليست اللغة العربية قاصرة عن التعبير عن المفاهيم في أى مادة من مواد العلوم كالدين والفلسفة والتاريخ والقانون والجغرافيا والاجتماع والنفس والأخلاق ، وفي إمكان العربية الفصحى أن تستوعب كل العلوم والفنون الحديثة وأن تهضم كل ما يستجد من أفكار ومخترعات ، وفي وسعها أن تصبح أدق لغة علمية إلى جانب كونها لغة فكر وعقيدة . (ثانياً) ليست اللغة العربية لغة دينية أو لغة وطنية قومية ، ولكنها لغة عالمية : لغة فكر ومجتمع وثقافة ، وليس في اتصالها بالإسلام ما يحيلها بوصف بأنها لغة دينية ، ذلك أن الإسلام نفسه ليس ديناً بالمفهوم الغربى اللاهوتى ، ولكنه منهج حياة ونظام مجتمع وحضارة كاملة الدين جزء منها . وهى لكونها مرتبطة بالقيم الانسانية والمنوية والروحية ليست ملصكا لرجال الدين ، ولكونها مرتبطة بالعرب فهى ليست ملصكا لرجال القوميات والوطنية ولكنها لغة جامعة ترتبط بالقرآن من ناحية تفضى وجودها الفكرى على ثقافة ١٠٠٠ مليون مسلم وتفضى وجودها القومى على مائة مليون من العرب . فهى بهذا تختلف عن علاقات اللغات الغربية بأممها أو علاقة اللغة اللاتينية بالكتاب المقدس . وما قيست به هذه العلاقات لا ينطبق عليها . (ثالثاً) : ليست هناك لغتان : إحداهما فصحى والأخرى عامية ولكن هناك لغة واحدة هى اللغة الفصحى ، أما العامية فهى ليست لغة ولكنها لهجة . وإن تمويق اللغة العربية وعزلها عن التوسع بين مسلمى العالم هو هدف أساسى من أهداف الاستعمار ، والاستعمار هو الذى قطع الطريق على توسع اللغة العربية بفرض لغته وإحياء اللهجات ، وقد اهتم الاستعمار باللهجات المحلية لتشجيع الاقليمية وتمزيق وحدة المسلمين الفكرية ووحدة العرب القومية . ولقد تمثلت عمليات الهدم التى حاولها النفوذ الاستعمارى في الدعوة إلى العامية وإلى نبذ الحروف العربية وإلى نبذ الاعراب وإلى محاولة اتهام الفصحى بالقصور وإلى تحطيم عمود الشعر . واللهجات السامية هى في حد ذاتها تحريف عن الفصحى وتشويه لها ولن تقوى على اقتحام أسوار التراث العربى المنيع الاصيل ، ولا توجد لغة في العالم تخلو من العامية والفصحى تبعاً لاختلاف طبائع الشعوب ومستواها الثقافى والاجتماعى . (رابعاً) معرفة اللغات الأجنبية أمر ضرورى في هذا العصر شريطة أن يتم في دائرة اللغة العربية ومن خلال الفكر الإسلامى العربى نفسه ، ذلك أن هذه الدعوة إلى تعلم اللغات الأجنبية دون احتياط إنما تستهدف القضاء على مقومات الفكر العربى الإسلامى وإحلال الفكر اللغات الأجنبية مكانه في نفس العربى والمسلم . (خامساً) اللغة العربية باعتراف مختلف الباحثين أقدر اللغات على التوالد والاشتقاق وأغنى اللغات بالترادفات ، وقد استوعبت جميع مفردات الكلمات العلمية القديمة في اليونانية وقد امتصت حوالى ٥٠ ألف كلمة من مختلف اللغات ودمقتها بالطابع العربى وأسبغت عليها الصفة

العربية الأصلية . (سادساً) أثبتت الأبحاث التي قدمها علماء أجنب منصفون في علم اللغات المقارن أن العربية أسهل من الإنجليزية في هجائها ، وأن الخط العربي أسهل من الخط اللاتيني والأسوجي ، ولا نذكر صعوبة الياباني والصيني ، ومع ذلك فقد رفض الصينيون تغيير حروفهم المعقدة بحروف لاتينية ، والمعروف أنه إذا أراد الإنسان أن يكتب من اللغة الصينية يفهم اللغة الصينية أو مبادلة الرسائل في الضروريات فإنه يستطيع أن يكتب بألف ومائتي علامة واللغة الصينية يتكلمها ٦٠٠ مليون من البشر . (سابعاً) : و اعتقد المسلمون بحق أن لغتهم جزء من حقيقة الإسلام لأنها كانت ترجعنا لوحى الله ولغة لكتابته ومعجزة لرسوله ولساناً لدعوته ثم هذبها النبي الكريم بحديثه ونشرها الدين بانتشاره وخلفها القرآن بخلاصه ، فالقرآن لا يسمى قرآناً إلا منها والصلوة لا تكون صلاة إلا بها . (ثامناً : ليس في العربية كلمة بمعنى Faith أو كلمة بمعنى Credat فالإيمان دائماً يقين واليقين دائماً معرفة لا نقل . (تاسعاً) من قصور النظرة وانشطاريتها (وهى طابع الفكر الغربي) النظر إلى اللغة من زاوية الدين أو النظر إليها من زاوية القومية . والمفكرون المسلمون ينظرون إلى اللغة نظرة جامعة متكاملة . فالمعقدة والقومية مرتبطتان لا تنفكان . (عاشراً) بالإسلام فقدت أكثر اللغات خصائصها الجاهلية والزمّت نفسها بالدخول في عرية القرآن (لغة فارس ولغة الترك ولغة الأكراد) . ولقد قدمت عرية القرآن إلى هذه اللغات آلاف الألفاظ والمصطلحات . (حادى عشر) أن الغربي لا يستطيع أن يقرأ من تراث لغته أكثر من قرنين أو ثلاثة . وعكسببر الآن لا يقرأ في اللغة الإنجليزية إلا باموس مع أنه توفي عام ١٦١٦ وكذلك يفعل الفرنسيون مع راسين وهيجو . بينما نحن العرب نقرأ الآن لمرو بن كلثوم وعنترة وامرئ القيس وهم يسبقون عصرنا بألف وخمسمائة عام . ولقد نالت العربية إعجاز أمم غير العرب ، شاركوا في الكتابة بها وفضلوها على لغاتهم الأصلية ومنهم البيروني والغزالي . ولقد كانت العربية في عصرها الزاهر جواز سفر لكل مسلم عربي فكان الرحالة يتنقلون من جبال البرانس في شمال إسبانيا إلى أواسط أفريقيا إلى مصر والسودان إلى فارس والهند وجزر الهند الشرقية والصين لا يتفاهمون إلا بالعربية ومن هؤلاء ابن جبير وابن بطوطة . (ثانياً عشر) للعربية ليست لغة العرب وحدهم وهى لغة فكر ألف مليون من المسلمين وهى مدينة للإسلام باستمرارها ونموها ، وهى دعامة للفكر الاسلامى والثقافة العربية وليس لغير المسلمين ثقافة غير الثقافة العربية الاسلامية . والثروة في هذا معنى واسع فإن كل من تكلم بالعربية فهو عربي واللغة فكر قبل أن تكون ألفاظاً .

مراجع الباب الثاني والثالث

- (١) الأهرام، مايو ١٩٢٩ (عبد الله حنين). (٢) مجلة النهضة الفكرية م ١٩٣٣.
- (٣) جريدة الأخبار ١٥ يوليو ١٩٦٤. (٤) بتصرف عن نص، لثييه أمين فارس.
- (٥) الآب صالحاني مجلة المشرق م ١٩٢٥.
- (٦) ملخص عن بحث لساطع الحصرى (في اللغة والأدب).
- (٧) البلاغ، أول يونيو ١٩٢٨. (٨) البلاغ، أول يونيو ١٩٢٨.
- (٩) نقلنا بتوسع نصوص هذه الحركة في كتابنا. ١ - المارك الأدبية ٢ - المساجلات والممارك الأدبية.
- (١٠) راجع كتابنا المساجلات والممارك الأدبية. رد المقاد وأحمد الحوفى وزكى مبارك على افتراءات سلامة موسى.
- (١١) إن الذين عنوا بنقل المهددين القديم والجديد إلى العربية زمن الدولة العباسية كانوا يختارون لترجمتها أفلاماً بليغة تلبس معانيها دياحة من القول تليق بأسفار يكثر سواد الناس من تلاوتها، فتنتبج في ذاكرتهم أنسابها وتترى ألسنتهم على ملكاتها ولو كان للذين تولوا هذا الأمر في القرنين الآخرين غيرة إليازجى على هذه الأسفار لكان لهم مثل رغبته في غير الفاظها ووشى دياجتها.
- (١٢) المعلم العربى، آذار ١٩٥٤. (١٣) راجع م ٣٠ مجلة الأزهر من ٢٥٥.
- (١٤) يقصد لويس عوض وجريدة الأهرام. (١٥) مجلة المعرفة (المصرية) آب ١٩٧٢.
- (١٦)، (١٧) من بحث للدكتور عبد العزيز عامر.
- (١٨) راجعنا في هذا بحثاً للأستاذ غلال الفاسى. (١٩) الأهرام، ١٧ - ١١ - ١٩٣٣.
- (٢٠) دكتور نعمة عماد عبيد في كتابة اللغات الأجنبية ودورها.
- (٢١) استفدنا في هذا بما جاء في كتاب (اللغات الأجنبية ودورها).
- (٢٢) ساطع الحصرى، آراء وأحاديث في التربية والتعليم.
- (٢٣) ستناول هذا البحث في مجال آخر غير بحث اللغة العربية.
- (٢٤) راجع بحثنا عن تطور الترجمة في الأدب العربى المعاصر.
- (٢٥) الرسالة ١٤ / ٥ / ١٩٤٥. (٢٦) ألبرت حورانى كتابه (النهضة العربية الحديثة).
- (٢٧) راجع رأينا في علاقة القوميات العربية بالمروبة في كتابنا (المروبة والإسلام).
- (٢٨) راجع مبحث الدكتور عبد الرحيم بدر (العربى - أكتوبر ١٩٦٢).
- (٢٩) من مبحث الأستاذ على عبد العظيم (عن عالمية اللغة العربية) مجلة الأزهر سنة ١٣٩١/١٣٩٢.
- (٣٠) عبارة محمود محمد شاكر عن كتاب العالم والغرب لآرنولد توينبى.
- (٣١) أورد شفيق باشا ما أسماه قضية اللغة العربية إلى تصريح لبهى الدين بركات وزير المعارف يتحدث عن غرابة اللغة العربية عن الطلاب (١٩٣٨ م).
- (٣٢) بتصرف عن نص لأحد الكتاب. (٣٣) دكتور عبد الرحمن عثمان.
- (٣٤) هذا النص منقول عن أحد الكتاب النوايح.

الحق :

مجموعة من آراء كتاب الغرب عن اللغة العربية الفصحى

١ - عبد الكريم جرمانوس

إن في الإسلام سنداً هاماً للغة العربية أبقى على روعتها وخلودها فلم تنل منها الأجيال المتعاقبة على نقيض ما حدث للغات القديمة المائلة ، كالأثينية حيث انزوت تماماً بين جدران المعابد . ولقد كان للإسلام قوة تحويل جارية أثرت في الشعوب التي اعتنقته حديثاً ، وكان لأسلوب القرآن الكريم أثر هميقي في خيال هذه الشعوب فاقبست آلاف من الكلمات العربية ازدادت بها لغاتها الأصلية فازدادت قوة ونماء . والعنصر الثاني الذي أبقى على اللغة العربية هو مرونتها التي لا تبارى فالألماني المعاصر مثلاً لا يستطيع أن يفهم كلمة واحدة من اللهجة التي كان يتحدث بها أجداده منذ ألف سنة بينما العرب المحدثون يستطيعون فهم آداب لغتهم التي كتب في الجاهلية قبل الإسلام .

٢ - لويس ماسينون :

استطاعت العربية أن تبرز طاقة الساميين في معالجة التعبير عن أدق خلجات الفكر سواء كان ذلك في الاكتشافات العلمية والحسابية أو وصف المشاهدات أو خيالات النفس وأسراها . واللغة العربية هي التي أدخلت في الغرب طريقة التعبير العلمي ، والعربية من أنقى اللغات ، فقد تميزت بتفردا في طرق التعبير العلمي والفني والصوفي . إن التعبير العلمي الذي كان مستعملاً في القرون الوسطى لم يتناوله القدم ولكنه وقف أمام تقدم قوى المادية فلم يتطور . أما الألفاظ المعبرة عن المعاني الجدلية والفسائية والصوفية فإنها لم تحتفظ بقيمتها فحسب بل تستطيع أن تؤثر في الفكر الغربي وتنشطه . ثم ذلك الإيجاز الذي تنقسم به اللغة العربية والذي لا شبيه له في سائر لغات العالم والذي يمد بمجزة لغوية كما قال البيروني .

٣ - يوهان فك الألماني :

إن العربية الفصحى لتدين حتى يومنا هذا بمركزها العالي أساسياً لهذه الحقيقة الثابتة ، وهي أنها قد قامت في جميع البلدان العربية والإسلامية رمزاً لنوياً لوحدة عالم الإسلام في الثقافة والمدنية . لقد برهن جبروت التراث العربي الخالد على أنه أقوى من كل محاولة يقصد بها زخرفة العربية الفصحى عن مقامها المسيطر ، وإذا صدقت البوادر ولم تخطيء الدلائل فستحفظ العربية بهذا المقام المتيد من حيث هي لغة المدنية الإسلامية .

٤ - المستشرق اوبري :

إن اللغة العربية لغة حية ، وحضارة العرب هي حضارة مستمرة فهي حضارة الأمس واليوم والنهـد ،

وعن طريق العرب عرفت أوربا الحضارة . فقد كانت أوربا تنفط في سباتها العميق حين كان العرب يصنمون الحضارات ، وكانت جامعاتهم تخرج كثيراً من العلماء في حقل الآداب والعلوم والفنون والطب والهندسة .

٥ - وليم مرسيه .

أما في العربية فالعبارة من المثانة ما لا يبق منه شيء . يحجب مصدرها عن الناطق بها . فالعبارة العربية كالزهر إذا تقرت على أحد أوتاره رنت لديك جميع الأوتار وخفقت وهي تبت في نفسك - زيادة عما لها من صدى خاص - جميع الأصدا الحية لكل ما يتسبب إليها من مفردات أو يلحق بها ، ثم تحرك في أعماق النفس من وراء حدود المعنى المباشر موكباً من العواطف والصور . لقد كان نشوء هذه اللغة وتطورها مبنياً على أعظم قسط من مفردتها على التداول بين المقاطيع المقصورة والمقاطيع الممدودة .

٦ - الدكتور زوير (كبير المبشرين) :

يوجد لسانان لهما النصيب الأوفر في ميدان الاستعمار وبحال الدعوة إلى الله وهما الإنجليزي والعربي وهما الآن في مسابقة وعناد لا نهاية لهما لفتح القارة السوداء : مستودع النفوذ والمال ، يريد كل منهما أن يلتم الآخر وهما المضدان للقوتين المتنافستين في طلب السيادة على العالم البشري : أعنى النصرانية والإسلام .

٧ - الدكتور فرباغ (الألماني) :

ليست لغة العرب أغنى لغات العالم فحسب ، بل إن الذين نبغوا في التأليف بها لا يكاد يأتي عليهم المد ، وإن اختلافنا عنهم في الزمان والسجايا والأخلاق أقام بيننا نحن الغرباء عن العربية وبين ما ألفوه حجاباً لا يبين ما وراءه إلا بصموبة .

٨ - الأستاذ هيليه :

إن اللغة العربية لم تراجع عن أرض دخلتها لتأثيرها الناشئ من كونها لغة دين ولغة مدنية ، وعلى الرغم من الجهود التي بذلها المبشرون ولمسكانة الحضارة التي جاءت بها الشعوب النصرانية لم يخرج أحد من الإسلام إلى النصرانية . ولم تبق لغة أوربية واحدة لم يصلها شيء من اللسان العربي المبين حتى اللغة اللاتينية الأم الكبرى ، فقد صارت وعاء لنقل المفردات العربية إلى بنائها .

٩ - جاك بيرك (الفرنسي) :

إن أقوى القوى التي قاومت الاستعمار الفرنسي في المغرب هي اللغة العربية ، بل اللغة العربية الكلاسيكية الفصحى بالذات فهي التي حالت دون ذوبان المغرب في فرنسا . إن الكلاسيكية العربية هي التي بلورت الأصالة الجزائرية ، وقد كانت هذه الكلاسيكية العربية عاملاً قوياً في بقاء الشعوب العربية .

١٠ - ويجستير بلاشير (الفرنسي) :

اللغة العربية مبنية على المفاهيم على خلاف لغتنا مثلاً لذلك ينبغي أن تبقى للمعاجم اللغوية على حالتها القديمة لأنها

الأساس . إن من أهم خصائص العربية هي قدرتها على التعبير عن معان ثابته لا تعرف الشعوب العربية كيف تعبر عنها ، فالفرنسية مثلاً لا تنفى إلا بالتعبير الواحد ، وفي العربية مذاهب وأساليب تعبر عن مختلف الأحاسيس ، فضلاً عن استعمال العربية للحركات الطويلة والقصيرة في بقية اللفظ ، لتحصل على مفتقات لأنها عديدة مختلفة الماني مع بقاء الأصل ثابتاً واضعاً للعين . وإن أشد الناس حفاظاً على وحدة اللغة العربية ، ولي حجة تقاير بمض الفائرة ما عندكم وما في أفسكاركم فيما يتعلق بمعنى الوحدة العربية ، إنى لاحظ أن هذه الوحدة ، هي لغة لغوية أخلاقية دينية ، ولكنها قبل كل شيء مؤسسة على وحدة تاريخ اللغة ، إننا كلما درسنا اللغة الفرنسية لاحظنا أنها قد تطورت عبر العصور بحيث نجد لها أطواراً ، فإذا قارنا اللغة الفرنسية في القرون الوسطى وجدنا أنها مغايرة كل الفائرة للغة المستعملة في القرن السابع عشر وهذه مختلفة أيضاً عن لغتنا اليوم ، هذه الوحدة في اللغة الفرنسية لا تتضح لنا إلا بالبحث والمقارنة . وفي حين أن وحدة اللغة العربية تتضح للقارئ ولو كان أجنبياً لأول وهلة ، لغة القرآن لا تزال هي لغة اليوم وهذا ما تتميز به العربية عن اللغات الأخرى .

١١ - بروكلمان :

بفضل القرآن بلغت العربية من الاتساع مدى لا يكاد تعرفه أى لغة من لغات الدنيا ، المسلمون جميعاً يؤمنون بأن العربية هي وحدها اللسان الذي أحل لهم أن يستعملوه في صلواتهم وبهذا اكتسبت العربية منذ زمان طويل مكانة رفيعة فالت جميع لغات الدنيا الأخرى .

١٢ - جوج سارطون :

إن الوحي نزل على الرسول باللغة العربية ، وهكذا كانت العربية لغة الله ولغة الوحي ولغة أهل الجنة ، وقد أكد الرسول وجوب قراءة القرآن باللغة العربية فكان من نتائج هذا : ذلك الانجاء العقلى الواحد في التأكد على الصحة المطلقة للغة العربية ، أن أصبحت اللغة العربية من اللغات البارزة في العالم وإحدى الوسائل الأساسية للثقافة في العصور الوسطى ، وهي اليوم لم تزل لغة أمة موزعة في جميع بقاع الأرض ولقد اتفق أن اللغة الوحيدة التي عرفها رسل الله كانت من أجمل اللغات في الوجود ، إن خزائن المفردات في اللغة العربية غنية جداً ويمكن لتلك المفردات أن تزداد بلا نهاية ، ذلك لأن الاشتقاق التشابك والانيق يسهل إيجاد صيغ جديدة من الجذور القديمة بحسب ما يحتاج إليه كل إنسان على نظام معين . ولغة القرآن على اعتبار أنها لغة العرب ، كانت بهذا التجديد كاملة ، وهما نحن هنا أيضاً أمام اتفاق عجيب ، فإن الرسول مع أنه أمى كان يملك ناصية اللغة إذ آتاه الله بياناً ووهب اللغة العربية مرونة جعلها قادرة على أن تدون الوحي الإلهي أحسن تدوين بجميع دقائق معانيه ولغاته وأن يبر عنه عبارات عليها طلاوة وفيها متانة ، وهكذا يساند القرآن على رفع اللغة العربية إلى مقام المثل الأعلى في التعبير عن المقاصد ، وهكذا جعل القرآن الكريم من اللغة العربية وسيلة دولية للتعبير عن أسمى مقتضيات الحياة .

١٣ - جوستاف جرونيباوم :

عندما أوحى الله رسالته إلى رسوله محمد أنزلها « قرآناً عربياً » والله يقول لنس « فأنما نزلنا .

بلسانك لتبشر به المتقين وتندّر به قوماً لداً ، وما من لغة تستطيع أن تطاول اللغة العربية في شرفها ، فهي الوسيلة التي اخترت لتحمل رسالة الله النهائية وليست منزلتها الروحية وحدها التي تسموها على ما أودع الله في سائر اللغات من قوة وبيان ، أما السمة فالأمر فيها واضح ومن يتبع جميع اللغات لا يجد فيها على ما سمته لغة تضاهي اللغة العربية ويضاف جمال الصوت إلى روتها المدهشة في المترادفات ، وتزين الدقة ووجازة التعبير لغة العرب ، وتمتاز العربية بما ليس له ضريب من اليسر في استعمال المجاز ، وإن ما بها من كتابات ومجازات واستعارات ليرفها كثيراً فوق كل لغة بشرية أخرى ، ولغة خصائص جمة في الأسلوب والنحو ليس من المستطاع أن يكشف لها نظائر في أى لغة أخرى ، وهي مع هذه السمة والكثرة أقصر اللغات في إيصال المعاني ، وفي النقل إليها ، يبين ذلك أن الصورة العربية لأى مثل أجنبي أقصر في جميع الحالات ، وقد قال الخفاجي عن أبي داود الطرّان وهو عارف باللغتين العربية والسريانية أنه إذا نقل الألفاظ الحسنة إلى السرياني قبعت وخست ، وإذا نقل للكلام المختار من السرياني إلى العربي ازداد طلاوة وحسناً . وإن الفارابي على حق حين يبرر مدحه العربية بأنها من كلام أهل الجنة وهو المنزه بين الألسنة من كل نقیصة والمعلى من كل خسيسة ولسان العرب أوسط الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً .

(١٤) أولست وينان :

إن من أغرب ما وقع في تاريخ البشر وصعب حل سره : انتشار اللغة العربية فقد كانت هذه اللغة غير معروفة بادیء بدء فبدأت فجأة في غاية الكمال ، سلسة أى سلاسة ، غنية أى غنى كاملة بحيث لم يدخل عليها منذ يومها هذا أى تعديل مهم . فليس لها طفولة ولا شيخوخة ، ظهرت لأول أمرها تامة مستحكمة ، ولم يمس على فتح الاندلس أكثر من خمسين سنة حتى اضطر رجال الكنيسة أن يترجوا صلاتهم بالعربية ليفهمها النصارى ، ومن أغرب المدهشات أن تلبت تلك اللغة القومية وتصل إلى درجة الكمال وسط الصحارى عند أمة من الرحل ، تلك اللغة التي فافت أخواتها بكثرة مفرداتها ودقة معانيها وحسن نظام مبانيها ، وكانت هذه اللغة مجهولة عند الأمم ، ومن يوم أن علمت ظهرت لنا في حلال الكمال إلى درجة أنها لم تتغير أى تغير يذكر حتى أنه لم يعرف لها في كل أطوار حياتها لا طفولة ولا شيخوخة .

(١٥) فتيجو :

على العرب أن يقاوموا الدعاية المؤلفة التي تطالبهم بالتخلي عن شرفهم وتقاليدهم وإبائهم وأن يستسلموا إلى القوى المستعمرة ورؤوس أموال البنوك وأن يخضعوا طريقتهم في التفكير والعمل إلى تلك المدنية الزائفة التي لا تؤمن بالله ، وتطمح إلى إخضاع العالم لجو من المختارات الأمريكية المكتوبة بلغة إنجليزية سقيمة وستسقط جميع هذه المهنوعات المقلدة الزائفة في وقت قريب ، ويقاوم العرب ويشابروا فالعالم في حاجة إليهم ، وعلى العرب أن يتمسكوا بلتتهم : تلك الاداة الحالصة من كل شائبة والتي نقلت الإنتاج الفكري العالمى من غير محاولة نقصه أو خفضه .

١٦ - جورج بوست :

لغة العرب تفوق كل لغة في الانتشار إذا نظرنا إلى اتساع الأفطار التي لها فيها سلطان ، وهي تفوق أدناً كلاً لغة إذا نظرنا إلى التأثير في مستقبل الأعمال البشرية .

١٧ - كارلو فيليشو :

اللغة العربية تلفق سائر اللغات رونقاً وغنى ، ويمجز اللسان عن وصف محاسنها .

١٨ - فان ديك :

العربية : أكثر لغات الأرض امتيازاً ، وهذا الامتياز من وجهين : الأول من حيث ثروة معجمها والثاني من حيث استيلاء آدابها .

١٩ - فيلا سبازا :

إن الذين حولوا كل قوام إلى التعلم باللغات الأجنبية جاعلين لغة أجدادهم في المنزلة الثانية أوفى طمى الإهمال قد سدت دون مواهبهم منازل الألفية . إن ما أتمناه لهذا الوطن هو سيادة لغته . أمالغات أوروبا فيجب أن تكون لنا البحر الذي نستخرج منه الدرر للشاعة لكل مستخرج لأنها ملك للناس جميعاً واللغة العربية من أغنى لغات العالم بل هي أرقى من لغات أوروبا لتضمنها كل أدوات التعبير في أصولها في حين أن الفرنسية والانجليزية والإيطالية وسواها قد تحدرت من لغات ميتة ولا تزال حتى الآن تماج رمم تلك اللغات لتأخذ من دماها ما تحتاج إليه . إنى لأعجب لفئة كثيرة عدوها من أبناء هذا الشرق العربي تنفرط من عقد قوميتها ويتظاهر أفرادها بتفهم الثقافات العربية تفهماً تاماً ، فهم يمجزون باقتمادهم عن لغة قومهم وغرائزم ولكم رأيت في هذه البلدان العربية أناساً يحدجون أنفسهم ليقال عنهم إنهم متدينون راقون متعالون إلى أسمى درجات المدنية !

الرسالة الثانية : الأدب العربي

نظائر تبحث

أما بعد : فقد كانت تجربة دراسة الأدب العربي الحديث وتاريخه وإعلامه من القضايا الكبرى التي شغلت الباحثين في العصر الحديث ولها ظلالها البعيدة المدى على الفكر العربي الإسلامي كله . بل لعل الأدب كان هو المنطلق الأوسع له . ولقد دخلت المناهج الواعية إلى الجامعات والصحافة والثقافة وأصطنعها أغلب الكتاب الذين برزوا في هذه المرحلة التي بدأت قبل الحرب العالمية الأولى واستمرت فيما بين الحربين . وكان كتابنا جميعاً في مجال الأدب يبحثون إلى التماس هذه المناهج سواء الفرنسية منها أو الإنجليزية ولقد سجل الأدب العربي منذ صدر الإسلام إلى أن يوضع في بوتقة هذه المذاهب ولم تكن التجربة سليمة تماماً ، ولم تكن خالصة لوجه العلم وحده ولقد كان من الضروري بعد أن مر الآن أكثر من خمسين عاماً على تطبيق هذه المناهج أن تناقش وتدرس في ضوء الإسلام نفسه مضمون الفكر الإسلامي كله وصانع الأدب العربي الإسلامي الذي بدأ منطلقاً من القرآن الكريم كما بدأت علوم اللغة والبلاغة والنحو وغيرها . وهذا هو ما تردد الكثيرون من المشتغلين بالأدب العربي وبالتحديد بالذات أن يواجهوه أو يفصلوا فيه ، حتى أصبح منهج النقد الأدبي الحديث من المسلمات التي لا تناقش ، وقد سرى من الجامعة إلى دار العلوم إلى كلية اللغة العربية في الأزهر دون أن يبين الباحثون كثيراً مدى ثقافته ومدى اختلافه مع خصائص الأدب العربي وفي ضوء أصالته . ولقد كان من الضروري أن تقوم هذه المحاولة لتفتح الطريق إلى منهج عربي إسلامي في تاريخ الأدب ونقده ، خاصة وإن كثيراً من الإعلام طرّفوا هذا الباب وأرهبوا بالرغبة إلى التماس الأسالة في مجال الأدب العربي امتكالا لهذه المحاولات التي تجري في مختلف ميادين الفكر الإسلامي ، ولا وبب أننا نعيش عصر الأسالة والرعْد الفكري الذي يدعونا إلى إعادة النظر في كل ما ألقى في أفق الفكر الإسلامي من نظريات ودعوات لتري إلى أي مدى تلتقي مع أصولنا العامة وقيمتنا الأساسية وإلى أي مدى تختلف وذلك رغبة في تحرير الفكر الإسلامي من الوافد الضار ، وتقبل الصالح النافع وإساعته وهضمه ، وتصحيح المفاهيم وتحرير القيم إيماناً بأن مقوماتنا الحقيقية في كل هذه الميادين هي وحدها التي تدفع أمتنا إلى تأكيد وجودها الحقيقي . ولا ريب أن مهمتنا — في هذه المرحلة من حياة أمتنا — بعد أن انكسر المد التغريب مع آفاق العاشر من رمضان وروحته هو التعرف إلى ذاتنا ومزاجنا النفسي وطابع أمتنا وأدبنا وإبراز هذا واضحاً أمام الأجيال الجديدة لتكون نادرة على شق طريقها وسط هذا الزحام من المذاهب والدعوات ومحاولات التغريب والغزو الثقافي . إن معرفة النفس هي أكبر قضايا عصرنا وأكبر التحديات التي تواجهنا ذلك لأن هدف أعدائنا الذي ينفذ منه إلى مقاتلتنا هو إزالة هذه الذاتية واحتوائنا وصهرنا في بوتقة العالمية والاممية ، وقتل هذا الطابع النفسي الروحي الفكري الإسلامي العربي الذي صاغه الإسلام ورسم القرآن طريقة الامل ومنهجه الاصيل . ولا غرو فإن هناك محاولة خطيرة تجند لها قوى الاستعمار والصهيونية والمادية لزلزلة هذه الامة عن مقدرتها وقيمتها وذاتها وعزل الأدب العربي عن أصوله وجذوره

وإمتداده التاريخي ، والحافه بالأمية تحت اسم « عالمية الأدب » ومن الحق أن عالمية الأدب لا تكون في انحصاره ولكن تكون إلا في تفرد بطابعه الخاص . إن أولى أهداف الأدب في عصرنا وفي هذه المرحلة الدقيقة من حياة أمتنا : هو التحرر من التبعية للغرب في غنى صوره ومن سطوة النفوذ الأجنبي ، ومن الغزو الثقافي والتغريب مع القدرة على الأخذ والعطاء والرفض أيضاً والتماس الارتباط الدائم مع الأصالة امتداداً إلى المنابع ، والتماس الالتقاء الدائم مع العصر حتى لا نفقد هويتنا ولا نتأخر عن الركب الحضاري ، ليس متابعة منا له واحتواء منه لنا ، ولكن توجيهاً وبياناً لرسالة أمتنا ومعطياتها القادرة دائماً على أن تقدم للبشرية تزياناً آلامها ، وسكينة نفسها ، وسلامة طريقها وصدق غايتها ، فلستنا تابعين للعائلة ولكننا هداة ولستنا إلا بالشجرة البيضاء في الشاة السوداء . لقد عاش الفكر العربي الاسلامي في كفاح دائم للتحرر من هيمنة الثقافات الأجنبية عليه وسيطرة العقليات الغربية والفلسفات اليونانية والفارسية والهندية ، ولكن الفكر العربي استطاع بقوته الذاتية وقيمته الأصيلة أن يحطم هذه القيود ويكسر هذه الدائرة ودافع عن نفسه بقوة وانتصر وما زال يحال على طريق الأصالة معركة بعد معركة في كفاح ضاغط يحتاج إلى تركيز جهود كثيرة في سبيل مجاهدة حلقة أخرى في العصر الحديث تحاول أن تطبق عليه شبيهة كالحلقة القديمة ، ليتحرر من التبعية والاذابة والاحتواء . ذلك أن المحاولة الكبرى التي جرت منذ أوائل العصر الحديث إنما كانت ولا تزال تستهدف أن ينصهر « الأدب العربي » في مناهج الآداب الغربية وقوانينها ولن تكون هذه المناهج حاكمة عليه في مجالات النقد والانشاء والاسلوب والمضمون وفي الشعر والنثر والقصة ابتداء من عزله تماماً عن الأدب العربي الإسلامي ، كأنما هذا الأدب الحديث وليد لقيط لا أصل له ولا أب يفتسب إليه ، وقد وجدت هذه الدعوة الضارة من أدبائنا استسلاماً وضماً حتى بدت بواكير اليقظة والصعوبة والرشد الفكري تأخذ بالاسباب لتحرر ولتستعيد قدرتها على التماس طريق الأصالة . والنموال هو : لماذا نكون تابعين لمدارس معينة في النقد الأدبي ولا تكون لنا نظرتنا الأصيلة ومدارسنا المبتكرة القائمة على أساس من قيمنا ؟ لماذا نتألم نحن لنظريات الآخرين وهي غريبة عنا كما سنرى ولا تكون لنا مناهجنا المبتدعة الخاصة المستمدة من أدبنا الذي يختلف في جوهره وذاتيته ومضامينه عن الأدب الغربي فلماذا نحكم مقاييس هذا الأدب فيه ؟ . هذه هي الكلمة التي نقال اليوم في مواجهة تحديات منهج النقد الأدبي الحديث . لقد كان لأدبائنا في عصور الأدب العربي نظرياتهم ومناهجهم التي شكلوها في ضوء إنتاجهم فلماذا لا نستمد منها لبناء نظرية في النقد الأدبي جديدة وأصيلة في نفس الوقت ؟ . ذلك هو السؤال الذي حاولت أن أجاب عنه في هذا البحث ، وأعتقد أن الكثيرين من أساتذة الأدب العربي في الجامعة ودار العلوم والأزهر يؤمنون بما أؤمن به من أنه قد جاء الأوان لإنشاء منهج النقد الأدبي العربي الاسلامي .

الباب الأول

خصائص الأدب العربي

- (أولاً) : حضارة الأدب العربي
(ثانياً) بيئة الأدب العربي
(ثالثاً) الفكر الذي شكل إطار الأدب العربي
(رابعاً) الأصول التي استمد منها وجوده
(خامساً) وجوه الاختلاف بين الأدب العربي والأدب الغربي (سادساً) التحديات التي واجهته

الفصل الأول

خصائص الأدب العربي

لا ريب أن خصائص الأدب العربي التي تميزه عن الآداب المألوفة : شرقه وغربه ، ترجع إلى البيئة التي نشأ فيها والفكر الذي تشكل في إطاره الأصول التي استمد منها وجوده والتحديات التي واجهته في طريق مساره الطويل . ولا ريب أن أدب أي أمة مرتبط دائماً بلغتها فهو في المصطلح الفني « أدب لغة » وهو بالنسبة للأمة العربية : أدب اللغة العربية . وأدب أي أمة هو نتاج عواطفها ومشاعرها وعقولها ، وهو عبارة مزاجها النفسي وطابع روحها وهو في نفس الوقت مرتبط بهذه الأمة : أرضها وسماؤها وقيمها وتقاليدها ، أحداثها ومجتمعاتها ، فهو عبارة وجهة نظرها في الحياة مستمدة من داخلها ومن هناك كان الأدب أدب أمة وأدب لغة لأنه يستمد وجوده من مشاعر هذه الأمة وطوابعها الروحية والعقلية والنفسية ، ويستمد وجوده من اللغة التي تكتب بها ولكل لغة مفاهيمها ومعاني كلماتها وخصائصها الذاتية . والأدب الأصل عالمي بطبعه من حيث نزعت الإنسانية لا من حيث انحصاره في نموذج واحد ، والطابع الإنساني للأدب لا يخرج عن ذاتيته كأدب أمة خاصة ولا يدمج في غيره من الأدب تحت ما يسمى عالمية الأدب . والأدب العربي أدب أمة عريقة وأدب لغة عريقة أيضاً ، وهو أدب لم يتشكل في صورته الحقيقية إلا منذ ظهور الإسلام ، الذي جمع العرب في الجزيرة العربية فكان عاملاً في تحويل القبائل العربية إلى أمة تامة ، وبذلك يمكن القول بأن الأدب العربي قد تشكل في صورته الحقيقية بالإسلام ، ولا يمنع هذا من وجود ديوان الشعر القديم وما يتصل به من أسجاع الكهان وهي في مجموعها لا تشكل صورة الأدب بفهمه الفني ولا بمآله الأصلية التي وضعت بعد نزول القرآن : الذي كان هو العامل الأعظم في بناء الأدب وظهور فنونه وعلومه ومناهجه واللغة العربية سابقة على الإسلام وهي عماد وجود الأمة العربية ، وهي لغة تطورت ونمت خلال مئات السنين حتى وصلت إلى صورتها التي عرفت بها قبيل الإسلام ، وإن ظلت لها لهجاتها المختلفة المتعددة ، فلما نزل القرآن انصهرت اللغة العربية في لهجة واحدة ، ثم كان أن أعطاها القرآن — كما أعطى الأدب العربي — هذا البيان المعجز الفائق الذي فهمه العرب وأعجبوا به وعجزوا

في نفس الوقت عن الإتيان بمثله . إذن يمكن القول بأن أدب أمة إنما يشكله : ضمير الأمة + القيم الفكرية والروحية التي تستنقها + جوهر اللغة . وفي مجال أدب اللغة العربية نجد الأمة العربية لم تكن قائمة قبل الإسلام في الجزيرة العربية وإنما كانت مجموعة من القبائل المختلفة المتصارعة التي لم تجتمع تحت أى لواء سوى الإسلام ، ولكنها كانت ذات قيم وتقاليدها وطابعها الذي أورثه إياها مكانها في هذه الجزيرة شبه المنزلة عن حضارتى عالمها : حضارتى الفرس والرومان ، هذا الطابع البدوي الخاص الذي أهلها لتلقي رسالة إنسانية كالإسلام فقد حماها وجودها المنزلة عن أن تذوب في مقاريف الحضارات وانحلالها ومكن لها من تنمية قيمها وهي بقايا الحنيفية (دين إبراهيم) التي تمثل كل ما كان عند العرب في الجاهلية من خلق يقوم على الأرجحية والروءة وإن خالطها كثير من فساد عادات الثأر وواد البنات والشرك وعبادة الأصنام والإستعلاء والتفاجر ، فلما جاء الإسلام حرر هذه النفس العربية من جاهليتها وصاغ كثيرا من طوابعها صياغة جديدة وحول أهداف الكرم وحماية الزمار والتجدة فأعطاهها مفهوما متجسداً هو مفهوم التوحيد الأول واستبقى قدرتها على المجادلة والحمية ووجه ذلك كله إلى هدف أسمى تحت لواء عقيدة التوحيد الخالص . وبذلك عى عنها درن الجاهلية وحرر قيمها التي كانت عماد القوة الكبرى التي اندلعت في الأرض ترفع راية الإسلام وتملن اسمه وتمد نفوذه من حدود الصين إلى حدود فرنسا . كل هذه العوامل أعطت أدب اللغة العربية ذاتية خاصة وطبعته على نحو خاص يختلف به عن أدب الأمم الأخرى فظهرت فنون لم توجد في الآداب الأخرى واختلفت فنون وجدت في الآداب الأخرى ، وظهرت هذه الفنون فيه واختفاء تلك الأخرى منه لا ينقص من قدره ، مادام يصدر عن أعماق روحه الطبيعية ومقوماته الخالصة . ومن هنا فإن هذا الأدب لا يدرس على ضوء مناهج وضعت لآداب أخرى ذلك أن أساليب النقد والبحث إنما توضع للآداب بعد ظهور هذه الآداب ولذلك فهي مستمدة منها ، ولا يمكن العكس . إن مذاهب الأدب التي يحاول النقاد محاكمة الأدب العربي عليها هي في مجلتها مذاهب غربية وضمت مسمياتها ومناهجها بعد قيام ظواهرها في الآداب الأوروبية ، وهي في الحق ليست مذاهب وإنما هي أسماء عصور : كالكللاسيكية والرومانتيكية وغيرها . وهي تتصل في مجموعها بتاريخ الأمم التي وضعت هذه المذاهب فلماذا تنقل لتكون قوانين يخضع لها أدبنا الذي يختلف من حيث تكوينه وطابعه وتاريخه ويختلف مظاهر حياته عن هذه الآداب . هذا من ناحية النقد ، أما ناحية أصول الأدب نفسه : أصول الشعر والنثر والقصة والتراجم فلماذا يخضع الأدب العربي لقواعد مستمدة من آداب تختلف عن الأدب العربي : مزاجا وشكلا وطابعاً . وهل يمكن أن يقال إن هناك أصولاً يضمها الأثريون لتخضع لها الآداب في العالم كله ، وإذا قالوا هم ذلك فهل نقبل نحن ذلك والأدب العربي عريق الجذور وسابق لهذه الآداب كلها من حيث اللشأة والتكوين ، هل نقبل أن يخضع أدبنا لقواعد غربية عنه ، بينما يشكل أدبنا بوجوده خلال أربعة عشر قرناً قواعد ولها مستمدة من جوهره وطوابعه . إن اختلاف المصادر والمنابع بين الأدب العربي والآداب الغربية يجعل من المسير خضوع الأديين لمقاييس واحدة أو لقوانين واحدة ، والمعروف أن الآداب الغربية جميعاً تستمد مصادرها من الأدب الهليني والفلسفة اليونانية والحضارة الرومانية ، فقد اتجه الأدب الأوروبي الحديث منذ أول ظهوره في عصر النهضة إلى هذه المنابع وربط نفسه بها وجعلها أساساً ثابتاً يختلف وجهات نظره ومفاهيمه وقيمه ، واتخذ من النظرات التي قدمها أرسطو في الأدب والنقد والشعر

وغيره أساساً له . وهذه الحصلة التاريخية الضخمة وهذا التراث الإغريق الروماني المسيحي يقوم على أساس يختلف اختلافاً واضحاً عن الأساس الذي يقوم عليه الأدب العربي الذي استمد مصدره أساساً من القرآن الكريم والإسلام والقيم العربية الأصيلة التي تلاقت مع مفاهيم الإسلام واتصهرت معها ، ومن هنا كان ذلك الخلاف الواضح ، والتباين الكبير بين الشاعر والمواطن والأحاسيس في كلا الأدبين . الأدب الذي يستمد وجوده من التوحيد والنبوة والوحي والثقة بالله ، والنظر إلى السكون بمنظار التسامح والتعاؤل والإيمان ، وهو ما كونه طبيعة البيئة العربية بالإضافة إلى ما صاغه الإسلام في النفس العربية من عقيدة ، وبين الأدب الذي يستمد وجوده من بيئة تصارع فيها الآلهة ويقتل بعضها بعضاً ، وتصارع الإنسان ويصرعها الإنسان ومن أجواء مضنية تقاسى جو الجبال الصخرية ، وظلام الليالي الطويلة ، وظلال الحياة الفاضلة وغلبة السماء الغطاة بالسحب . لاشك أن هذا الاختلاف العميق المدى في طبيعة البيئة ، وفي طبيعة النفس الإنسانية وانعكاس هذه البيئة عليها يحمل من المستحيل التقاء أدبي العرب والغرب في وجهة واحدة أو مشاعر واحدة ومن ثم فإنه من المستحيل أن يخضع كلا الأدبين إلى قوانين واحدة ومناهج في الصياغة والتقدم والبيان والمضمون واحدة . وحيث يطلع النهار في سماء العرب فيملاً بالنضاء بالضوء الساطع والشمس المشرقة المشعة ، ويلب السكون كله نور وضياء فإن النفس الإنسانية لاشك تواجه الحياة في الضياء والنور ، ومن ثم فهي تمبر عنها على هذا النحو ، ومن ثم فإن أدبها لا يشكل صور الضباب ، والظلال ، والرمز ، والقصة الخيالية الوهمية ، وفي فنون كثيرة تتصل بطبيعة الأرض وبطبيعة النفس الإنسانية في الأدب العربي تختلف اختلافاً واضحاً وجذرياً عن مثيلاتها في الأدب الأوربي حيث يشكل الضباب والظلام وعواء الغرائب في الليل والجبال العالية لونا مختلفاً وطابعاً متبايناً . هذا هو أهم أوجه الخلاف بين الأدبين العربي والغربي وهو خلاف عميق أشد العمق متصل بالنفس الإنسانية باعثة الأدب وملبثته ، ومن ثم فإن خضوع الأدب العربي لقوانين وقواعد ونظم قامت أساساً في ضوء حصلة الأدب الأوربي وفنونه أمر بالغ الخطر ، ويميد الأثر . وإذا كان لنا أن نتساءل فيلما متى نفل تابيعين ، لأفكار الغرب ، ومستوردين لمناهج الغرب حتى في أدق ما يتصل بالنفس الإنسانية والتعبير عنها ومتى نصل إلى مرحلة الرشد والأصالة والشكل الذاتي الصادر من أعماق أدبنا ، أدبنا العريق الذي يسبق الآداب الأوربية بعشرة قرون أو تزيد .

الفصل الثاني

البيئة التي نشأ فيها الأدب العربي

نشأ الأدب العربي في الجزيرة العربية فهي البيئة التي تشكلت فيها تلك الحمرة الأساسية للغة العربية والإسلام والأمة العربية . ويرجع ذلك إلى قرون عديدة سبقت الإسلام ويمكن القول إن الجزيرة العربية عرفت مجتمعين : أحدهما في جنوب الجزيرة والآخر في وسطها وهي مجموعتي قحطان وعدنان ، وكانت كلها جماعات قليلة متناثرة ، وقد تشكل العنصر العدناني في وسط الجزيرة نتيجة هجرة إبراهيم

عليه السلام وزوجه هاجر وولده إسماعيل في منطقة بئر زمزم . وكان الحديث الأكبر هو رفع إبراهيم وإسماعيل لقواعد البيت (السكبة) وتجمع قبائل جرم وغيرهم وقيام دين التوحيد في هذه المنطقة بنبوة إسماعيل بعد نبوة إبراهيم وتأكيد تجمع المصادر على أن إسماعيل هو أول من تكلم اللغة العربية وكان ذلك قبل الإسلام بثلاثة آلاف عام تقريباً . ولا يعرف التاريخ من وقائع عصر ما قبل الإسلام (الجاهلية) إلا شذرات قليلة وأعظم حصيلة في هذا الشأن هو ما أورده القرآن وقد قسمت الجاهلية إلى عصرين : الجاهلية الأولى والجاهلية الأخيرة وهذه توصف بأنها تمتد إلى قرنين من الزمان . والنصوص التاريخية كلها تشير إلى أن كلمة عربي لم تستعمل في الشعر الجاهلي أو الآثار السابقة للإسلام وأن القرآن هو الذي طرح هذه الكلمة وأن الإسلام هو الذي أعطاه دلالتها الحقيقية إذ أقام وحدة الأمة وكانت العرب قبل قبائل متفرقة لا يجمعها رابط ، ولقد كان للحنفية السمحاء ودعوة التوحيد التي جاء بها إبراهيم وإسماعيل أثرها البعيد في القيم الأخلاقية التي عرفت عن العرب في جاهليتهم وفي مقدمتها الكرم وحماية الزمار والأريحية والروءة وهذا يعني تماماً عبارة الرسول ﷺ في قوله : [إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق] أي أن مكارم الأخلاق قد سبقت على أيدي الأنبياء وأن الإسلام جاء ليتممها وليضمها في أصنى قالب وأصدق نهج ، ولقد كانت أخلاق العرب قبل الإسلام في أصولها الأصلية هي التي أعطتهم القدرة على تقبل الإسلام وسجل رسالته والانطلاق به إلى الآفاق ، ذلك أن هذه القيم التي كانت صحيحة في أصولها ثم أصابها الاضطراب والفساد وغلبت عليها الوثنية ، أصبحت بالإسلام قادرة على التماس أصولها والعودة إليها . ولذلك فقد كان اختيار العرب لرسالة الإسلام مرتبطاً إلى حد كبير بالرسالة الأولى « الحنيفية » التي جاء بها إبراهيم ولذلك فقد ربط القرآن بين الرسالة الأولى والرسالة الجديدة ، فقد أعلن الرسول أنه إنما جاء مجدداً للحنيفية السمحة التي أقامها إبراهيم ، وفي نفس الوقت نجد إبراهيم يتطلع إلى أن يبعث الله في العرب رسولاً منهم يحمل لواء التوحيد ويرنمه إلى العالمين جميعاً . ومن هنا نجد ذلك الالتقاء بين المروءة والإسلام في المصادر الأصلية ، والجذور القديمة ونرى أن الجاهلية العربية كانت جاهلية ساذجة ولم تكن على مثل جاهلية اليونان والفرس والهنود والفراعنة ، ذات جذور عميقة وفلسفة مشككة وذات طابع وثني عريق ، وإنما كانت قشرة غالبة بدأت بالانحراف عن التوحيد إلى عبادة الأوثان وإلى إشراك الآلهة المرتجاة في الوساطة والزلفى مع الله في تصرف الأمور وقد كشف القرآن عن زيف هذا الاتجاه ، وحرر العقيدة من كل عوامل الوثنية والشرك والتعدد ولذلك سرعان ما تحرر العرب من وثليتهم وتمت كلمة ربك في الجزيرة كلها في السنوات الأخيرة لحياة الرسول وأصبحت هذه القوة كلها مهتة لتقوم بدورها التاريخي الخالد الذي قامت به في الانطلاق برسالة الإسلام إلى الآفاق . تلك هي البيئة التي نشأ فيها الأدب العربي : بيئة الصحراء والأفق الطلق والشمس المشرقة والرؤيا البعيدة وسماحة البادية وطابع الكرم والنفرة على المرض وحماية الزمار ، وبيئة المراعي والأمطار والتطلع إلى فضل الله في إطار الصبر والصابرة والرابطة وكانت هذه المبادئ قبل الإسلام قد أصابها الاضطراب وتوجهت بها الجاهلية إلى اللطامع والأهواء والاستملاء والفور ، بيد أن الإسلام لم يلبث أن ردها مرة أخرى إلى أصولها الحقيقية ، وجردها من الهوى وجعلها خالصة لله . فالإسلام هو الذي حرر النفس العربية ودفعها إلى التماس الإيمان واليقين

وهيها لرسالتها الحقة . فالعرب قبل الإسلام كانوا موحدين بدعوة إبراهيم ثم سقطوا في الوثنية ، وظل طابع التوحيد قائماً في أعماق الكثيرين منهم ، وقد ظلت طائفة تتعبد على دين إبراهيم حتى جاء الإسلام ، ومن هنا فإن كل ما لديهم من طوابع الإيمان والخلق والكرم إنما صدر عن ذلك الأصل القديم ثم جدد الإسلام وأعطاه مضموناً رباني الطابع إنساني الظاهر . ولقد تقدم الإسلام إلى العرب (وإلى الناس جميعاً) لا باعتبار أنه دين جديد ولكن باعتبار أنه دين البشرية الأقدم خالفاً من جميع الشوائب التي ألحقها به الأجيال المتعاقبة ، ونجح الإسلام في ربط الناس في مجتمع أوسع من العائلة والقرية والقبيلة وسأوى بين أفرادهم ولم يبق أثر للتمييز على أساس العرق أو اللون أو اللغة أو الوطن واعتبر وحدة الجنس أساس الوحدة الإنسانية فلم يعرف مجتمع الإسلام مفهوم المنصرية بل صهر الإسلام ذلك كله وأقام منهجه الحالص . والعرب بغير الإسلام لم يكونوا شيئاً . بل حق لم يكونوا يسمون (عرباً) وبه أصبحوا أمة ثم نقلهم الإسلام إلى المجال العالمي : ولقد خلق الإسلام العرب خلقاً جديداً وأقام لهم الوحدة على أساس العقيدة والفكر وكان ولا يزال الحائط المنيع الذي رد عنهم المواد وحطم الغزاة . ولقد صحح الإسلام مفاهيم القيم التي كانت قد انحرفت من مباحاة وغر واستكثار واستملاء وردها إلى أصولها الحقيقية بالتماس الحق ، فجعل البطولة في الحرب ، وتبرز العالم في العالم وكرم الكريم في الإنفاق ليست من أجل الشهرة والظهور بل ابتغاء مرضاة الله .

الفصل الثالث

الفكر الذي تشكل الأدب العربي في إطاره

أما الفكر الذي تشكل الأدب العربي في إطاره فهو [القرآن] أما أداة هذا الفكر فهي [اللغة العربية] ويقوم هذا الفكر على أساس التوحيد الحالص . نقاعدة الإسلام الأزلية هي الاعتقاد بوجود الله الواحد الأحد الذي لا يتغير بتغير الزمان والمكان ، فإله سبحانه وتعالى هو خالق الكون وهو الذي يمسك هذا النظام المترابط في كل لحظة بحيث لو تحلى عنه لتلاشى وانتهى وهو القائم على كل نفس بما كسبت . ثم هو عالم الغيب والشهادة ، وهو الذي يقضى على هذا النظام متى شاء ثم يبعث الناس في العالم الآخر من أجل الحساب والجزاء . هذا المفهوم هو « أس الأساس » في الفكر الإسلامي ، ومن ثم فهو لب الأدب العربي . والإنسان في نظر الإسلام مستخلف في الأرض ، له طبيعته الأصلية الجامعة بين الروح والجسم والعقل والقلب وهي طبيعة متكاملة لا تضارب فيها ولا صراع ولذلك فقد أقر الإسلام رغباته للمادية وأشواقه الروحية وجعل له ضوابط تحول بينه وبين الانحراف إلى اعتزال الحياة أو الانهيار والتحلل وأقام له منهجاً وسطاً كريماً يجعله قادراً على أداء مسؤوليته ، والقيام على أمانته ، ومواجهة ما تجبه به القوى المختلفة من تحديات ، ولذلك فقد جعل سمي في الحياة مرتبطاً بالجزاء في الآخرة وأعطاه المسؤولية الفردية والالتزام الخلقى لكي يواجه العالم من منطلق الكرامة وجعل مسيرته كلها خالصة لله . والإسلام لا يرفع الإنسان عن مستواه ولا يخفضه عن مكانته . فهو ثابت الجوهر متغير الصورة ويتميز منهج الإسلام في أنه ينظر

إلى الإنسان من جميع جوانبه ويربط بين مختلف القوى فيه ويوازن بينها ولا يقر التفسيرات التي تحاول أن تميل به إلى جانب الطعام أو الجنس أو البيئة ويرى أنها تفسيرات انشطارية لا تلتصق الحقيقة التي تمثل في المنهج الواحد المتكامل . ولقد جاء الإسلام بفكرة رئيسية هي فكرة « الحق » في كل شيء : فما يتعلق بالكلام عن الله وعن الكون وعن المعرفة وعن أساس الحكم على الأشياء وجاء بحارب التقليد والجهود ومحارب الرأي القائم على الظن . وقد فرق الإسلام بين العلم الناتج والعلم الزائد على الحاجة ودعا المسلمين أن يأخذوا من كل علم بما هو أحسنه . وهو في ذلك يركز على الاجتهاد ويرفض التقليد ويطلب البحث عن البرهان وقبول الدليل وتنوير الرأي دون حرج متى تبين أن غيره أصح منه . وكذلك فرق الإسلام بين المعارف الجوهرية والمعارف غير الجوهرية التي ليس لها قيمة إلا أن تكون للزينة فقط ودعا إلى نبذ لغو الحديث الذي يضلل الناس بغير علم . وقرر أن هناك أموراً مشتركة بين الأمم وأموراً أخرى مطبوعة في كل أمة بطابعها ومنها الأخلاق والآداب والقيم . وأن هذه الأمور هي مقومات كل أمة وهي ترجع إلى عوامل كثيرة : أبرزها عامل الدين والعقيدة وخاصة فيما يتصل بالأخلاق والاجتماع واللغة . ولما كان القرآن هو المصدر الأصلي للفكر الإسلامي فهو المثل الأعلى للأدب العربي ولا ريب أن تأثير القرآن في الفكر لا ينقطع وفي الأدب لا يتوقف لأنه يتناول المنهج الاجتماعي والسياسي والتربوي والقانوني لحياتهم الفردية والاجتماعية . ولقد كان تحريك الفكر الإسلامي والأدب العربي أساساً ، إنما يجري في نطاق القرآن فإذا خرج عنه وقع الجرح الذي لا يرفع إلا بالعودة إليه . ولقد كان التأويل من أخطر الأسلحة التي استعملت لتفسير النصوص تفسيراً يحجبها عن مدلولها الأصلية إلى المفاهيم للنسبة . ولقد حذر القرآن للمسلمين من هذا الخطر وأولى الرسول هذا الأمر اهتماماً كبيراً حتى لا يقع المسلمون في محاذيره فيخرجوا عن أصول دينهم الجامعة الواضحة . وهناك محاولة لزلزلة النص الإسلامي القائم على القرآن والسنة بالدعوة إلى فصل الأدب عن الفكر وإعطاء الأدب حجماً أكبر من حجمه الطبيعي وتقوداً أكبر من قيمته الحقيقية ، وهو فصل عسير لأنه يرمي إلى تجزئة أمرين تجمعهما وحدة عضوية . فالقرآن هو مصدر المعطيات العربية في البيان والفكر جميعاً ، ولم يكن يملك العرب قبل الإسلام تراثاً حقيقياً في مجال الأدب والفكر حتى جاء القرآن فأعطى البشرية كلها هذه الحصيلة الضخمة من الضياء الكاشف لناهج الحياة والمجتمعات وبناء الإنسان . وليس القرآن في الحقيقة كتاب دين كما يقولون ولكنه المصدر الأساسي للفكر الإسلامي والثقافة العربية وهو يتسم بالشمول والتكامل ، وأعظم مناهجه : العقيدة والشريعة والأخلاق ، استمداداً من حقيقة أصيلة هي أن الإسلام ليس ديناً عبادياً ولكنه دين ومنهج حياة . ولقد حفظ الله القرآن من أن يطرأ عليه تبديل أو تغيير أو تحريف مما أصاب الكتب السابقة فهو الوثيقة الخالدة (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له حافظون) ولقد أمد القرآن العلوم والآداب والفنون كلها من عطائه . فقد قدم للمسلمين علوم الدين : ورسم الخطوط العامة للفكر الإنساني وأصل المناهج والقيم في مجال السياسة والاجتماع وقدم منهج المعرفة ذو الجناحين : الروحي والمادي ، وأعطى البشرية منظوراً المثالية والعلمية على أساس الفطرة ومطالب البرهان وأنكر الأساطير وزيف الخرافات والأوهام وحرر البشرية من عبودية الفرعون والقيصر والامبراطور ، كما حرر العقل البشري من الوثنية والتقليد والتبعية والمادية جميعاً .

ومن هنا فنن الزيف قول القائلين بالفصل بين العلوم الدينية في الإسلام . وقد حفظ القرآن رابعة الفكر والبيان بين الشعوب الإسلامية وغيرها من الشعوب وحفظ اللغة العربية من أن تنمرق إلى لهجات . وهو الذي نشر اللغة العربية في الآفاق حتى وصلت من الصين إلى فرنسا ، وهو الذي حفظ اللغة العربية اساتاً مبيناً لأصحابها خلال أربعة عشر قرناً حتى لو عاد أحد من القدماء إلينا الآن لتحدث إلينا وهو ما لم يقر لاي لغة أخرى من اللغات الحية الآن الى لا يزيد تراثها الحى المتعارف عليه عن ثلاثة قرون . ومرد ذلك إلى احتفاظ اللغة العربية بمستوى بلاغة القرآن استمداداً منه واتصالاً به ، ومن هنا تقصر الدعوة إلى مهاجمة الفصاحة العربية والخطابة والشمع العربي عن تحقيق مقصدها في إحياء العاميات والنض من الأسلوب البياني وفصل العرب عن لغة القرآن وزلزلة وحدة الفكر الجامع بين المسلمين . وأبرز مفاهيم البيان العربي : الوضوح الصادق حيث لا تأويل ولا غمضة ولا ظلال ولا رمز وحيث لا يحمل اللفظ أكثر مما يطابق ولا يؤدي أكثر من معنى والأمر به إما باطل وإما حق ، ولأن يكون الإثنين معاً . ومن هنا فإن أبرز مفاهيم الإسلام هو أن تعاليمه وحدة متكاملة لا يصح تجزئتها أو تفكيكها . واللغة العربية بهذا المفهوم ليست لغة العرب وحدهم ، ولكنها لغة فكر وثقافة ودين لآلاف مليون من المسلمين ومن هنا فنن التفسير مقابلتها وفق مفهوم اللغات القريبة ، وليس في استطاعة العرب وحدهم التصرف بها أو عزلها عن مستواها القرآني وطابعها الاساسي . وعند هاجم الامام الشافعي للمعج الارسطي قال أنه يستند إلى خصائص اللغة اليونانية وهي مخالفة لخصائص اللغة العربية .

الفصل الرابع

الأصول التي يستمد منها وجوده

١ - إنسانية الادب : يقدم الفكر الإسلامي بالطابع الإنساني البعيد عن المنعمية والاستعلاء بالدم أو اللون . والتعاسة روح الاخاء البشري . ومفهوم الرحمة والكرامة والثقة المتبادلة . فاقدر كان العرب أهل أريحية ووفاء ومروءة ، وجاء الإسلام فعزز فيهم هذه القيم ونماها بدعوته إلى وحدة المجلس البشري ورفع لواء الاخاء : كلهم لآدم وآدم من تراب ، ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى . ولذلك عرف الفكر الإسلامي بالتسامح وتقدير الأديان والكتب السماوية والاجناس بينما لم يتمكن الفكر الغربي التخلص عن بفضه واستملائه على الأديان والاجناس .

٢ - الاصاله : الاصاله هي الالتحاق بالجذور مع التفتح ، والتحرر من التبعية في نفس الوقت وقد دعا الإسلام إلى معارضة التقليد للأجنبي والاحتفاظ بالشخصية الذاتية وأعلن حرباً لا هوادة فيها على التقليد ودعا إلى إعلان التمييز بين فكر وفكر وكشف عن أن التقليد فقدان للشخصية والتبعية هي عبودية الفكر والمقل .

٣ - الصدق : الصدق والوضوح من أبرز معالم الاسلام التي أهداها إلى الادب العربي ولذلك يرفض

الإسلام الأساطير والحرافات والأوهام التي تتمثل في ذلك الركاب الزائف التي ليس له مصدر علمي ولا يثبت للبحث أمام البرهان .

٤ - الموضوع : يبرز مفهوم الموضوع في الفكر الإسلامي والأدب العربي في مواجهة الظلال والرموز التي تميز بها الآداب الأوروبية . فالجو الصافي للشرق والنفس المؤمنة للتفائلة من شأنهما أن يمدا الأدب بطابع الموضوع الخالص البعيد عن التقييدات والرمزيات والأوهام .

٥ - الإيمان : عرف العرب الإيمان بالله والثقة به ، وهو إيمان مضمي يقوم على الدليل والبرهان فقد هاجم الإسلام الحرافات والسحر والكهانة وطارد الأوهام والمعتقدات الباطلة وأنكر إدعاء علم النبي واعتبر السحر كفرًا وحرص على أن يرتفع المسلم بإيمانه على الضعف البشري . وفي مقابل الإيمان تبدو روح الشك والارتباب في الآداب الغربية ولا يرى الإسلام في الإيمان مفهوماً مضاداً للمفهوم المعرفة كما هو الحال في الأديان الأخرى ويرفض الإسلام الاقتصاد على مفهوم المعرفة القائم على الحس والتجربة وحده بل يضيف إليه الوحي وعلم الدين ليتم تكامل عالم الغيب مع عالم الشهادة . وقد قرر الإسلام أن الإيمان بالله قوة دافعة تعطي الأمل وتحول دون اليأس وتبث الثقة وتدعو إلى المداودة في حالة الاخفاق .

٦ - التفاؤل : الثقة بالله هي مصدر التفاؤل ولذلك فإن الأدب العربي لا يعرف التشاؤم على النحو الذي تتمثل في الأدب الغربي . وأبرز معاني التفاؤل في الفكر الإسلامي هو الثقة بالله والإيمان بأنه لا تزد وازرة وزر أخرى ، لقد ساد الوجدان المتشائم في الأدب الغربي نتيجة ما يطلق عليه : الخطيئة الأصلية . ومن ثم ظهرت آثاره على الآداب والفنون والفلسفة والأخلاق . وطابع التشاؤم ليس له مكان في الأدب العربي لانقطاع أسبابه .

٧ - الأخلاقية : القانون الأخلاقي أساس وطيد في الفكر الإسلامي ومن ثم في الأدب العربي فهو محور الدائرة لكل القيم . ومفهوم الأخلاق في الإسلام يقوم على قيم ثابتة راسخة لا تتغير بتغير الزمن والبيئات . والأخلاق هنا شيء غير التقاليد للتغيرة التي اتفق الناس على اتباعها في المجتمعات . ومن هنا فإن قيم الأخلاق ثابتة والتقاليد متغيرة وقاعدة الأخلاق الأساسية هي أن الحق واحد والخير واحد وأنها لا يختلفان ولا يتعدان . وتقوم الأخلاق في الأدب العربي في مواجهة الإباحية والكشف والفكر الإسلامي لا يقر الأدب المكشوف ولا الأدب الجنسي ويقدم الأخلاقية على الجمالية . ومعارضة الإسلام في إطلاق ميول الشهوات والإباحة عامل هام في تقديس الإنسان وحماية جدار الأسرة ودعم كرامة المرأة .

٨ - التكامل : يقوم مفهوم المعرفة في الإسلام على أساس التكامل ، ارتباطاً بالإنسان الذي يتكامل في حياة الجسدية وحياة النفسية وحياته الاجتماعية فالإسلام يشكل منهجاً متكاملًا يرتبط فيه العقل والجسم والعلم والدين والروح والمادة والدنيا والآخرة . ويدعو طابع التكامل واضحا في الأدب العربي بمعنى الشمول والاحاطة في مواجهة الانشطارية والفصل بين القيم الذي هو دعامة الفكر الغربي . ومن هنا

فلا يقر الفكر الإسلامى تفسيراً جزئياً ما للحياة كالتفسير الجفسى لفرويد أو التفسير المادى لماركس . ويتحرك الأدب داخل نطاق الفكر ويقوم النظر العقلى فى ضوء التوحيد والوحى . ولقد أذى الإسلام الفكرة التى كانت تقول أن هناك صراعاً بين الجسم والروح وهو يترف بأنهما متكاملان وبذلك أسقط مفهوم الرهبانية القائم على الرياضة العنيفة وتدمير الجسد ، فليس فى الإسلام زهد خالص . ولا إبادة مطلقة وإنما هناك ضوابط ومثل بعيدة عن التفريط والانفراط والترف والجود . وقد أقر الإسلام قاعدة الاعتراف بكيان الإنسان واستحالة تفرقه من مضمونه الاجتماعى أو النفسى أو الروحى أو النظر إليه على أنه هيكل بشرى خال من الروح أو الوجدان . والإسلام فى ضوء التكامل - على أساس ألتقاء العناصر يختلف عن الفكر الغربى الذى يقوم على الانشطارية والتجزئة ، ومن أبرز مفاهيم التكامل أن الأدب جزء من الفكر إن تجربة الأديب تمت تجربة ناقصة لأنها تجربة وجدان لا يستوفى أبداً البحث الصحيح حيث تحكمها العاطفة فى الأساس وتستهدف إرضاء الأهواء . ومن مفهوم التكامل عدم التسليم بالدعوة النازية والتواستوية القائمة على السلام المطلق دون أن يرتبط ذلك بطابع الإسلام فى الجهاد والقوة .

٩ - البرهان : دعا الإسلام إلى التماس البرهان فى كل حقيقة يستقدها الإنسان وأنكر على المسلمين التقليد بحد معرفة الدليل . وقد هاجم الإسلام الخرافات والسحر والكهانة وطارد الأوهام والمعتقدات الباطلة وأنكر ادعاء علم الغيب واعتبر السحر كفرًا وحوص على أن يرتفع الإنسان بإيمانه عن الضعف البشرى الذى يجهله العوبة فى يد أوهام الطوابع وأضاليل المرائين .

١٠ الحرية ذات الضوابط : إن مفهوم الحرية فى الإسلام مفهوم شامل كامل . وتقوم الحرية فى مفهوم الإسلام على تحرير العقل الإنسانى من قيد الوثنية والجهل والخرافة والتقليد وتحرير النفس الإنسانية من الاستعباد والاذلال والفقر . ولا يقر الإسلام مفهوم الحرية بمعنى الإباحة والانطلاق فوينكر الإسلام إطلاق الشهوات .

١١ - الالتزام والمسئولية : يقيم الإسلام قاعدته الأصلية على الالتزام الأخلاقى والمسئولية الفردية وهو التزام قائم إزاء المجتمع مرتبط بالمسئولية فى الآخرة فليس فى الإسلام خطيئة أصلية إلا أنه لا توجد مسئولية عامة محددة ولذلك فإن موقف الإنسان من القدر واضح وصريح . ويرتبط الالتزام الفردى والمسئولية الأخلاقية بإقرار مفهوم البحث والحساب والجزاء ، ولا ريب أن إقرار البحث المطابق للفطرة وأن إنكاره هو الذى يشكل التناقض العقلى . ذلك أن الحياة على وجه الأرض لا يمكن بأى حال صدفة عارضة بل حقيقة ومسئولية ورسالة . ولا ريب أن تحرر الإسلام من فكره الخطيئة الأصلية التى هى دعامة أساسية للفكر الأوروبى - حق آخر تطوره بعد انفصاله تماماً عن الفكر المسيحى - هذا التحرر عامل هام فى تأكيد الفوارق البعيدة والاختلاف الواضح بين الفكرين ثم بين الأديين . ذلك أن الخطيئة الأصلية كان لها أثرها العميق فى الذهنية الأوروبية والعقلية النورية إيجاباً وسلباً وعنها نشأت كثير من المدارس الملتحدة . والصراع من أجلها متغلغل فى الأدب الغربى برمته وفى الفلسفة الغربية

وفي كثير من النظريات السياسية الأوروبية . أما الإسلام فإنه يقيم منيج الالتزام الخلقى والمسئولية الفردية ولا يعترف بأن أى عمل لاي إنسان يمكن أن تكون له مسئولية عامة على البشرية كلها .

١٢ - ثبات القيم : يقيم الإسلام ثبات القيم في مواجهة نسبية الأخلاق الغربية ويقيم مفهوم الثواب والمتغيرات في وجه التطور المطلق غير المحدود .

١٣ ترابط الفردية والجماعية : يجمع الإسلام بين الفردية والجماعية ويبني الإنسان كفرد يحميه في خدمة المجتمع . ولا يقر الإسلام الامتياز القائم على العنصر أو الجنس أو اللون أو الطبقة ، وإنما يعرف مقياساً واحداً هو التقوى . فالفرد للجماعة والجماعة للفرد والسكل للإسلام .

١٤ - ترابط العلم بالعمل : يربط الإسلام العلم بالعمل ويجعل تقييم البطولة بإحياء العمل والانتفاع به ، ويرفض تكريم الفرد بتجسيد البطولة في نموذج مادي وبذلك يمارض الإسلام مفهوم البطولة الوثنى القائم على الإحجار ويجعل تقدير الفرد بالعمل لا بالموروثات ولا بالناموس أو الألوان وبذلك يبدحض فكرة العنصرية أو الاستعلاء الجنس أو اللون أو الطبقة ، وحين يقرن الإسلام العلم بالعمل والعميدة بالتطبيق يرفض مبدأ العلم لذاته ويقرر أن العلم يطلب من أجل العمل به والاستفادة منه في تحسين الحياة الانسانية وتقدمها .

١٥ - أصالة الاستجابة : لما كان لكل بيئة تحدياتها وقضاياها فقد كانت استجابة الأدب العربي للبيئة استجابة صادقة ، تتفق مع روح المجتمع الاسلامى من حيث الاخلاقية والرحمة والوفاء ووضوح النظرة في إطار طابع التوحيد الذى يطبع المزاج والفكر جميعاً ، هذه الأصالة تبدو واضحة في مختلف المواقف الاجتماعية بالنسبة اوف الفكر العربى من نفس هذه المسائل .

١٦ - الذاتية : لكل أمة ذاتيتها الخاصة وأدبها التابع من ذاتيتها . فالطابع الخاص هو أبرز طوايع الإسلام . والمعروف أن هناك أموراً عالمية مشتركة كالعالم والمرأة وهناك أموراً ذاتية منها الثقافة والأخلاق والآداب والأذواق ، وللعرب خلفهم وثقافتهم وآدابهم النابعة من دينهم وفكرهم وذاتيتهم وهى القيم التى قادتهم في الحياة خلال المدى الطويل ومكنت لهم في الأرض .

١٧ - الاعتراف برغبات الانسان : اعترف الإسلام برغبات الإنسان المادية وأشواقه الروحية لا مجال معه لفرضية حول الجنس ولا أزمة من أزماته . لقد نظر الإسلام إلى الجنس نظرة الفطرة وحرره من تعقيدات الرهبانية والرياضيات القاسية وأعلن أن الرغبات من طبيعة الانسان التى لا سبيل إلى قمعها أو القضاء عليها ودعا إلى تحريرها من الاسراف ومن الجود معاً ووضع لها ضوابط من الاعتدال والشفقة وأقامها في دائرة الشريعة . وبذلك عجزت أزمة الجنس أن تجدها مجالاً في محيط الإسلام لأنها لم توجد أصلاً . ولا ريب أن دعوة الإسلام لتحقيق الرغبات الحسية عن الطريق المشروع بالزواج وتحريم الزنا لا تنبعث عن كراهية للجنس بل عن احترام له ، وتزويجه عن العيب وارتقاء المرأة عن أن تكون سلمة أو أداة متهمة .

١٨ - التوحيد : أبرز دعائم الإسلام وبه يبين وضوح الفارق وضح الاختلاف في المفهوم الديني والاجتماعي بين عالم الاسلام وبين الغرب . وقد جعل التوحيد لسلم القيم أولويات وخصص لها سبقها وتقدمها ، وجعل لبعض القيم طابع الثبات فإذا جرى العمل على تغيير ترتيبها في سلم القيم أو تحويلها من مجال الثبات إلى مجال التغيير أصاب المجتمعات الفساد والاضطراب . وفي مقدمة سلم القيم : الجهاد والزكاة والعبادة . وقد جعل للجسم والمال واللذة حصصاً فلم ينقلها ولكن جعل لها مقادير وضوابط . وقد قرر الإسلام وحدة الفكر الانساني كما أطلق الاسلام العقل البشري من قيوده التي كانت تأسره حول الاوثان فارتفع إلى مستوى الاعتقاد بحياة وراء هذه الحياة .

١٩ - الارتباط بالمراث : يرجع هذا الارتباط إلى مصدر واحد هو أن التراث العربي الاسلامي ليس تراثاً جامداً ولكنه ميراث متفاعل لم يتوقف عن الحركة ، ولم ينفصل تاريخياً على النحو الذي انفصل فيه تراث اليونان عن أوروبا الغربية في عصر النهضة .

٢٠ - التجريب : لما كان التجريب هو أبرز طوابع الفكر الاسلامي من حيث دعوة الله إلى الانسان أن يسير في الارض وأن ينظر في الطبيعة وأن يكتشف قوانين الكون فقد إنتقلت البشرية بالاسلام من عصر التأمل النظري والفكري المجرد الذي عرف عن اليونان إلى عصر التجريب ووضع الجزئيات موضع الفحص العام وبذلك تكامل بالاسلام روح العلم الحقيقي ، وانتقلت البشرية إلى عصر جديد فكان للاسلام فضله في إنشاء المنهج العلمي التجريبي الذي تشكلت على أساسه الحضارة المعاصرة ولذلك فالتجريب طابع أصيل في هذا الفكر وله أثره في الأدب والعلم على السواء .

٢١ - الفطرة : قام الفكر الاسلامي على أساس فطرة الإنسان الأصيلة ، فكان استمداداً منها واستجابة لها ومحاولة لتأكيدها وتحريرها في نفس الوقت من زيف الانحراف والفساد وحمايتها من الاضطراب والتدمير ، فاعترف الإسلام برغبات الانسان وغرائزه ودعا إلى ممارسة هذه الرغبات في إطار الضوابط التي تمنعها من الانحراف وتحمي الإنسان من التحطم .

٢٢ - قرابطة العروبة والاسلام : لقد أحدثت موجة العنصرية والدعوة إلى السلالات هزة كبرى في الفكر البشري في العصر الحديث ومنها تسربت الاضطرابات إلى العلاقة بين العروبة والإسلام ولكن النظرة الأصيلة لها تختلف اختلافاً واضحاً عن القوميات والاقليميات والعنصريات الغربية التي قادت في سبيل تحطيم الوحدة التي أنشأتها الكنيسة بعد الثورة البروتستانتية . قرر الغرب فصل القومية عن الدين لأن الدين دخل على أوروبا من الخارج ، بينما نجد أن الاسلام بالنسبة للعرب ليس عقيدة أخروية لحسب بل هو مصدر نظرتهم إلى الحياة . والاسلام بالنسبة للعرب أساس فكرهم وحضارتهم . فالعروبة قيمة تختلف عن مفهوم القومية التي لأنها لا تحمل العداء أو الصراع بل تحمل الانفتاح والتكامل مع عالم الاسلام كله ، أخذاً وعطاءً بحكم الترابط العميق الذي أقامه الاسلام نفسه والفكر الاسلامي . ومن هنا يتكامل الإسلام والعروبة تكاملاً عضوياً متفاعلاً بحيث لا يمكن فصلهما . ولا يقر الاسلام مفهوم العروبة في إعلاء جلس أو عنصر . ويرفض نظرية الجلب. الأصغر . تاء الخلقة .

٢٣ - **قوامة الرجل** : أقام الإسلام قانون قوامة الرجل في نفس الوقت الذي أقام للمرأة كيانها وحظها ومساواتها وتميز الرجل بالقوامة في الاسلام لا يجعل من ضعف المرأة عقاباً إلهياً لها كما تحاول إدعاء ذلك بعض العقائد والمذاهب ولكنه يقيم التكامل ويحقق التوازن ويدفع المجتمع إلى الوجهة الصالحة ويجعل أمور الحياة متصلة على النحو الذي يحقق السلامة ويؤكد اللطمة .

٢٤ - **تسكامل المعرفة** : يفرق الاسلام تفرقة واضحة بين مقاييس العلوم ومقاييس المفاهيم الانسانية ، فالأخلاق والمجتمعات وشؤون الوجدان النفسي وغيره لا تخضع لمقاييس العلم المادى ولذلك فإن تعجيد العقل واتخاذ سبيلا وحيداً للمعرفة ليس مفهوماً إسلامياً أصيلاً ، فالاسلام يقيم منهجه في المعرفة على تسكامل القلب والعقل وعبرة التاريخ وتراث الحضارات ويصل به إلى النفس والعقل جميعاً .

٢٥ - **الوسطية** : ينزع الفكر الاسلامي نزعة الطب في الوسطية فهو يمتدح الكائن الانساني كلا متسقاً في حياته الجسدية وحياته النفسية وينظر إلى العوامل الروحية والمادية معاً في تشخيص الأحداث .

الفصل الخامس

وجوه الاختلاف والتباين

بين الادب العربي والادب الغربي

من خلال دراسة الأصول التي استمد الادب العربي منها وجوده تظهر جليا وجوه الخلاف والتباين بين الادب العربي والآداب الغربية . وتتركز هذه الوجوه بالنسبة للآداب العربي في عناصر أربع :

أولاً : تفسيرات العقائد . ثانياً : طبيعة البلاد الأوربية جغرافيا . ثالثاً : موروثات الهلينية والفكر اليوناني . رابعاً : الآثار الخطيرة التي حققتها سيطرة الفكرة التلمودية على الفكر الغربي كله في العصر الحديث . والمعروف أن تفسيرات العقائد التي عرفتها أوروبا (وهي تختلف عن المسيحية المنزل) قد أقامت فلسفة قوامها تداخل الألوهية والنبوة ، وامتزاج الربوية والبشرية . وقد كان لهذه المفاهيم المتلوطة أثرها البعيد في طوابع التشاؤم ومفهوم الأساة والصراع بين الإنسان والقدرة وكلها مفاهيم ورثها الفكر الغربي عن الهلينية ونتيجة التضاد والالتقاء بين تفسيرات المسيحية التي جاء بها القديس بولس وبين التراث اليوناني القديم بالإضافة إلى مفاهيم اليهودية التلمودية ، كل هذا شكل خلافاً حاداً بين الفكر الغربي والفكر الاسلامي ومن ثم بين الادب الغربي والادب العربي . وأهم هذه الفوارق العميقة هي . (أولاً) الفارق بين نظرة العقائد الغربية إلى الإنسان وبين نظرة الاسلام ، فبعض الأديان تقدم الإرادة على العقل وعندها أن إرادة الإنسان تسقط وتهوجه إلى غفران الخطيئة . أما في الاسلام فإن عقل الإنسان يوجب عليه أن يدرك عمله ويدرك الثبته التي تلزمه بين يدي ربه . (ثانياً) : بعض العقائد التي ليس لها شريعة مستقلة قبل القانون الوضعي ومن ثم فصلت بين الدين والنظم الاجتماعية والسياسية ومن ثم فهي تختلف

... هذا الخلاف آثاره بعدة المدى . ومن أهمها :

في الإسلام الترابط بين الدين ونظام المجتمع والحكم . أو التكامل بين العبادة والشرعية . فالإسلام يقيم منهجه على أساس تكامل العبادة والشرعية والأخلاق ويقرر أن الدين بهذا المعنى مرتبط بالحياة والمجتمع وأنظمة الحكم بينما تقف بعض الأديان عند حدود العبادة وحدها وتقبل الأنظمة الاجتماعية التي تقدمها الأيدولوجيات المختلفة . ويرجع ذلك إلى أنها عندما دخلت مجتمع الإمبراطورية الرومانية كان النظام الاجتماعي والقانون الروماني قائماً وكانت هي خلواً من الشرعية في أساسها . أما الإسلام فإنه أقام مجتمعه على الأساس على منهج متكامل تربط فيه العقيدة بالشرعية وبالقانون الأخلاقي . (ثالثاً) : لم يحدث في الفكر الإسلامي صراع أو تضارب أو خصومة بين الدين والعلم على النحو الذي عرفه الفكر الغربي والذي كان بعيد المدى في قيام الفوارق العميقة وإنشاء المناهج المختلفة كالدين الطبيعي ودين البشرية وغيرها وظهور منهج الأخلاق القائمة على الواجب وغيرها من المناهج الذي فصلت بين القيم : ذلك أن الإسلام هو الذي فتح الأفق الواسع أمام العلم بما طرحه القرآن من دعوة إلى النظر في الآفاق ومن ثم اتخذ المسلمون أسلوب التجربة حيث كانت اليونان تصطنع أسلوب المنطق العقلي . (رابعاً) : نشأ عن هذا كله قيام الفكر الغربي على مبدأ الانشطارية وتجزئة القيم ، بينما يقوم الفكر الإسلامي على التكامل بين القيم على أساس الجمع بين رغبات الإنسان المادية وأشواقه الروحية فالإسلام لا يحقر الأمور الدنيوية بالزهادة فيها ولا يدعو إلى المادية الخالصة ولكنه يقيم منهجه على مثل جامع بين الدين والدنيا والبعد عن النفعية والرهانية على السواء . ويستمد الإسلام مفهوم التكامل من الكائن الحي نفسه فالإنسان يخضع للقانون واحد وجميع الوظائف الكيميائية والعصبية تعمل بالتناوب كأن الجسم والروح والنفس كلها تشكل قوة متكاملة والفكر الإسلامي لا يفصل بين الدنيوي والديني ، ولا بين الزماني والمطلق ، والقيم الروحية فيه مرتبطة بالقيم المادية مجاورة لها . (خامساً) : ومن هذا المنطق يرى الإسلام أن الحياة في حركة تطور ولكنها تجري داخل إطار ثابت وهو ليس دائماً بمعنى الارتقاء والتقدم وإنما هو حركة دائبة بين الانسكاس والجلود وبين التقدم والنمو . ولا يملئ الإسلام العقل إعلاء السيادة الكاملة ، ولكنه يرف له دوره ووظيفته ، فالعقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ولا كاشفاً للقطاء في جميع المضكلات . ولا بد له من مساعد من الوجدان والقلب ولا بد أن يتحرك في إطار القيم الأساسية التي جاء بها الدين الحق . وهو يتكامل مع الوحي في إعطاء مفهوم جامع . (سادساً) يقرر الفكر الإسلامي الترابط بين الماضي والحاضر والمستقبل فهي حلقات متتابعة يسلم كل منها إلى ما بعده ، ولذلك فهو يرى أن التجديد في الأدب كالتجديد في العلم لا يمكن أن يقوم إلا على أساس تعاون الماضي والحاضر فالعقل في حاضره يلبي على ما أسس عليه العقل في ماضيه . (سابعاً) في الفكر الإسلامي نقطة بدء هي في نفس الوقت إطار كامل للتحرّك ، ذلك هو القرآن الكريم فهو في مجال الأدب النموذجي الخالد الذي سيبقى أبداً قمة البيان ، لأنه من عند الله الحكيم الخبير ، ومن هنا فإنه من المستحيل أن يظهر عمل من صنع الإنسان يفوقه بياناً . واللغة العربية مرتبطة بالقرآن ارتباطاً جذرياً فلا لغة عربية بدون القرآن الذي حافظ على وجودها وصفائها . وللإسلام قاعدتان : الأولى أن تحرك الفكر الإسلامي والأدب العربي جزء منه يجري في إطار القرآن . والثانية : أن القرآن أصول عامة تركت التفاصيل اللازمة للأجيال والبيئات المختلفة . (ثامناً) حيث يقرر الفكر الغربي

وحدة البشرية بمرض قاعدة من أبرز قواعد الفكر الغربي ذات الأثر البعيد في أدبه وإنتاجه : تلك هي الاعاء بأن الإنسان الأبيض هو تاج الخليفة الذي لا ينال في أى صراع . (تاسماً) يقف الفكر الاسلامي من الفكر الغربي موقف الحذر في مسائل كثيرة منها اعتقاد الغرب بالزعامة العالمية التي تجعله يستقد أن فكره مبادئ زاهية على العالم أن يتقبلها بلا تردد هذا بالإضافة إلى طابع الاستعلاء والإدعاء بأنه بمدن الشعوب وهي دعوى باطلة يطلقها في سبيل تبرير استعمارهم للبلاد المتخلفة وكذلك معتقده القائم على اعتبار القوة أساس الحضارة وأنها هي بديلة الحق . وتتصل بهذا ظاهره القين والمقوق وعدم الاعتراف بفضل الحضارة والثقافة الإسلاميتين بالرغم من عمق دورهما في الفكر الغربي وخاصة في بناء المنهج التجريبي ومن هنا تتمثل المحاولة الدائبة لإنكار هذا الأثر في تجاوز طوابع الإسلام بعد استخلاص عصارته وإضافتها إلى الفكر الغربي والانتفاع بكل ما قدمه الاسلام للبشرية ، ليس في مجال العلم وحده ولكن في مجال الانسانيات دون نسبة ذلك إليه . ثم الادعاء بأن الحضارة البشرية هي الحضارة الغربية وحدها بدءاً بحضارة اليونان وقرناً إلى الحضارة الحديثة مع تجاهل فترة ألف عام كاملة بينهما . ومن ذلك أيضاً ذلك الاتجاه البارز في علوم الغرب وهي علوم ليست خالصة للعلم وليست مخصصة للبشرية كلها ولكنها تخضع لروح الاستعمار وتقوم على إقرار الحريات والأخلاق لأهلها وحدهم ولا تطبق ذلك خارج بلادها ، بينما يحمل الاسلام مبادئه خالصة للبشرية كلها ولا يخضعها لأى هدف أو غرض ولقد كشفت الأبحاث أن المستشرقين يعدون أحكاماً مسبقة على مسائل العلم ثم يبحثون عن النصوص لتأييدها وأنهم لا يتخذون منهج الباحث النصف الذي يرغب في الوصول إلى الحقيقة . ويضاف إلى هذا ، تلك الصبغة التي تقوم على التعصب والتي تعلن أن أوروبا لا تقبل مزاحمة المسلمين والاسلام لها ومنها حركات التنصية في الأندلس والبلقان والقرم وذلك بالإضافة إلى صبغة أخرى أشد تعصباً نقول بإخراج المسلمين والعرب من ميراث الدولة الرومانية القديمة . (عاشراً) ومن هنا تبدو الفوارق بين الفكر الاسلامي والفكر الغربي عميقة وجذرية وبميدة الأثر في المبادئ الأدبية والاجتماعية والفنية ، فالفكر الاسلامي لا يقر التفسير المادى للتاريخ لأنه منهج يستمد وجوده من الفلسفة المادية ولذلك فهو عاجز عن أن يحيط بجوانب المعنويات المستمدة من الأديان والمقائد وهي بميدة الأثر في تفسير التاريخ . كما أنه يرى أن العلوم التجريبية مناهج يختلف البحث فيها اختلافاً عميقاً عن المناهج المتصلة بالنفس والأخلاق والمجتمع والانسانيات كلها وأن الإنسان القائم على روح ومادة لا يمكن أن يحاكم بمناهج العلوم المادية الصرفة أو تطبق عليه تجارب الحيوان والحشرات . (حادى عشر) إذا كان الخلاف بين الفكرين الاسلامي والغربي واضحاً في المقائد والثقافة ومناهج البحث فإن الخلاف في الطبيعة الجغرافية بين أرض الاسلام وأرض الغرب أشد وضوحاً فهناك الجبال والنجوم والمواسف والليل البهيم المرتبط بالأساطير والرمزية ومفاهيم الظلال والأضواء بينما الطبيعة في العالم الاسلامي هي الطبيعة المشرقة المضيئة التي ينتشر فيها النور والشمس والضوء فتكشف الأفق تماماً . ومن هنا عجزت الأساطير والرمزيات وأدب الظلال أن تجد لها مكاناً . (ثانى عشر) في حدود مفاهيم الفكر الاسلامي وقيمه لا نقر مفهوم الثقافة العالمية التي تحفى أكبر عناصر التعصب والاحتقار للثقافات البشرية غير الغربية والتي تنفى في الحقيقة سيادة الثقافة الغربية وحضارة الغرب وسيطرتها على ثقافات الأمم ولا سيما الثقافة البربرية والفكر الاسلامي . (ثالث عشر) أن من أدق الفوارق وأبعدها أثراً بين الفكر الاسلامي والفكر الغربي

— عما له أبعد الأثر في التباين بين الأدبين — هو التوحيد الخالص والقانون الأخلاقي والإيمان بالجزاء والقيـب وهى قيم لا يعترف بها الفكر الغربى فى العصر الحديث على الأقل . ومن هنا نقول : نعم : فى العالم ثقافتان إسلامية وغير إسلامية ، كل لها خصائصها ذات الأثر البعيد فى تشكيل الأدب والفكر بحيث لا يمكن أن يلتقيا فى إطار واحد وإن أمكن أن يتعاونوا فى الأصول الجامعة . (رابع عشر) هناك خلاف بين أدب يطبعه إيمان بالله وأدب يطبعه تمرد للطبيعة ، وأدب يصدر عن نفس مشرقة ، تعيش فى جو صحو ، تحت ضوء الشمس الساطعة ، وأدب يصدر عن نفس يلتهاها خوف ظلمة الليل والجبال العالية ، وتعيش فى النهار بين الضباب والسحب والرعـد والمطر ، وذلك كله له أثره على النفس الإنسانية وعلى التعبير أما النفس العربية : ففيها الوضوح والصراحة والإشراق ، وفيها العبارة الصريحة المضيئة كالنهار المشرق ، وفى الأدب الغربى ذلك اللون من الظلال والضباب . ومن هنا يجرى اختلاف المشاعر ، واختلاف الأزمات النفسية ، والمشاكل والتحديات التى تتصل بالنفس والقلب والوجدان . وبالجملة فإن الأدب العربى يصدر عن التوحيد والإدب الأوروبى يصدر عن جماع من تراث الوثائق اليونانية والمسيحية الغربية والروح الرومانية التى طبعها مفاهيم مختلفة كل الاختلاف عن المفاهيم التى طبع بها القرآن والإسلام الأمة العربية . ومن هنا يبدو مدى الخطر فى تطبيق قوانين النقد فى الأدب الغربى على الأدب العربى ومحاكمة هذا الأدب لنظريات وضعت لأدب له طابعه وذاتيته ومزاجه النفسى المختلف بل المتباين أحياناً فى كثير من المواقف والأحوال . (خامس عشر) لا ريب أن وجوه الخلاف والتباين العميق بين الفكر العربى الإسلامى وبين الفكر الغربى له أبعد الأثر فى مفهوم الأدبين ، فضلاً عن بروز طابع التجزئة فى الفكر الغربى له الأوربى وسيطرة طابع التكامل فى الفكر العربى الإسلامى . أن أبرز طوابع الفكر الغربى تتمثل فى تجزئة الأمور لا فى تكاملها « فهم تفهم شيئاً واحداً وترى الآخر عكسه أو ضده ، وهى تفصل بين الأشياء فصل العدواة أو المخالفة أو التمازى ، ولا تستطيع أن تقبل المواءمة أو المصالحة أو الالتقاء أو التكامل على النحو الذى يكاد يكون طبيعة واضحة للفكر العربى الإسلامى . فهم تقبل العلم وترفض الدين وترأى معارضا تماماً أو تقبل المادة وترفض الروح ، أو تقبل المحسوس وترفض الشيبات ، بينما يستطيع الفكر العربى الإسلامى أن يزاوج ويربط بينهما فيدنا يرى القرب أن هناك ثقافتان : علمية وأدبية يرى الفكر الإسلامى أنهما عاشقان لثقافة واحدة : ثقافة القلب وثقافة العقل فهما يتكاملان معاً حيث يجمعها الفكر الإسلامى كجناحين له ولا شك أن أثر النظرة فى الأدبين على قوانين واحدة أو نظرية نقد واحدة . (سادس عشر) هناك خلاف آخر بين الأدبين العربى والغربى . هو أيضاً بعيد المدى فى انطباق مقاييس واحدة على الأدبين أو التقائهما تحت اسم « الأدب العالمى » ذلك أن الأدب العربى — شأن الفكر العربى الإسلامى — يتكون من عنصرين : عنصر الثبات والاستقرار وعنصر التطور والانتقال . هذا التوازن قائم فى الأدب العربى لا ينقطع بين هذين العنصرين ، أما الأدب الغربى استمداداً من الفكر الغربى فإنه يلب طابع التطور الدائم على عنصر الثبات . (سابع عشر) وخلاف رابع ، ذلك أن الأدب الأوروبى يستمد مقوماته من الأدب اليونانى الهلنسى الإغريق الذى يقوم على عناصر ثلاث أساسية كان لها أبعد الأثر فى الأدب الأوروبى الحديث . (١) الوثنية . (٢) الأدب الحسى الصريح . (٣) العبودية . والمعروف أن سقراط قد طبع الأدب اليونانى والفكر الهلنسى بطابع الإباحة ، كما حرص أفلاطون ومن بعده سقراط على توسيد

المبودية وإعلان شأن النخبة المفكرة التي تقوم مقام السيادة وجعل بينها وبين الناس بمفهوم العبيد فاصلاً عميقاً لا يستطيع أحد اقتحامه . (ثامن عشر) من الخلافات الجذرية ، بين الأدب العربي والآداب الأوربية . تلك العلاقة الوثيقة بين الإسلام العربية ، بمعنى التقاء الرابطة الفكرية مع الرابطة القومية ، أما في الأدب العربي فإن طابع القومية يغلب كل الروابط ، بل ويحطم كل الروابط . وفي الأدب العربي : تبرز العروبة وهي جزء من الإسلام ، بل هي نتاج الإسلام ، « فالإسلام هو الحركة التي جمعت العرب كلهم على إيمان واحد ، ولولا الإسلام لبقى العرب في جزيرتهم قبائل متفرقة لا قدر لها في تاريخ الحضارة الإنسانية ، فللإسلام على العرب فضل توحيدهم وفضل إطلاقهم في معارج الحضارة وفي الحياة الإنسانية ، أن العرب توحدوا بالإسلام ، وأن الإسلام جعل منهم قوة عالمية حاملة للواء الحضارة . (تاسع عشر) أن الأدب العربي يمر اليوم بمرحلة يقظة وترشيد بالغة الأثر ، فهو يعمل على تحطيم كل القيود التي كبلته بالتقييد ، أو قيده بالتبعية ، ولذلك فهو يريد نظرية عربية أصيلة في مجال ، في مجال الأدب ، وفي مجال الفكر ، وفي مجال القومية ، وفي مجال الحضارة . والثقفون العرب الآن يتجاوزون سائر وفرويد وماركس وطله حسين وصاطع الحصري وسلامة موسى وغيرهم إلى « الأصالة » المفتوحة على التجدد ، وقد أصبحت مجاهرم قادرة على فحص الأفكار الزائفة والمقائد الزائفة وإزاحتها من طريقهم : طريق تعرف ذاتهم ومزاجهم النفسي ، وأصالتهم وراثتهم ، وبناء مناهجهم على الإسلام في مختلف المجالات استمداً وترابطاً وفوق الأساس .

الفصل السادس

التحديات التي واجهت الأدب العربي

في مساره الطويل

لا ريب أن الأدب العربي قد بدأ طريقه بمد ظهور الإسلام على نهج الأصول التي استمدها من الفكر الإسلامي نبراساً لرسالة كبرى إلى العالمين تقوم على الإيمان بالله والبعث والالتزام الأخلاقي والمسئولية الفردية والتكامل وترابط القيم . غير أنه لم يلبث أن أصابه انحراف دفعه عن طريقه الصحيح إذ سقط صريح النزعة الفارسية القديمة وتأثر تأثيراً كبيراً بالفلسفة اليونانية وما طرحته على الفكر الإسلامي من نزعات اللحاد والاباحية والتحلل والوثنية . هذه المرحلة التي اتجه فيها الشعر إلى التجريبات والفتن المكشوف ، واتجه فيها النثر إلى السجع والزعزعة ، لقد كانت بلا ريب انزاعاً من آثار هذه التبعية التي تأثر بها الفكر الإسلامي والتي حاولت أن تسيطر عليه في القرن الثالث الهجري والتي رسمت دائرة خطرة لم يكن الأدب العربي خلالها مثلاً لفكره وطايبه ومنهجه ومزاج أمته وروحها . وقد جاء هذا الانحراف نتيجة لآثار حركة التثنية التي حاولت احتواء الأدب العربي ، وعزله عن مصادره الأصيلة من القرآن والنفس العربية الإسلامية ذات الطابع الإنساني الأمثل ، وقد انحرف الأدب العربي في مجال الشعر حيناً أخرجه القراء الفرس الذين تأثروا بالمجوسية من أمثال بشار بن برد وأبو نواس وغيرهم ، حيناً أخرجه من مفهومه الأصيل إلى الانحراف نحو الفتن الحسية والتجريبات والفلاينات وهو تيار بدا

غريباً ودخيلاً مدموغاً بالانهمام . ثم انحرفت في مجال النثر حين انحرف إلى السجع والمحسنات البديعة والمقامات وهي في تقدير المؤرخين ليست ظاهرة أصيلة للأدب العربي كما حاول بعض الأدباء أن يضمها موضع القياس الذي يبعث عليه عصره بأكمله أو قرن بطوله ولكنها كما يصفها الباحثين (فورة) تأججت ، ثم هدأت ذلك لأنهم لم تكن من طبيعة الأدب العربي ولا من مزاجه الأصيل . وشرعان ما طواها طابع الأصاله حين جاء أبو تمام الذي تألق بعد وفاة أبو نواس (ولا تكاد تزيد فترة ظهور بشار الذي توفي عام ١٦٨ هجرية وأبو نواس الذي توفي ١٩٨) عن خمسين عاماً جاء بعدها أبو تمام . وقد صور الدكتور أحمد هيكل هذه الأزمة وكيف تقلب عليها الأدب العربي يقول : إن الفورة التي تأججت أيام أبي نواس هدأت في أيام أبي تمام بعد أن زالت الناشئة عن النفس العربية وبعد أن انكشفت الضلالة عن المجتمع العربي فقد تجاوز مرحلة الإنهيار بها ودخل مرحلة تأملها ونقدها واختيار الصالح منها ، وحيداً عاد الشعر العربي مع أبي تمام وجيله إلى أصالته ورفض كثيراً مما أسابه أو فرض عليه أيام الفورة مما يتنافى مع الطبع العربي والقيم العربية فاختفى شعر الشموية والاستخفاف بالمروبة وتقلص شعر المجون والزندقة حتى لم يمد له مكان ودرست ظاهرة انتحاح القصائد على طريقة أبي نواس تقريباً وعاد منهج القصيدة النثرية الجادة إلى الظهور كرد فعل لتصرف أبي نواس وأصحابه . وقد بلغ اتجاه أبو تمام ذروته مع أبي الطيب المتنبي حتى لم يمكن أن يعتبر هذا الشاعر الكبير أعظم من مثله قيمة . وكذلك كان الموقف بالنسبة لازمة السجع التي طفت نتيجة سيطرة الشموية ، فقد حمل لواء السجع أبو الفضل بن الميهد والصاحب بن عباد وكانا حفظة اللفاظ وجماعى دواوين وقد نقلوا إلى العربية تمعيد الفكر الفارسي القديم وسطحيته ، وقد انحرفت القصة في أيديهم انحرافاً عظيلاً نحو السريع وأضر بروحها الأصيل وكانت كتابات ابن الميهد والصاحب بن عباد اللفاظ مرصوعة جامدة ثم جاءت على أثر ذلك مرحلة المقامات : يديع الزمان والحريري وكان لهذا أثره في التحول من النثر المطلق السلس إلى إلزام السجع وإن ظل الكتاب والعلماء والمفسرون الموضوعيون أمثال الغزالي وابن جزم وابن خلدون من بعد بنجوه من هذا الانحراف . وقد نفى ابن تيمية : تسكف الاسجاع والأوزان مما لم يكن (دأب كتاب العصر الإسلامي) وكانت العناية يزخر اللفظ انحرافاً عن مفهوم الفكر العربي الإسلامي وقيمة الأساسية المتسمة بالموضوعية وتبليغ المعنى بأوضح أسلوب . ولم يلبث النثر العربي أن تجاوز هذه الموجة وتقلب عليها وعاد ككرة أخرى إلى طابعه الأصيل . ومرة أخرى واجه الأدب العربي مثل هذا التحدي في العصر الحديث حين جرت المحاولات لإخراجه عن طبيعته أولاً بما كتبه إلى مذهب النقد الوافد الذي قد أنتج الأدب العربي الذي يقبأين معه منهجاً ومضموناً . وثانياً : بتقليب الأنواع الأدبية التي لا تتفق مع طابعه كالأدب المكشوف وأسلوب الفك وتقليب العامية وأدب المهجر ثم تمثلت آخر التحديات في طابع الرموز والرفض وكان للترجمة أثرها العميق في آفارة عديد من الشبهات التي تتعارض مع طابع الأدب العربي ومزاجه النفسي والاجتماعي وذلك على النحو الذي تكشف عنه الفصول التالية .

الباب الثاني

مذاهب النقد الأدبي

(أولاً) مذاهب تاريخ الأدب (ثانياً) مذاهب النقد الأدبي
(ثالثاً) فساد نظريات النقد الأدبي الوائدة .

الفصل الأول

مذاهب تاريخ الأدب

١

إن أخطر ما واجه نقاد الأدب في العصر الحديث في نظرهم إلى الأدب العربي هو : إنهم تمركزوا من داخل « نظرية الأدب الأوروبي ومفاهيمه ومقوماته » . هذه النظرية التي درسوها في كتب النقاد الإنجليز كهازلت وما كولي وغيرهم . أم التي درسوها في جامعات فرنسا وغيرها وفق آراء سانت ييف وتين ، وكلا النوعين من النظريات الفرنسية والإنجليزية وإنما قامت على أساس أدب موجود فعلاً ، هو الأدب الفرنسي والأدب الإنجليزي ، ذلك أن قوانين النقد ودراساته لا توضع قبل وجود الأدب نفسه وإنما تستخرج من النصوص الأدبية والنتاج الأدبي نفسه . ولقد كان نقل هذه النظريات من الأدب الأوروبية لتطبيقها على الأدب العربي أمراً خطيراً يحمل الكثير من وجوه التعارض الطبيعي والعقلي بين المصور والبيئات ، وقد حدث هذا بالنسبة للفلسفة ، وبالنسبة لدراسات الإجتماع والاقتصاد والسياسة والتربية وكان مروراً أن الإجراء نفسه ليس طبيعياً ، وإن عوامل ضخمة وخطيرة كانت تضفت لتفرض هذه التيارات ، وأما هذه العوامل هو ما تستهدفه حركة التنوير والفتوة الثقافية من تذويب الأدب العربي في أتون الفسك الأوربي الكبير ، وتدمير وجوده الدائمي وملاحمته الخاصة ، ومزاجة الاصيل الذي استمد من يثته وتراثه وفكره خلال خمسة عشر قرناً . ولقد جرى نقاد الأدب وكتابه مع التيار الذي طوام جميعاً ، ووضعهم داخل إطار النظرية الأوروبية الأدبية ، التي حاولت أن تكون مصدراً لصياغة الأدب الحديث فضلاً عن إصدار الأحكام بالنسبة للأدب العربي في مختلف مراحله السابقة للعصر الحديث . ولقد كان بعض الكتاب يرون أن هذه المناهج الحديثة من شأنها أن توجد نهضة أدبية حقيقية ، وكانوا يرون ذلك بصدق وبحسن نية ، ولكن بعض الكتاب الآخرين كانوا يملكون الهدف الخطير الكامن وراء الدعوة ويتمحرون من أجل تحقيقه وإبلاغه غايته من إفساد ذاتية الأدب العربي وتصور الأدب العربي كله في مختلف المصور بصورة مضطربة ، ورميه بمختلف صور القصور والفساد والإنهزامية والسلبية وذلك من خلال اختيار نصوص معينة ، أو مصادر معينة أو شعراء وأدباء معينين ، ثم يجري من خلال هذه النصوص والصادر

إصدار الأحكام العامة الشاملة على عصور بكاملها وإتمامها بأنها كانت عصور شك ومجون كما حدث ذلك تماماً حين أصدر الدكتور طه حسين مثل هذا الحكم على القرن الثاني الهجري وكانت مصادره هي كتاب الأغاني ، ونصوصه هي شعر الأباحين ، وفي مقدمتهم أبي نواس وبشار . ولقد كان هذا المنهج القريب المستورد غريباً على الأدب العربي ، ولم يكن صادقاً في الحكم عليه ، وكانت قوانينه مختلفة تماماً مع جوهر مفاهيمنا بالنسبة للأدب ، ولذلك فقد أخرج هذا المنهج من الأدب كل ما عظم من تراث هذه الأمة وفكرها وأدبها ونثرها وركز كثيراً على الشعر الذي كان الإسلام قد خفف من مكانته وقلل من أهميته ، وفرض منهجه القرآني البياني بديلاً له بعد الإسلام ، حق ليمكن القول بأن حركته التي اتسعت في العصرين الأموي والعباسي كانت خارجة عن مفاهيم الفكر الإسلامي وأصالة الأدب العربي حين عاود النظم في إحياءات الجاهلية وغروها ومدائحها وأحاديثها وغزلياتها مما لا يتصل بالنفس العربية التي بناها الإسلام وصاغ لها كياناتها وذاتيتها ، والذي كان يصدر أساساً عن الإضافات المضللة التي أدخلتها القومية الفارسية من تراث ساسان ومجوس ، أو من تراث الهنود واليونان وغيرها من صور وقيم هدمها الإسلام وسحقها وداسها بقدميه . ومن عجب أن مناهج الأدب الحديث حين تهتم بمثل شعر أبي نواس والأخطل وبشار وتنفق بنثر عبيد الحميد وابن المقفع والصابي وابن العميد والحوارزمي والمهزاني وأبي اليملاء تتجاهل في غباء شديد وتفرض في قصد بالغ عن كتابات أساطين الفكر الإسلامي من أمثال : ابن حزم والغزالي وابن تيمية وابن خلدون والماوردي وغيرهم وترى أن ذلك يدخل في فنون الفقه أو الفلسفة أو الكلام وكأنها ليست من الأدب الخالص . بل إن تقسيم الأدب إلى عصور : أموي وعباسي وغيرها هو تقسيم ظالم أجنبي ، فضلاً عن وصف عصرى المالك والدولة العثمانية باسم (عصر الانحطاط) بينما يحمل هذا العصر عصارة ثمرات تطور الأدب العربي والفكر الإسلامي مما يجعله خليفاً بأن يسمى عصر الموسوعات . ولا شك أن هذه الأسماء قد أطلقها المستشرقون ومن تابعهم من دعاة التعريب رغبة في تدمير مقومات الأدب العربي ووصمه بالضعف والتخلف . ولولا سيطرة مفاهيم الأدب الغربي الوائد لتمكن أن يترابط الأدب العربي في وحدة لها طابعها الاصيل المستمد من جوهره والذي يختلف كثيراً عن التقسيم الذي طبقته فرنسا وإنجلترا وألمانيا حين انفصلت بأدبها عن اللاتينية بينما يمثل الأدب العربي في العالم العربي كلة وحدة متصلة مترابطة منذ ظهور الإسلام إلى اليوم بحيث إن كل خطوة فيه هي نتيجة لما سبقها ومقدمه لما بعدها ، دون أن نجد بين هذه المراحل ثمة إنقسام أو توقف أو انفصال . ومن هنا نصل إلى الحقائق الآتية : أولاً : لا سبيل إلى فهم حركة الأدب العربي منذ ظهور الإسلام إلى اليوم . ثانياً : لا سبيل إلى فصل الأدب العربي عن قطاعات الفكر الإسلامي المختلفة كالإجماع والاقتصاد والسياسة والمقائد والأخلاق فهي تشكل بمجموعها وحدة متكاملة . ثالثاً : إن محاولة فصل الأدب العربي عن ماضيه أو فصله عن الفكر الإسلامي إنما هي ثمرة منهج دخيل لا يقره الفكر الإسلامي المؤمن بالترابط زمنياً والتكامل مع قطاعات الفكر المختلفة .

(٢)

من أهم الموضوعات التي استأثرت بها مناهج الغرب وفرضت عليها نفوذها واخضعتها لقوانينها وأساليبها.

أولاً : تاريخ الأدب العربي . ثانياً : نقد الأدب . أما بالنسبة للأدب العربي فقد جرى النظر إلى الأدب العربي على أنه أدب إقليمي يخص قطراً من بلاد العرب دون قطر آخر ، وقد حرص الماملون في هذا المجال أن يفرضوا أمرين : (أولاً) منهج مستعار مستورد يقسم الأدب العربي إلى عصور . (ثانياً) منهج شعوبى وافد يرسم إلى تقسيم الأدب إلى أقاليم . ويمكن القول بأن هذه المناهج إذا كانت قد وافقت الوحدات الأوربية الصغيرة فإنها لا تتفق مع طبيعة الأدب العربي ولا مع طبيعة الأمة العربية الوحيدة وأن تمددت أفكارها نتيجة لما يفرضه الإستعمار عليها من تقسيم سياسى استعمارى . وقد ثبت حتى الآن فشل منهج العصور في الأدب العربي وانتهت التجارب التي جرت في تطبيقه إلى الإخفاق في إبراز قسائمه الدقيقة ورسوم صورته الصحيحة . (راجع بهجت الاثرى : إلى خط سير جديد في تدوين الأدب العربي) أما بالنسبة للإقليمية ، فإن ذلك أيضاً في الأدب الأوربية طبعى ومتقبل ولكنه غريب على الأدب العربي ، ففي اللغات الإنجليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية عوامل كثيرة تعمل عملها اضطراباً على إنشاء الأدب الإقليمية ، وهى عوامل لا نظير لها في بلادنا ولا وجه على الإطلاق للمقارنة بينها وبين عوامل الإتفاق والاختلاف التي نراها في بلادها . فضلاً عن أن تلك الإقليمية الأوربية الغالية المصرة على كيانها الخاص ، وما يترتب عليه من أثر في كتابة تاريخ الأدب الفرنسى أو الألمانى أو الإنجليزى أو الإيطالى وفق منهج العصور ، أو وفق روح الإقليمية ، تقول أن تلك الإقليمية توجد اضطراباً ويمتد بها أهلها وبمحاولون القضاء عليها ومن هنا فإن كتابة تاريخ الأدب العربي على أساس العصور والإقليمية ، إنما هو متابعة خطيرة نظراً لاختلاف العوامل السياسية والاجتماعية ، بل ولاختلاف العصور والبيئات ولقد كشفت السنوات المتتالية خلال نصف القرن الماضى عن فشل هذا الأسلوب وإخفاؤه . ودعت التجارب إلى اطراحه والتماس منهج آخر ، يكون أكثر أصالة وأبعد عن عوامل التفریب التي فرضت تمزيق وحدة الأدب العربي ، والحيولة دون التقاء جوانبه . كمثال لأمة عربية واحدة وليس كأدب مصرى وسورى وعراقى ومغربى ، وتلك هى غاية الاختلال والفرو الثقافى من تأکید الإقليمية ، هذا فضلاً عن فشل التقسيم إلى عصور ، وهى محاولة أخرى لزعزلة الأدب العربى الحديث والمعاصر عن الأدب العربى القديم وإقامة الأدب الحديث على نحو يخرج من طابع الأدب العربى وذاتيته ومزاجه النفسى وإذا كانت الفنون المختلفة من الفسك والثقافة الغريبين قد استطاعت أن تسترد شخصيتها وجودها الحقيقى ، بعد أن مرت بمرحلة الترجمة وأسر النفوذ الاجنبى الفسكى لها ، فإنه قد آن الاوان لأن يستطيع الأدب العربى ذلك . ولقد توالى الصيحات في السنوات الاخيرة تدعو إلى ذلك وتصر عليه ، وتحشد أكثر من علم ومفكر وأديب ، داعياً إلى تحرير الأدب العربى من قيوده ومن السلاسل والغلال التي كبله بها أديبا التمسها بعضهم بحسن نية ، ومنهم من كان في الدعوة إليها وتركيزها والعمل لها تابعا للنفوذ الاجنبى ، وللفزو الثقافى ووليا للثقافات الغربية وهو لها صاحب ولاء وتبعية : وإذا كانت الدعوة إلى إيقاظ الأدب العربى كانت تحمل لواء الخروج من الخضوع لمذاهب القدماء فلماذا يكون المقابل لذلك هو الخضوع للمذاهب النير ، ولماذا إذا كنا صادقين حقاً في تحرير الأدب العربى

ومنحه ذاتيته ، وجوهره ، وطابعه ومزاجه النفسى ، لماذا نأخذ ما وضعه الغربيون من مناهج ، وفق
أذواهم وبيئاتهم وظروفهم السياسية والاجتماعية ليدرسوا عليها أدبهم ، لماذا نأخذها أخذها أعمى ، دون
تقدير لآى عامل من عوامل الاختلاف فى الزمن أو البيئة أو القصر أو الدوق وكلها عوامل تحكم بالتباين
بين أدب وأدب ، وبالتالى بين مناهج تاريخ أدب وتاريخ أدب ، ذلك لأن هذه المناهج إنما استمدت
وجودها أساسا ونبتت من الآداب نفسها وعلى ضوء المادة الادبية لها ، أن خطانا هو أننا تابنا هؤلاء
السادة الغربيون دون أن نكتين جوهر أهدافهم ، وما تخفى صدورهم من غايات ، فحيننا وراءهم وقد اغترنا
أسمائهم اللامعة ودرجاتهم الرفيعة ، وبالرغم مما أمير حولهم من شهباء وما كشفت الأحداث لهم من موقف
نقد والينا المتابعة الخالصة ، التى أرادوا بها إفراقتنا فى الأهمية الفكرية والمالية الادبية . لقد أخذ المفكرون
ما قاله الغربيون دون أن يفكروا فى صلاحه لنا أو خطاء ، ومنهم من أخذ ما قاله الغربيون باطمئنان
وثقة ، ومنهم من رآه أكثر قداسة ، وإذا كان يباب على أدبنا أنه جمد على مذاهب القدماء وهم منا ومن
ذوقنا ، فأى عذر لنا لتقبل ما يفرض علينا من مناهج انشأها الغربيون على مقاييس أدبهم وقصور فنونهم ،
وكيف تقبل منهم ما ليس مطابقا لأذواقنا وبيئاتنا . ولماذا نكون تابين لمدارس معينة فى الفكر والادب
والشعر ولا نكون لنا نظريتنا العربية الاصلية ومدارسنا البتكرة القائمة على أسس من قيمنا ، لماذا نتألم
نحن لنظريات الآخرين ولا نمتص أساليب الآخرين ونخلق مذهبنا ونظريتنا الخاصة . إلى متى نظل على هذا
الولاء للمذاهب الغرب فى دراسة الادب العربى ، هذه المذاهب التى أفسدت نظرنا ولم تستطع أن تمنحنا
أصالة فكرنا ، التى كانت تستهدف - وما زالت - عزلنا فى العصر الحديث عن أدبنا القديم كله وازدراءه
 وإقامة مفاهيم أدبنا الحديث وفق مناهج غربية خالصة وذلك حتى نذوب فى البوتقة العالمية وننصهر فى أتون
الاعمية التى تأكل الامم وتقضى على كياناتها الخاصة . وربما يكون للمذاهب الادبية أوجه خلاف ولقاء
بين اللغات الفرنسية والإنجليزية والإيطالية ، أو حتى بينها وبين اللغات الهندية والصينية ، واليابانية . فإن
ذلك كله لا يعنى إلا شيئا واحدا هو : أن الادب العربى من أدومة مختلفة ، وقد كوتة عوامل عميقة الاثر
فى اختلاف مناهجه عن هذه الآداب مجتمعة أو متفرقة . وإن انتساب الادب العربى إلى الاسلام والقرآن
وحده كفيلا بأن يقيم له ذاتية خاصة ومنهجاً خاصا . ومن ناحية أخرى وفيما يتعلق بتاريخ الادب وتقسيمه
إلى عصور فإن الادب العربى يختلف عن الادب الفرنسى ، أو الايطالى ، أو الانجليزى ، أو الامريكى بأنه
أدب اللغة العربية العريقة التى قامت قبل سبعة عشر قرناً ، التى غذاهم القرآن بأضخم إضافة لغوية وفكرية
فى تاريخها كلها وأن هذا الادب قد انتشر واتسع مع انتشار الاسلام حتى ترامت نيتته من جنوب فرنسا
إلى تخوم الصين ومن حدود تركيا إلى اليمن وحضرموت . وأنه قد جمع إليه عقليات الفرس والترك والبربر
والعرب جميعها حيث تشاركت فيه هذه القاعدة العريضة للادب العربى التى يفسدها هذا المنهج الذى يقدم
التاريخ إلى عصور ، فإذا أضفنا إليها طبيعة هذا الادب نفسه وارتباطه بالبيئة الواسعة ، وبالاسلوب القرآنى
وبمفاهيم التوحيد والاخوة والمعدل الاجتماعى التى أعطاهها إليه الاسلام ، بدا واضحا أن نتاجه جد مختلف ،
وغير صالح إطلاقا ليطبق عليه منهج غربي ، قام أساسا على أدب اقليمى ضيق ، فى فرنسا ، أو بريطانيا ،
أو إيطاليا واستأثر بفترة لاتزيد عن أربعمائة عام ، واستمد مقوماته من مفاهيم قواسمها الادب الاغريقى
الوثقى ، والقوانين الرومانية الارستقراطية المستعيلة باسم السيادة الرومية وعبودية ما حبول روما ،

وبمفاهيم المسيحية الغربية التي أخرجها الغربيون عن سماحتها وجوهرها وأضافوا إليها إشارات وطوايع عن الفكر اليوناني القديم ، كل هذا يشكل فوارق بعيدة تصل بنا إلى اليقين بأنه من الميسر صلاحية مناهج الأدب الأوروبي للتطبيق على الأدب العربي . وأهم ما يوجه إلى منهج تقسيم المصور من اتهامات تدمغه بالضعف وتباعد بينه وبين استيعاب الأدب العربي أو الاستجابة له أنه : (أولاً) يؤائم طبيعة الآداب الأوروبية عامة بوحداثها المتعددة والصغيرة واتصال كل واحدة منها عن الأخرى انفصالاً سياسياً وتاريخياً وانفصالاً لغوياً وأديبياً من حيث استقلال كل منها بلغتها الخاصة وأدبها الخاص ضمن حدودها الضيقة ، وذلك بينما يواجه الأدب العربي مساحة ضخمة تشمل عدداً من الأقطار في قارتين واسعتين . (ثانياً) قرب المساحة الزمنية التي يتحرك فيها هذا الأدب الأوربي وهي في مجموعها لا تزيد عن خمسة قرون أى منذ عهد النهضة ونشأة اللغات المستحدثة المنفصلة عن اللغة اللاتينية . وهذه الخمسة قرون وحدها إنما تمثل عصراً واحداً في الأدب العربي ولذلك فمن السهل دراستها واستيعابها ، وفق هذا المنهج ، أما بالنسبة لتاريخه يمتد أربعة عشر قرناً ، هو تاريخ الأدب العربي فإن الأمر يبدو غريباً وبالغ الصعوبة . (ثالثاً) من ناحية الفصل بين المصور فالأحداث تجري متلاحقة كل حادث منها يندبأ وهو منفعل بأسباب وعلل تتقدمه متملة بمحادث سابق ذلك أن أى فكر إنما ينبع من أفكار تقدمته وولده وإن خرج أحياناً مباناً لها في الصورة والشكل وبذلك تتنقل مؤثرات عصر سابق إلى عصر لاحق ، ثم أن الأحداث السياسية التي تقع في زمن من الأزمنة إنما تحدث آثارها في مرحلة تالية ، ومعنى هذا أن تقاسيم المصور السياسية المفروضة على الأدب العربي تدخل عليه اضطراباً خطيراً « إذ تضيف إلى عصر لاحق نتاج عصر سابق حمل فيه نفسه كل عوامله ومؤثراته ، وخصائصه فضلاً عن أن هذا المذهب إنما يؤدي إلى تصوير هذا الأدب في معظم حالاته دنياً وراء السياسات لاحقاً باعجازها أو عبداً لها قنأ » . ونتيجة لهذه العوامل ينكشف فساد هذا المنهج الذي لم يرقم على أساس من فهم الأشياء ، وإنما كان مستورداً متسكفاً ، وقد أثبت فشله وخطئه وعجزه عن استيعاب الأدب العربي بعد هذا الزمن الطويل ومن ثم وجب التحول عنه ، لا إلى مذهب مستورد جديد ، بل إلى مذهب أصيل مستمد من ذاتية الأدب العربي ومن وجوده وكيانه وجوهره .

(٣)

وقد عالج الأستاذ أحمد الشايب قضية تاريخ الأدب العربي بين الأصالة والزيف وكشف عن مخاطر الطريقة الغربية لمجانفتها روح الأدب العربي ومزاجه وذاتيته : يقول [أولئك الذين درسوا الآداب الغربية ، ووقعوا على ما فيها من أصول النقد الأدبي وطرائقه وعلى هذه المذاهب السياسية والإجتماعية إلى طبعت آثار الكتاب المحدثين بطوابعها الخاصة ، حاولوا أن يفرضوا هذه المذاهب والأصول على الأدب العربي فرضاً ، واجتهدوا مخلصين أو عابثين أن يجدوا في نصوصه مثلاً ما حفظوا من قواعد وقوانين فإن ظفروا من ذلك بما اشتهروا حمدوا لا أنفسهم مضية هذا الكشف الخطير وأما إذا تنكر لهم هذا الأدب العربي ، وأبى عرفان هذه الآراء المنقولة ، والمذاهب المستحدثة فهو أدب متأخر فقير يستعصى على الإصلاح ولا يمت إلى هذه الحضارة بأوهى الأسباب وعندى أن هذا التزيق خطأ خطأين أساسين : أحدهما أن

الادب العربي الذي يطالبونه بهذه المذاهب السكتائية والفنية التي فاضت بها الادب الاجنبية كان ولا يزال ادبا قديما نشأت منذ عهد بعيد بنيات طبعه وعقله، وإهتمامه، تخالف هذه البنيات التي أنشأت الادب الحديث فليس من المقول أن يتساوى النوعان وليس من الانصاف وصدق الموازنة أن يلتبس في ادبنا التقديم خواص قد لا يواثيه بها عصره الماضي ولا يواثيه المآخرة. فانهماء: أن قوانين النقد الادبي وأصوله لا تفرض على الادب فرضا وتلقى عليه إلقاء، وإنما يجب أن تستلبط من نصوصه الممتازة على أنها خواص وجدت فيها فاكستسبتها القوة والجمال، وجعلتها قادرة على التأثير والخلود. هذا هو الوضع الطبيعي لهذا النوع من العلوم الادبية فإن قواعد النحو والصرف كانت استبطا من التراكيب الصحيحة والاوزان المتبعة. ونتيجة لذلك فإن قوانين النقد الادبي يجب أن تلتأ من دراسة أدبه، وتؤلف من خواصه وطوايعه الممتازة، كيف بالله تمكس الاوضاع وتتخذ من سمات الادب الغريب وفنونه الجديدة مطالب تتحدى بها هذا الادب العربي القديم، أنا أذن لظالمون. ومع ذلك فليست أنسى أن هناك صفات عامة هي من طبيعة الفن الادبي القديم، وهي حق مشترك بين الآداب العالمية يتصل بتقدها وغاياتها، من ذلك صدق الشعور، وصحة التفكير وجمال التصوير، وقوة التأثير، ولكن هذه على قلتها وعموميتها ميدان لتنافر الآراء واختلاف الاذواق. أن الادب يحمل في ثناياه بيئة التي نبت فيها وعقل صاحبه وشعوره ومزاجه وشخصيته كلها ثم يتأثر طردا وعكسا بقرائه وساميه - ٥١.

الفصل الثاني

مذاهب النقد الادبي

من أصدق ما يقال: أن النقاد الذين تصدوا لدراسة الادب العربي والذين جاءوا في الاغلب من أوروبا، قد أخذوا مناهج الادب الغربي ومذاهبه في النقد وقوانينه المطبوعة بطباعة (جول ليمير، سانت ييف، أيوليت تين)، وأدخلوا فيها الادب العربي والقرآن وحاولوا اخضاع القرآن والادب العربي لهذه المناهج واستعانوا بمفاهيم المستشرقين الخاطئة بحكم ضعف القدرة على تذوق الادب العربي وتمقه، والمفرضة بحكم دوافع الفوز التقافي ومحاولة صهر الادب العربي في بوتقة الاممية العالمية ونتيجة للخلاف الطبيعي، بين أدب وأدب، ومزاج نفس عربي كونه عوامل كثيرة، مبادئ لمزاج نفس غربي كونه عوامل مختلفة، ونتيجة لاختلاف العقليات والمقائد لم تستطع مذاهب النقد الادبي الوافدة أن تمثل ميزانا دقيقا للادب العربي وعندما طبقت هذه المذاهب على الادب العربي الإسلامي جاءت ظلمة، وكانت في نفس الوقت عاجزة عن إستيعاب أبعادها، وقد اعتمد النقد الادبي في الادب العربي الحديث مذهبين، أحدهما المذهب الفرنسي (تين وسانت ييف) والثاني المذهب الانجليزي (هازلت وماكولي) واتصل المذهب الأول بالنثر في الاغلب كما اتصل للمذهب الثاني بالشعر. وقد برز هذا الاتجاه خلال الحرب العالمية الاولى وبعبدها على أيدي بعض المائدين من أوروبا والمتصلين بالادب الغربي بالقراءة أو الدراسة اقل لندارس والسكليات ولم يكن هذا الذي وصف بأنه منهج المدرسة الحديثة وإن ظل منقسما إلى هاتين

للمدرستين الانجليزية والفرنسية - إلا منهج الاوربيين وقد تبلور الاتجاهان إلى مدرستين يمكن وضعهما تحت هذه العناوين . * مدرسة انجليزية في الشرق قام عليها شكوى والملازى والمقاد اتخذت آراء (هازلت وما كولى) من النقاد الانجليز وقد تبلور هذا المذهب في خلال فترة ما بين الحربين إلى ما يسمونه بالمذهب النفسى أو النفسانى . * مدرسة فرنسية في الأدب (شعرا ونثراً) قام عليها أحمد صيف وطه حسين وهيكى وزكى مبارك اعتمدت آراء (تين وسانت ييف) من النقاد الفرنسيين وقد تبلور هذا المذهب في خلال فترة ما بين الحربين إلى ما يسمونه بالمذهب الإجتماعى . وبذلك يمكن القول بأن الأدب العربى ، في دراسات تاريخه وتقدمه قد سقط في قبضة المذاهب الغربية التى قام أمثال (نيلنو وكازنوها وماسيليون وغيرهم من المستشرقين) بتدريسها في الجامعة المصرية القديمة على اختلاف في المزاج النفسى والثقافى بين أدب هؤلاء المستشرقين وبين أدبنا وتاريخه ومضامينه . فضلاً عن اختلاف البيئة والتذوق . وقد كان لتعميق هذا الاتجاه ، وانتصاره على المذاهب القديمة ، ولمعجز الأدباء في هذه الفترة - وحتى الآن - عن مقاومته ، أو إبتداع مذهب أدبى عربى أصيل - أسوأ الأثر في الإنتاج الأدبى العربى ولاشك كان للأدباء المحافظين غدرهم فقد سيطر هذا المذهب عن طريق الجامعة المصرية التى أصبحت مؤسسة رسمية خاضعة لوزارة المعارف التى تقع تحت نفوذ الإستعمار البريطانى بالإضافة إلى مختلف نظم التعليم والتربية والثقافة إذ ذلك . فضلاً عن الإطار الضخم الذى كان الأدباء الموالون للثقافة الغربية يتحركون فيه ، وهو مجال الصحافة السياسية التى كانت تقوم بالزيادة بالأدب في سبيل كسب الانصار فى مجالها الحزبى . لقد تركت هذه المذاهب الوافدة أعمق الأثر في الإنتاج الأدبى ، ذلك لأنها حولته عن ذاتيه وجوهره ومضامينه ، ولو أن الأدباء إذ ذاك كانوا خالصوا النية في خدمة الادب العربى لامتصوا من هذه المذاهب الادبية خير ما فيها ثم بنوا لنا نظرية أصيلة مستمدة من جوهر أدبنا ووفق مفاهيمه وقيمه ومناهجه ، ذلك لان الادب العربى كانت له نظرية وقوانين معروفة نمت وتطورت ، ثم توقفت وجمدت ، وكان في الإمكان تنميتها وتحريرها من ضعف القديم مع تحريرها أيضاً من سيطرة الوافد ، ولكن الامر لم يكن سهلاً ولا ميسوراً ، ذلك لأن الأدباء الذين سيطروا على الحياة الادبية إذ ذاك لم يكونوا قد تعمقوا الادب العربى تعمقاً يجعله أصيلاً في نفوسهم ولم يكونوا قد اعتنقوا القيم الثقافية العربية الإسلامية اعتناقاً شبيهاً في أقل تقدير باعتناق أدباء النهضة الغربية للقيم اليونانية والاعريقية والرومانية والمسيحية التى بنوا عليها مناهجهم الادبية وصدروا عنها ، فقد عرف هؤلاء الأدباء المنصرون الادب الغربى أكثر مما عرفوا الادب العربى ، ثم هم لم يعرفوه معرفة صاحب الذاتية العربية الخالصة الراغب في أن يضيف إلى مقوماته جديداً يدفعها إلى الامام في قوة . بل اعتنقوه اعتناقاً وآمنوا به إيماناً إكبار ، ونظروا من خلاله إلى الادب العربى نظرة الإحتقار والازدراء أو نظرة السخرية والمطف ، وهى نظرة غير صادقة أصلاً ، فلم يكن الادب العربى وهو قطاع من جوهر الفكر الإسلامى العملاق أقل قدراً من أدب اليونان أو الادب الفرنسى الذى ازدهى بين هؤلاء الأدباء وأكبروه ووضعوه في المقدمة وانهموا الادب العربى بأنه أخذ منه وبلغوا في ذلك غاية الإساءة والظلم حين قالوا : إن خير ما في الادب العربى إنما جاءه من الفرس واليونان . إن مصدر هذه النظرة الخاطئة المضللة ، إنما جاء نتيجة خضوع هؤلاء الأدباء للفكر الغربى ، والصدور من أحكامه ، والانصراف في بوقته وروية الادب العربى والفكر الإسلامى في إطار نظرية المستشرقين وهى نظرية مفرضة خصيصة مضللة

إنما صنعت تحت لواء الإحتعمار نفسه وخضعت لنفوذ التبشير والتفريب والغزو الثقافي وأريد بها هدم هذا الأدب بأيدى أبنائه أولياء الثقافة الغربية من الذين اتصلوا بتلك الجامعات في الغرب أو بمجاهد الإرساليات في بلادهم ومن الحق أن الخطر الذي واجه الأمة العربية عن طريق الأدب العربي لم يقف عند مناهج الأدب وحدها بل اتسعت دائرته فشملت الفكر العربي الإسلامي جميعا عن طريق الأدب ، فقد كان الأدب هو الطريق السهل لضرب كل القيم وإثارة الشبهات حولها ، من خلال نظرية ماكرة لثيمة استهل بها الأدباء عملهم ، تلك هي فضل الأدب عن الفكر الإسلامي ومنحه الحرية الكاملة في أن يصدر دون أن يربط بينه وبين المقومات المختلفة ، كالأخلاق والدين والتربية وكان هذا المنطلق وحده هو أخطر ما وجه للأدب العربي بل للفكر العربي كله من عوامل التدمير ، وكان الباب الخطير الذي نفذ منه دعاة التفريب والغزو الثقافي والشعوبية إلى هدم كل مقومات الفكر الإسلامي والثقافة العربية . إذن ، لم يقف أمر الخطر الذي واجه الأدب العربي عند المذاهب الأدبية الوالدة والتي كانت غريبة على الأدب العربي ، مضلة في مجال التطبيق عليه بل تمدت ذلك إلى أخطار كبرى تتصل بمحذور الفكر العربي نفسه . وكان لهذا الغزو الثقافي للأدب العربي أثره في قضايا كبرى أهمها . أولا : تقديس الأدب اليوناني والإشادة به وإعلاء أمره والدعوة إلى معرفته وفرض تدريس اللغتين اليونانية والرومانية في الجامعات ومحاولة القول بأن للفكر الاغريقي كان بعيد الأثر لا في الأدب العربي وحده بل في الفكر الإسلامي كله . ثانيا : وبالتالي فقد كان ذلك بابا إلى إعلاء الأدب الغربي بفنونه المختلفة واتهام الأدب العربي بالنقص في مجالات القصة والمسرحية والأدب الملحمي . ثالثا : الإستهانة باللغة العربية وعما كتبها على نحو عما كتبه اللغة اللاتينية ، وإعلاء شأن العاميات والإقليميات والدعوة إلى التحرر من البلاغة العربية للفصل بين مستوى القرآن البياني وبين مستوى الكتابة العربية . رابعا : إمتد أثر المذاهب الأدبية الغربية إلى أخطاء كبيرة في كتابة التاريخ العربي الإسلامي وفي كتابة السيرة وفي كتابة تراجم الإعلام من أدباء وغيرهم . خامسا : إستشراء الدعوة إلى تحرر الأدب العربي من القيم الأخلاقية وارتفاع الدعوة إلى نظرية (الفن للفن) ودفنها إلى الامام وقبح الباب واسما أمام الكتابات المكشوفة والإباحية . سادسا : مهاجمة التراث وتحقيره والسخرية به ، والإهتمام بالجوانب الضعيفة والشعوبية منه وإعلاء شأن المؤلفات التي تثير الخلاف وتلشر الفتنة ولا تعبر حقيقة عن روح الأمة العربية أو مقوماتها . سابعا : إغراق الأدب العربي بالترجمات من الآداب الأوروبية وهي ترجمات روعى فيها أن تحمل كل مذاهب الإباحة والإنحلال والحاد والفساد إلى الأدب العربي وخاصة القصة المكشوفة . أغرقت مدرسة التفريب (الأدب العربي) بمذاهب متعددة في النقد الأدبي : الرمزية والواقعة والرومانسية والكلاسيكية . كما عرضت لمناهج متعددة في النقد فيها : النقد التأثري ، والنقد التقديرى والنقد التاريخي ثم توسعت هذه المناهج ووصفت بأنها مدارس النقد الأدبي : وهي المدرسة التاريخية والمدرسة الاجتماعية والمدرسة الفنية والمدرسة اللغوية البلاغية والمدرسة النفسية . وقد جرت دراسات الأدباء والنقاد خلال هذه الفترة التي بدأت بعد الحرب العالمية الاولى من خلال هذه المذاهب والمدارس وإنحاز كل أديب وناقد إلى مدرسة أو مذهب اتخذ منها أسلوبه في النظر والدرس والبحث . وبذلك واجه الأدب العربي الحديث أخطر مرحلة من تاريخه من حيث كان تطالع حركة اليقظة إلى أن تدفع الأدب العربي ليكون سلاحا قويا في سبيل إنشاء هذه الحركة ودفنها إلى الامام . ولكن يبدو أن

حركة اليقظة قد رأت أن الأدب العربي قد غرق في بحار من التفریب ففضت الحركة تشق طريقها في مجالات الفكر المختلفة ، تاركة الأدب العربي في قبضة خصومه إلى أن يستطيع التحرر من قيوده . ولم يقف أثر الإضطراب الذي أصاب الأدب العربي الحديث متصلا بآثاره وإنتاجه وحدها ، ولكنه كان هميق الأثر في مجال أخطر ، ذلك هو محاولة إعادة النظر في الأدب للعربي منذ صدور الإسلام في ضوء هذه المناهج الوافدة التي ماكانت لتصلح لإلقاء نظرة النقد على هذا التراث ، أو دراسة الأدب العربي من داخل بوتقة المستشرقين وأدباء الغرب ومناهجهم ومفاهيمهم للأدب من حيث أنها ، وهي تختلف اختلافا واضحا بالنسبة للأدب العربي وذاتيته ومزاجه الخاص المستمد من عناصر أخرى هذا إذا حصلت النية في النظر ، أما وهذه النظريات ترتبط بالتفریب والفزو الثقافي ، فإن النظرة ذاتها ستكون خصیمة له أصلا ، مليئة بالنصب ، حافلة بالإتفاض وهذا هو ما أثمرته الدراسات المختلفة التي قدمت عن الأدب العربي الإسلامي والتاریخ العربي الإسلامي والتراجم الأدبية والتاریخية ، وفي مجال السيرة والتراث واللغة العربية فضلا عن مفاهيم الترجمة والنقل من الأدب التفریب وما اتصل بها من أهواء وغايات . ويمكن القول أن هذه المذاهب الأدبية جميعها قد اعتمدت أساسا على منهج أرسطو في الأدب وما يتصل به من مفاهيم في النقد والشعر والمنطق ، وأنها قد امتدت شأن الأدب الأوروبي نفسه — الذي اربط بالادب الاغريقي أصلا — امتدت إلى مدرسو النفس والاجتماع الحديثين : المدرسة النفسية التي وضع أسسها فرويد والمدرسة الاجتماعية التي وضع أسسها دوركايم . وقد أشار ستانلي هايمن في كتابه (النقد الادبي ومدارسه الحديثة) إلى أن النقد الادبي الحديث قد اعتمد على مناهج خمسة من العلماء : هم دارون وماركس وفريزر وفرويد وديوى أما (دارون) فقد جاءت منه الفكرة بأن الانسان جزء من النظام الطبيعي وإن الحضارة تطورت (أى أن دارون قد نظر إلى الانسان على أنه حيوان وطبق عليه علميا كل ما يطبق على الحيوان والحشرات) أما (ماركس) فهو الذي ذهب إلى أن الأدب هو الذي يعكس ولو بطريقة معقدة ملتوية أحيانا العلاقات الاجتماعية والاتاجية لهذا العصر أو ذلك . أما (فرويد) فهو يرى أن الأدب تعبير مقنع ، وأنه تحقيق لرغبات مكبوتة قياسا على الأحلام وأن هذه المقنعات تعمل حسب مبادئ معروفة وفكرته أن هناك مستويات ومدارج عناية تقع وراء الوعي وأن بين الرقيب والرغبة في التعبير صراعا مستمرا . أما (فريزر) فهو صاحب الافكار عن السحر البدائي والاسطورة والشعيرة البدائية ، وأن هذه كلها تسكن في أساس أعلى التماذج والموارد الأدبية . أما (ديوى) فهو يرى أن قراءة الأدب وكتابته ليست إلا صورا انفعالية إنسانية يمكن أن تقاس بأى فعالية أخرى وأنها خاضعة للقوانين نفسها . وقد أضاف ستانلي هايمن إلى مقومات النقد الادبي التي كونتها آراء هؤلاء العلماء الخمسة فكرة السالوكيين : بأن الأدب ليس إلا رجلا يكتب ورجلا يقرأ ، كما أضاف فكرة العقلين بأن الأدب قابل للتحليل وقال إن النقد الحديث قد تحرر من مبادئ أساسين كانا يحتلان مقاما رئيسيا في الماضى وهما (أولا) أن الأدب نوع من التعليم الاخلاقي (ثانيا) أنه في أساسه نوع من اللذة أو التمتع . هذا هو ما سجله (ستانلي هايمن) من أسس لمناهج النقد الادبي الحديثة والتي نقلها أدباؤنا إلى عيط الأدب العربي واتخذوها أساسا لرحده وتقدمه ومحاكمة الأدب العربي الاسلامى منذ فجر الاسلام إليها . وهي تكشف في وضوح عن الأساس المادى المفرق في المادية التي تعتمد عليه والذي يتعارض تناقضا كاملا مع مختلف قيم الأدب العربي ومفاهيمه وأسس حتى حين يتصل

هذا الأدب بأخطر انحرفاته في مجال النزول والكشف « وأخطر ما تحمله هذه المناهج هي ازدراء أخلاقية الأدب واحتقارها والتخلي عنها ، فضلا عن الانكار الواضح للتوحيد الذي يكاد يكون الأساس الأصيل والأكبر للأدب العربي بل للفكر الإسلامي والثقافة العربية جميعا . والمنهج الاجتهامى الذى كان أبرز المناهج في مجال النقد الأدبى ، إنما يقوم على مفاهيم الفيلسوف دوركايم اليهودى الأصل ، والمزكى الثقافة ، والمادى النزعة ، وقد استمدت نظريات تين وسانت ييف التى أغرقت الأدب العربى مفاهيمها من الفلسفة المادية الدارونية التى ترى (أن الانسان بمواهبه ومعنوياته ، إن هو إلا أثر من آثار البيئة بمنحها الاجتهامى الواسع ولا يكاد يفترق عن الحيوان والنبات في انتفاء الحول وانعدام الإرادة) . (راجع الدكتور حلمى مرزوق في كتابه تطور الادب الحديث) فضلا عما اثبتته تين : من أن الفضيلة والرذيلة ليستا إلى حد كبير إلا نتاجا لعملية تلقائية مثل الاحماض والقلاويات ، وأنها منتوجات مثل الزواج والسكر . هذا بالإضافة إلى أثر نظرية النشوء والتطور الواضح الأثر في هذه المذاهب الادبية والتى تنكر إنسانية الانسان وإرادته وقيمه الوجدانية والروحية ويشبهه بالحيوان الذى لا حول ولا قوة والى تنظر إليه على أنه شيء قافه جدا في السكون وأنه تحت رحمة القوى المحيطة به ومن ثم فإن الإنسانية - عندها - ليست إلى نتاجا عارضا للوراثة والبيئة . ويرى أكثر الباحثين أن (تين) قد اشتط في اتجاهه المادى في مفهوم النقد الابى إلى أن أصبح من رواد الحتمية التاريخية أو الجبر التاريخى وهذا هو المذهب الذى قدمه في الجامعة المصرية القديمة (نلينو وكازنونا) . هو الذى التمس الدكتور طه حسين عن المستشرقين وحاول تطبيقه في رسالته عن أبى الصلاء : أول دكتوراه من الجامعة المصرية ١ . إذن فإن هذه المذاهب الادبية على هذا النحو مبدؤ معارضة لمفاهيم الادب العربى وقيمه معارضة كاملة ويبدو مدى الخطر الذى وقع فيه الادب العربى حين اعتمد مبادئ النقد الأدبى هذه ووضع النتائج الادبى العربى القديم والحديث من داخل بوتقتها المادية . وإلى هذا يرجع ذلك الفهم المضلل للنفس العربية وللذات العربية الذى بدا واضحا في جوانب كثيرة من إنتاج هؤلاء الادباء ، فضلا عن أن هذا المنهج لم يكن صالحا لمحاكمة الادب العربى أو دراسته نتيجة تلك الاخطاء والمخازير التى بدت واضحة في كتب الادب الجاهلى وحديث الاربماء ومع المثابى وهامش السيرة . وقد أشار الدكتور محمد مندور في بحثه عن المنهج التاريخى في دراسة الادب إلى ارتباط هذا المنهج بنظرية دارون حين قال : إن نظرية دارون عن التطور وأصل الانسان التى قصرها صاحبها على الاجناس الحية . لم تلبث أن امتدت إلى الاجناس المعنوية فطبقها الفيلسوف سبنسر على مبادئ الاخلاق ثم جاء فردينان برونثير الناقد الفرنسى فأخذ يطبق نظرية دارون على الاجناس الادبية . وهذا النص يؤكد مذهبنا إليه من قيام مذاهب النقد الادبى العربى على أساس مخالف ومعارض تماما لمضامين الادب العربى الذى يقوم على أساس ارتباط الروح والمادة معا ، والذى يستمد مقوماته من التوحيد كأساس لمقومات الفكر الإسلامى ، ومصدره القرآن الكريم أساس الادب العربى أسلوبا ومضمونا . ولقد كشف كثير من الادباء عن الحياء البالغ في التماس مفهوم الكلاسيكية أو الرمانتيكية أو الواقعية كمذاهب يحاكم عليها الادب العربى ، ذلك أن هذه الاسماء ليست في الحقيقة مذاهب ، بل هي مراحل تاريخية فالكلاسيكية ظهرت في القرن السابع عشر في فرنسا بنوع خاص نتيجة لظروف سياسية معروفة في هذه الفترة .

أما الرومانتيكية فهي مظهر أدبي للفرنسيين بعد سقوط نابليون ، حيث واجه النفس الفرنسية إحساسها باليأس ، وهو ما عرف بمرض العصر ، وقوام إحساس الفرد بمجزئه عن الملائمة بين قدرته وآماله . فقد انجبت الرومانتيكية إلى الشكوى والإحساس بالغربة وهجرة المدينة والتماس الاطلاق وصمت الطبيعة فهي قرية من التشاؤم وشكوى الحياة . ثم جاءت الواقعية نتيجة التطور السياسى الذى ارتبط بالطابع العلمى والإنتاج المادى وهكذا كانت الواقعية ، كما كانت الكلاسيكية والرومانتيكية بمثابة رد فعل أدبي لحالة نفسية سائدة . ومن هنا يبدو ذلك الخط الذى يفرق فيه النقاد حين يحاكون الأدب العربى قديمه وحديثه إلى مثل هذه المراحل فى تاريخ أمة واحدة أو فى تاريخ الأدب الأوروبى ، ويفرضها على أنها مدارس ومذاهب . وإذا كانت هذه المراحل الأدبية قد فقدت مكانها واحدة بعد الأخرى وأفسحت لمراحل أخرى جاءت بعدها ، نتيجة للتطور السياسى والاجتماعى فى بلادها ، فلماذا تظل تحتل الصدارة فى الحكم على أدبنا العربى ، بينما تزال مدرسة التفریب الأدبى ، حريصة على أن تحاكم الأدب العربى إلى نظريات أرسطو كنظرية المحاكاة وغيرها . والمروف أن قادة الفكر العربى الإسلامى فى صدر الإسلام رفضوا أن يترجموا الأدب الإغريقى أو الشعر اليونانى واكتفوا بترجمة العلوم والفلسفات وذلك إيماناً منهم باستقلال المزاج النفسى العربى فى مجال الأدب والفكر وضرورة بقاءه حراً غير مقيد بمذاهب أو مناهج أخرى غريبة ، عنه ، بينما أباحوا لأنفسهم حق ترجمة العلوم والفلسفات . ولقد حاول كثير من فلاسفة وكتاب العرب ترجمة نظرية المحاكاة أمثال (مق بن يونس ، ابن سينا) ولكنهم تناولوا ذلك من خلال دراسات الفلسفة . أما فى العصر الحديث فإن المحاولة التى جرت بإغراق الأدب العربى فى مناهج النقد الأوروبى ، فإنها لم تتم بارادة قادة اليقظة ولكنها تمت فى حالة ضعف هذه الإرادة وكسلت بعض الأدباء الذين تولى إعدادهم وتصديرهم قادة التفریب والغزو الثقافى من خلال حركة التبشير والاستشراق ومن هنا فقد دفنوا هذه المناهج من مختلف الجوانب ، ووضعوا قاعدتهم الأولى على أساس فصل الأدب عن الفكر الإسلامى وفصل اللغة عن المروبة والإسلام ، وهى النظرية الفاسدة الضارة التى أذاعها الدكتور طه حسين فى كتابه (الشعر الجاهلى والأدب الجاهلى) من خلال دراساته فى كلية الآداب بالجامعة المصرية . وذلك حين يقول : [ويجب حين نستقبل البحث فى الأدب العربى وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتنا وننسى ديننا وكل ما يتصل به وأن ننسى أيضا هذه القومية وما يضاف هذا الدين ، يجب ألا نتقيد بشيء ، ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمى الصحيح] وهكذا دعا قائد حركة التفریب إلى نسيان القومية والدين وبدأ هو فعلا بتطبيق ذلك ولو قد فعل ذلك وحده لكان الأمر هينا ، ولكن ربط نفسه وقلبه بعواطف تضاد هذه القومية وهذا الدين فاضطر إلى محاباتها وإرضائها . ودعا إلى التفرقة بين العقول والقلوب فى بحث الأدب ، وأن على الباحثين فيه أن لا يتأثروا فى ذلك بقومية ولا عصبية ولا دين . وفتح الطريق أمام عمله الخطير الذى أحدث أبعد الآثار حين قال إنه سيجتهد فى درس الأدب غير حائل بتمجيد العرب ولا مسكرث ينصر الإسلام . ولقط هلت الصيحات منذره بخطور هذا المنهج من عدد كبير من أساطين الأدب والفكر الذين أعلنوا أن الأدب العربى لا يطمئن إلى هذه المقاييس النقدية الدائمة فى الآداب الأجنبية . والذين دعوا إلى الإحتياط فى تطبيق قواعد النقد الاجنبى على الآداب العربية لبعد ما بين الأديين ببدأ زمنيا وکانيا ونوعيا ، وذكروا بما حاوله قدامة بن جعفر حين أراد أن يخضع الشعر العربى

لنظرية ارسطو بفشل، وجاء نقده هزيلاً ممسوخاً لا روح فيه ولا أثر للجمال الطبع وطبيعة الأدب وقال كثير من المؤمنين بأمتهم وأديهم أنه إذا كان لابد من الانتفاع بجهود الغربيين فلنأخذ من أصول النقد القوانين الاعم التي هي في الحقيقة مشاكل فلسفية عامة . ولا شك أن ارتباط الأدب العربي بالمنهج الغربي قد أبعد الأدباء العرب عن الاصاله ذلك أنه قد أغرقهم في مفاهيم وقيم الأدب الغربي فصدروا عنه في كتابهم عن الأدب العربي وعن الفكر الاسلامي أيضاً ، ذلك أنهم إنما تعرفوا إلى الأدب العربي ودرسوه من داخل إطار المفاهيم الغربية التي كونت الارضية الاساسية لمقالياتهم وفكرهم وعقائدهم ولذلك فقد سيطر المنهج النفسى على دراسة ابن الرومى للمقاد والنهج الاجتماعى على دراسة المتنبى لطفه حسين فلم يدرس الرجلان من خلال منطلق عربى أو ارضية أصيلة قوامها جو اسلامى عربى بل من خلال مذاهب غربية هي في ذاتها نظريات افتراضية خاضعة للخطأ والصواب ، فضلاً عن فواصل البيئات والمفاهيم والمزاج النفسى والاجتماعى المتباين بين العرب والأوربيين . وفي الجملة فإن أساس الخلاف بين مناهج النقد الغربى وبين الادب العربى إنما يتمثل في اختلاف القيم الادبية والاجتماعية أساساً :

(١) الخلاف بين مفهوم الدين بين الادب العربى والادب الأوروبى .

(١) الخلاف بين مفاهيم القيم الاجتماعية والروحية . (٢) الخلاف في مدى ارتباط الاخلاق السياسية في الأدبين . (٣) الخلاف بين الأسس الاسلامية العربية القرآنية ، والاسس الاغريقية اليونانية المسيحية ومدى أثر كل ذلك في كلا الأدبين واضح وصريح . ومن هنا فقد كانت آثار تطبيق هذه المناهج الأوربية والغربية واضحة الإضطراب في أحكامه التي أصدرها بالنسبة إلى : (١) فيما يتعلق بالتراجم وسيرة الرسول وتاريخ الاعلام والادباء . (٢) فيما يتعلق بالتاريخ الإسلامى العربى . (٣) فيما يتعلق بتقدير مفاهيم الكشف والإباحة . (٤) فيما يتعلق بتقدير التراث أو النفس من شأنه . (٥) فيما يتعلق بنظرية الفن للفن والفن للمجتمع . (٦) فيما يتعلق بالنظر إلى القرآن من حيث هو كتاب منزل أو نص أدبى يجوز نقده . (٧) فيما يتعلق بعلاقة الدين بالأدب والعلم في الإسلام وهل هو دين كالمسيحية أو هو منهج حياة . (٨) فيما يتعلق باللغة العربية كلفة أمة خاصة أم باعتبارها مرتبطة بثقافة وفكر إسلامى عام . (٩) فيما يتعلق بالترجمة من الآداب الأوربية ومدى خطر إدخال عناصر وقصص ومذاهب غربية عليها . (١٠) مدى الصراع بين المذهبين الأدبيين الفرنسى والإنجليزى واللذين في الأدب العربى .

الفصل الثالث

فساد نظريات النقد الادبى الوافدة

(أولاً) نظرية فصل الأدب عن الفكر (أى عن الدين والقومية) .

(ثانياً) العاوم الإجتماعية والنظرية العلمانية . (ثالثاً) نظرية أخلاقية الأدب .

(رابعا) أساليب التشك . (خامسا) الأدب ومكانه من دائرة الفكر .

(سادسا) الاعتماد على المصادر الزائفة .

واجه الأدب العربى عدداً من النظريات الوافدة في مجال النقد الأدبى ، قدمها الادباء في نطاق

الدعوة إلى تجديد الأدب العربي ، وقد خالفت هذه النظريات مع منطلق الأدب العربي وجذوره ، وعارضت مع ذاتيته الإسلامية العربية الخالصة ، وتصادمت مع مزاجه النفسى والمثلى ، ومن هنا فقد سقطت واحدة بعد أخرى ، ولم تجد مجالاً للعمل والنماء والتشكل مع الأدب العربي ، ذلك أن هذه النظريات فى أصولها قد انطلقت من طوايح الآداب الأوروبية وذاتيتها ، وتشكلت وفق مضامين تلك الآداب واعتتمدت أساساً على النظريات التى بدأت فى دائرة العلم الطبيعى ثم فرضت نفسها على الفلاسفة والآداب وهى النظريات التى اعتبرت الإنسان حيواناً خاضعاً لظروف البيئة خضوع مختلف الأشياء وهى نظرية مادية خالصة لا تتفق مع روح الأدب العربى الذى يقوم على أساس ترابط واضح بين المادية والروحية وبين العقل والقلب والتى تعتمد قاعدة التوحيد الإسلامية أساساً لمنطلقها .

الفكر : مركب

والادب : عنصر

(أولاً) نظرية فصل الادب عن الفكر : أى عن الدين والقومية من أخطر النظريات التى حاولت حركة التغريب أن تفرضها على الادب العربى للقضاء على جوهره ، وعزله عن طبيعته ومقوماته وهى نظرية استقلالية الادب وانفصاله عن العناصر الأخرى المكونة له والمرتبطة به ، وفق مفهوم أساسى فى الفكر الإسلامى والثقافة العربية قوامه أن الفكر والادب أحد العناصر التى يتكون منها هذا المركب : ومنها الاجتماع والسياسة والبرية والفن والقانون والإقتصاد . ولقد قام الفكر الإسلامى والثقافة العربية وليدته على هذه القاعدة المتينة التى ليس من السهل التحرر منها ، من حيث قيام الادب بانفصال عن مختلف المقومات الأخرى التى تربطها بها جذور عميقة ، وأصول ثابتة : وإذا كان الادب العربى قد استطاع ذلك أو فعل فلأن عوامل كثيرة قد حققت للفكر العربى إقامة الفصل الدقيق بين هذه العناصر ، وإعطاء كل منها حق الحرية والتحرك ، وذلك على أثر الصراع القوى الذى جرى فى مجال النهضة الأوروبية تحت ضغط عوامل مختلفة منها الصراع بين الكنيسة والنهضة ومنها ذلك الاتصال الجذرى العميق القائم بين الادب الأوروبى المعاصر (بل والفكر الأوروبى العربى) وبين التراث اليونانى الأغريق ، متصلاً به اتصالاً عميقاً . كل هذه العوامل جعلت من مثل هذا الانفصال بين الادب من ناحية وبين الدين والقومية فى الفكر الأوروبى أمراً طبيعياً ، غير أن هذا كله الذى فرضته ظروف سياسية واجتماعية معقدة ، لم يكن ممكناً فى الادب العربى الذى كان ارتباطه بالقيم الأساسية للفكر الإسلامى وبالدين والأخلاق والعروة عميقاً وأصيلاً وجذرياً ، بحيث لم يعد فى الإمكان تقبل مثل هذه النظرية ، إلا فى ظل إصطناع دعوات ومذاهب وافدة مفروضة بقوة النفوذ الأجنبى ومن وراءها التغريب والتزوى الثقافى وقوام هذه الدعوة محاولة سيطرة مفهوم قوامه الفصل بين مقومات الإسلام وبين الادب العربى أو القول بأن الإسلام ليس إلا دين روحى يقوم على العلاقة بين الله والإنسان وهو مفهوم لا هو فى غريب مستمد من مفهوم الفكر العربى للدين ، ومستمد من الدين المسيحى الغربى نفسه ، وليس الإسلام كذلك أبداً ، فليس هو دين لاهوتى قاصر على

العلاقة بين الله والإنسان ، ولكنه دين ونظام اجتماعي وحضارة وفكر ، ومنهج شامل للحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية ، وبهذا فهو يقدم بالشمول والتكامل والترابط بين القيم المختلفة ، ومن شأن أن هذا استحالة الفصل بين الأدب والدين أو بين القومية والدين أو الأخلاق والدين . ولا شك أن هذه الدعوة إنما كانت قد صيغت على نحو خطير وما كرر وبعبء المدى في إخراج الأدب العربي عن ذاتيته ومقوماته وطبيعته ، وإغراقه في مفهوم غريب عنه ينتج لهؤلاء الدعاة حرية النقد وإثارة الشبهات حول القرآن باعتباره نصاً بيانياً ، وكذلك إطلاق حرية الأدب المكشوف وفنون الإباحة والإلحاد ، اعتماداً على أن الأدب ليس له أدنى ارتباطات مع الدين أو الأخلاق أو القومية . ولا شك أن كتاب (في الشعر الجاهلي) قد رسم أصول هذا المنهج الخطير ، الذي أذيع أول ما أذيع في كلية الآداب ، وقد تحول هذا الكتاب إلى اسم آخر (في الأدب الجاهلي) ومع ذلك فإزاله يعد مرجحاً أساسياً لدارسي الأدب ، وما زال مفهوم هذا المنهج هو الأساس الذي بنى عليه نقد الأدب العربي المعاصر والحديث ، وأن أغلب الأدباء والكتاب قد اعتمدوا هذا المذهب في كتابة دراساتهم فأطلقوا لأنفسهم حرية الكشف عن جوانب من التصوير للمأطلة الجنسية وللنظرات السكرية الحرة ، دون تعبد بأي مقوم من مقومات الأدب العربي الأصيل ، المستمدة من القرآن ، والتي تتحرك داخل إطار التوحيد والأخلاق والمسئولية الاجتماعية وحماية المجتمعات من أخطار الإلحاد والإباحة . ومن هنا يبدو خطر ما ذهب إليه طه حسين وتابعه فيه أدباء التفرغ من قوله : أنه في البحث عن الأدب على الباحث أن ينسى قوميته وينسى دينه وأن يدرس الأدب غير حافل بتمجيد العرب أو الفرض منهم ولا مكثرت بضرة الإسلام أو النقي عليه . ولقد ووجه دعاة هذا الرأي بما يندفع منهجهم وأرائهم من وجوه كثيرة فقال الأستاذ محمد أحمد النمرأوى : إن القول بأن الإنسان لا يستطيع أن يكون ذا عاطفة قومية أو دليّة قوية من غير أن يحابي أو يداخي في العلم فهو خطأ ، ذلك أن الإنسان يستطيع أن يراعي الدقة العلمية التامة في البحث ، وهو متذكر دينه كل التذكر ومعتقد صحة كل الاعتقاد غير مجوز على قرآنه خطأ أو على توراته ، بل أن التدين الصحيح يزيد الباحث الخلق أن أمكن حرصاً على الحق واستمساكاً به إذا وصل إليه . ولا خوف عليه مطلقاً أن يخفي بعض الحق أو يدلس في البحث بحماية لدينه ، لأنه ليس الحق يخاف على دينه ولكن الباطل ، أنه يعلم أن دينه حق ، يعلم ذلك علم مستيقن ، ويعلم أن العلم قائم على قاعدة استحالة التناهي بين أجزاء الحق ، يعلم ذلك علم مستيقن أيضاً ، فهو لا يخشى أبداً أن يكشف البحث الصحيح عن حقيقة تنافي دينه ، ولذلك يمضي في أبحاثه آمناً مطمئناً متبهاً أقوم الطرق في للبحث والتفكير ، لا لأن هذا في اعتقاده هو أيضاً الطريق الوحيد الذي لا يؤدي إلى تخالف بين العلم الذي يبحث فيه ، والدين الذي يؤمن به ، فالتدين الصحيح والتفكير العلمي الصحيح يمكن اجتماعهما إذن وكثيراً ما اجتماعاً ، كما أن العاطفة الدليّة القومية والعاطفة العلمية القومية لا يتعارضان بل يتضافران على خدمة العلم ويعيشان على الإخلاص في البحث . ١.٥ وقد عرض العلامة فريد وجدي لهذه الدعوى الخطيرة فقال : إن القرآن ينمى على المستأثرين بالاهواء ويزيد القرآن على هذا التوسية بعدم الخوض فيما لا نعلم ، ويقرر بأن الإنسان مسئول عن اعتزال حواسه وقلبه في معالجة الباطل ، وقد تجاوز القرآن حدوده كل مذهب للسقي فعد الإنسان مسئولاً عن الخواطر ، فإذا كان لديكارت منهج في البحث فإن للقرآن منهجاً نسميه بالمنهج القرآني ، وقد قابلناه بمنهج ديكارت

فبرز وزاد عليه ، فيكون لا محل لطلب الدكتور أن ينسى المسلم دينه أثناء البحث عن الحقيقة ، فإن ديننا يحوله كل هذه الحرية في البحث ويهدية لهذا المنهج في التثبت جدير بأن يجعله دستوراً في كل ما يتصدى له من أنواع العلوم ، إنما يختص من تأثير الدين على مثل هذا البحث وهو الأدب ، إذا كان من الأديان التي تعاكس حرية البحث في أصول الجماعات وفي درجاتها من الارتقاء ، وفي مكانتها بين الأمم ، وفي تأثيرها العالمي وفي مصادر لغاتها وفي قيمة أديانها ولكن إذا كان الدين الإسلامي ينص على أن الأمم كلها سواء وأنه لا فضل لمربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى أو بعمل صالح ، وعلى أن الباحث يجب أن ينظر في مصادر المعرفة ليتصيد الحق في جميع مظانه وعلى وجوب الحكم بالعدل ولو على النفس والأقربين ، وعلى أن كل الأمم سواء في تحمل تيمة أعمالها فلا محاباة ولا استثناء ، وعلى أن الإنسان يجب أن يخضع لسلطان الدليل لا للعوروثات أو للاوهام ، قلنا ولكن إذا كان دين كالدين الإسلامي ينص على هذا كله فكيف يجب نسيانه في أثناء البحث ، وهو أكل دستور عرف عن الباحثين في الحقائق إلى اليوم ، وبأى مرجع نجعل الأسلوب الديكارتي نصب أعيننا في أثناء بحث ما نريد بحثه ، ونفخر بالانتباه إليه ، ولا نجعل الأسلوب القرآني نصب أعيننا في البحث ونباهي بالجري عليه . ولقد جرت هذه النظرية بين الباحثين طويلاً ، وحاول المستشرقون ودعاة التغريب الاغراء بها وتزيينها ، وأقام كثير من الأدباء دراستهم على أساسها ، غير أن ذلك كله لم يحل دون سقوطها وانكشاف فسادها ، ورفض الأدب العربي لها ، وعدم تقبلها كأساس ، أو منهج ، لأدب مازالت روابطه بالفكر الإسلامي عميقة الجذور ، قوية الجواذب ، هي في حقيقتها روابط فطرية ، وعلائق عضوية ولم يلبث الأدب العربي بعد قليل أن سار في طريقه وإن أقر منهجه الاصيل المستمد من ذاتيته ، الصادر عن مزاجه النفس والعقل ، فكانت أغلب الدراسات البناء الإيجابية التي هي بمثابة إضافات حقيقة ، كانت أغلب هذه الدراسات قائمة على الروابط بين اللغة والفكر وبين الأدب والفكر ، مستفيدة من مناهج الإسلام ، صادرة عنه ، فضلاً عما هوجمت به هذه النظرية الفاسدة ، وما قدمه الباحثون في دحضها وكشفوا عن دوافعها ، وما وراءها من غايات استعمارية وشعوية وتفريبية مضلّة .

ثانياً : العلوم الاجتماعية والنظرية العلمانية :

يقوم منهج النقد الأدبي الغربي الذي فرضه بعض الأدباء [بعد الحرب العالمية الأولى على الأدب العربي] على أساس مادي خالص فهو مبني على أساس النظريات التي استمدت مناهجها من نظرية دارون عن التطور وأصل الإنسان ، هذه النظرية التي قامت في دائرة العلم الطبيعي ثم نقلها الفيلسوف هيربرت سبنسر إلى مجال المجتمع فطبقها على مبادئ الأخلاق ثم جاء (فرديناند بروتير) الناقد الفرنسي فطبقها على الأجناس الأدبية ، هذا فضلاً عن أن المفاهيم التي اعتمد عليها دعاة المذهب التفريبي في النقد الأدبي إنما استمدوها من الناقدين الفرنسيين : تين وسانت ييف ، وهما يريان أن الإنسان ما هو إلا أثر من آثار البيئة بمعناها الاجتماعي الواسع ، وأنه لا يكاد يفرق عن النبات والحيوان في إنتقاء الحول وانعدام الإرادة وما يتصل بهذا من أن الفضيلة والرزيلة ليستا إلى حد كبير الانتاج لعملية تلقائية مثل الأشخاص والاقليات ، فضلاً عما تربط هذه النظرة جميعها به من أثر نظرية اللشوء والارتقاء ، من حيث إنزال

الإنسان من مكان البطولة إلى مكان الحيوان الذي يعيش تحت رحمة القوى المحيطة به ، وقد نما هذا النظريات الباحث الفرنسي دوركايم في مفاهيمه التي تألقها بمض أدبائنا هؤلاء في جامعة السربون وجمالوا من هذا الخليط كله أساساً لنظريتهم في النقد الأدبي التي جرى تطبيقها على المتنبي وابن خلدون والمعلري ، ثم جرى تطبيقها على الشعر الجاهلي وطى أدب القرن الثاني للهجرة . وكانت لهذا ذلك الأثر العميق من التضارب الذي أصاب القيم الأساسية للأدب العربي والفكر الإسلامي والثقافة العربية ، والتي ذهب الباحثون في تمقب آثارها فلم يصلوا إلى هذا المعنى إلا منذ وقت قريب ، حين تبين محاولة إخضاع الأدب للمنهجين الاجتماعيين الذي رسمه دوركايم والذي يعترف بأن الإنسان حيوان اجتماعي وأن مختلف قيم المجتمع ليست أصيلة فيه ، والمنهج النفسي الذي انتقله الأدباء من نظرية فرويد الذي يرى أن الإنسان عبد لشهواته وأن الجنس هو المحرك الأول لكل تصرفاته . وقد غلب المذهب الاجتماعي على دراسات الأدب والتاريخ . وغلب المذهب النفسي على دراسات التراجم والشعر . ومن هنا ظهرت تلك الآراء الغريبة التي تمسك بها بعض الأدباء والتي لا تتفق من قريب أو بعيد مع مفاهيم الفكر الإسلامي والثقافة العربية ومن ذلك ما قاله الدكتور طه حسين : من أن [الذين نبت من الأرض ولم ينزل من السماء] وقوله أن العالم الحقيقي هو الذي ينظر إلى الدين كما ينظر إلى اللغة ، وكما ينظر إلى اللباس من حيث أن هذه الأشياء كلها ظواهر اجتماعية يحدتها وجود الجماعة ، ومن هنا نصل إلى أن الدين في نظر العلم لم ينزل من السماء ولم يهبط به الوحى وإنما خرج من الأرض كما خرجت الجماعة نفسها . ا . هـ . ولا شك أن هذه الآراء وأفنده ، وأن الدكتور طه لم يبتكرها ولم يصل إليها بعد بحث ولكنه نقلها نقلاً من دوركايم وغيره من الكتاب الغربيين الذين أرادوا أن يتحركوا بمفاهيمهم هذه من خلال الفكر الغربي الذي يقف من المسيحية موقفاً معينا وحيث طه قضية وإزمة . أما الأدب العربي والفكر الإسلامي فليس مثل هذه القضية وهذه الإزمة ، ولذلك فإنه من الظلم البين والخطأ الفاحش ، أن ننقل مكان الحركة إلى الأدب العربي بغير حاجة إليها ، إلا حاجة واحدة في نفس يعقوب هي محاولة تفريب الأدب العربي وعزل الأدب العربي عن ذاتيته ومقوماته وأرضيته . وفي نفس مجال الادعاء بأن هناك صراع بين الدين والعلم فإن الأمر يبدو مضللاً ، فليس بين العلم والدين خصوصية حقيقية فضلاً عن أنه ليس بين الإسلام والعلم خصوصية ما . والنظريات العلمية الحديثة لم تثبت تناقضاً بين العلم والدين . * في هذا يقول الأستاذ مصطفى عبد الرزاق : أن الأدب لم يحض على معارضة الدين بل العكس ، فضلاً عن أن الإسلام يدعو إلى حرية البحث وصرامة التفكير والتسامح الذهني ، والعلم والدين اليوم متكاملان ، وقد أصبح العلم اليوم مسلم بوجود ما ليس قائماً أمام الحس ، إذ ذهب عصر باليدييات وتغير وقع القواعد العلمية وأصبح عصرنا هذا عصر يقين واعتقاد بالقوى الخفية ، ويمكن القول بأن العلم في الأيام المقبلة سيخطو نحو الدين خطوات جريئة . وقد عرض لهذا الرأي الدكتور حلمي على مرزوق (تطور النقد) فقال : المنهج العلمي في البحث الذي ينتقد به طه حسين لا يصلح استخدامه إلا في مجال الوقائع العلمية التي يدرسها العلماء كأصول الدراسة الكيميائية والطبيعية وما إليها ، ولا يدخل في مجال الوقائع تعارف الشعوب ولا يستطيع العلم أن يستقل بالبحث في هذا الموضوع لأنه في مجال الرأي . ويقول طه حسين في المنهج العلمي على المنهج الاجتماعي الذي ينظر إلى الإنسان على أنه حيوان اجتماعي ، ومن هنا يقول على دراسة البيئة والمجتمع ولا يدرس البواعث النفسية للأدب التي تحفزها إلى نوع من السلوك دون نوع آخر .

وقد فرق الأستاذ محمد الغمراوي بين مناهج الأدب ومناهج العلم في مناقشته لهذه النظرية فقال : أما العلم فإنه ميدانه العقل ومتاعه ، وهو لا وطن ولا قومية له ، كما أن العقل لا قومية له ولا وطن ، فقوانين التفكير واحدة وسبل العقل واحدة في العالمين ، ثم أنت لا تشمر أثناء تلقى العلم من أجنبي أنك تتلقى شيئا بحس أو يقوم دون قوم ، ولكن تتلقى شيئا مشتركا بين الناس أجمعين اشتراك العقل بينهم . وليس الأدب كذلك ، فبينما أنت في العلم لا تجد علما انجليزيا ولا علما ألمانيا ولا علما فرنسا ولكن علما واحداً ، إذ تجد الأدب متعددًا بتمدد الأمم ، لكل أمة أدبها كاللأمة لغتها وتجد أدب كل أمة مطبوعا بطابعها طبعاً لا خفاء فيه أو هكذا هو إذا استقلت الأمة بأدبها ونسجت لنفسها برداً من روحها وتاريخها وتقاليدها وعاداتها ، ودينها ، بدلاً من أن تلتف بشق من برد غيرها لا تجد فيه دفئا ولا قسوة ولا جمالا .

وقد واجه المذهب في الأدب نقداً ومعارضة ، تستمد قوتها من معارضته للذوق العربي ومضاداته لذاتية الأدب العربي الذي يعتبر الإنسان سيد الكائنات ويملى من قدر عقله ووجدانه ، ويحاكمه إلى مقاييس تختلف اختلافاً كبيراً عن المقاييس المادية التي تراه حيواناً أو خاضعاً للجنى . وقد سقطت نظرية خضوع الأدب للمذهب الاجتماعي والمذهب النفسي على السواء ، وبين نفاذ الرأي الذي أعلنه الدكتور طه حسين في العشرينات من هذا القرن ، حين قال أنه يريد أن يدرس الأدب كما يدرس صاحب العلم الطبيعي علم الحيوان والنبات .

ثالثاً : أخلاقية الأدب :

من أبرز ما دعا إليه المذهب الأدبي العربي الذي حمل لوائه المستشرقون ودعاة التنريب والشموعية هو تحرير الأدب من طابع الأخلاق . ودفعه إلى تصوير الترائز والأهواء في غير ما قيد وذلك باسم حرية الأدب التي أطلق عليها « الفن للفن » . ولقد بدأ هذا الاتجاه بظواهر ثلاث : (١) الإفاضة في الحديث عن حياة بشار وأبي نواس وغيرهم من شعراء الإباحة في العصر العباسي ونشر الجوانب الشاذة من أحداثهم وأسماءهم على النحو الذي كتبه الدكتور طه حسين في (حديث الأربعاء) . (٢) ترجمة القصة الفرنسية الإباحية ، والكشف عن جوانب الصراع الحسى في العلاقات الشاذة بين الرجل والمرأة وترجمة أشعار بودلير وغيره من شعراء الأدب المكشوف . (٣) الإذاعة بمذهب حرية الأدب والدعوة إليه والدفاع عنه وفق منهج علمي زائف ، بدعوى أنه منطلق إنساني أصيل . وقد استهدفت هذه الدعوة التي السع نطاقها وقامت من أجلها المناظرات والمحاضرات فضلاً عن ذلك الركام الضخم من النصوص الفرنسية المكشوفة التي جرى ترجمتها وتقديمها بأسماء زهيدة وإلقائها بين أيدي الشباب والفتيات - وقد حفلت كتابات هذه الفترة بالاستغفاف بالقيم الأخلاقية والنمزالكل ما يتصل بالعقائد الدينية ، والسخرية بالفضائل والبطولات والدعوة إلى الإطلاق بدون حرج والجرأة على المقدسات ، بل أن ذلك قد جرى تطبيقه في بيانات مختلفة منها بيئة العلم الأساسية . ولقد لقيت نظرية حرية الأدب ومعارضة الأخلاق نقداً واعتراضاً مصدره تمارضها مع طابع الأدب العربي أصلاً ، وكشف الباحثون المنصفون عن أن حرية أبي نواس وبشار وغيره لم يكن مصدرها الأدب العربي أو مفاهيم الإسلام الاجتماعية وإنما مصدرها تطلعاتهم الحسية وأهوائهم الشموعية التي أرادوا إذاعتها والجهربها لهدم مقومات الأدب العربي بعد الإسلام ذلك أنه ليس في مفهوم

الأدب العربي أصلاً ما قال طه حسين حين قال : « خسرت الأخلاق وربح الأدب » . وقد واجه الدكتور محمد حلمي رزق هذه النظرية حين قال : إن حرية الأدب لا جدال في إطلاقها ، ولكن الخطأ في قصرها على عاطفة دون عاطفة أو وجدان دون وجدان ، فضلاً عن عاطفة الهوى ، ووجدان الشك والمجبون ، وخطأ الخطأ أن يوحى إلينا طه حسين أن الأخلاق من مواضع الحياة الجامدة كأنها وليدة الإرادة الممياء التي نادى بها هو بنهور فهي فرص مكررة أو إلزام أهمي يقتضي الحرب والانكار . والقاعدة الأخلاقية ليست من قبيل المواضع الممياء ، ولا الضوابط الجامدة ، وإنما شأوها هأو الفن ، وليدة التجربة العميقة التي يتبع بها صاحبها على الصلات الحقيقية من الأشياء . وشواهد الصلة بين الفن والأخلاق شائعة معلومة في تواريع الآداب والفنون وزاها ماثلة فيما يجري بيننا من عمر التنقي وأمثال شكسبير على أن طه حسين حينما يصرف الأدباء عن الأخلاق إنما يقع في اليبب الذي يأخذهم به ، فهو يشتط في نفي الحجر على الشاعر ويقع هو فيه ، وأى حجر أشد من الوقوف بالأخلاق . والفضائل موقفاً بعيداً عن الفن فلا ينبغي للأديب أن يقربها وإلا كان أدبه (قديماً من قواري) تصطلح عليه علل الكذب وادواء التصنع وتلقني عنه سمات المصرية أو الأدب الحديث أو الوجدان الديني يمد شأنه في الأدب شأن غيره من الاحاسيس ومشاعر النفس ، لا ينبغي ناقد ولا يكون له في قضية الحرية نصيب ، على أنه سيظل ماثلاً في الأذهان أن الحرية قد تفضي لا عمالة إلى ما دعا إليه طه حسين من الخروج على الاعراف والمواضع وتنتهي إلى التعبير الحر عن الاهواء والنزوات . وخلاصة القول : أن دعوى الاختلاف بين الفن والدين أو الأخلاق نشأت من اتباع نظرية الفن للفن ومرد الاختلاف إلى اعتبار الفن نوعاً من التعبير لا يزيد ولا أقل ، فلا عبرة بالموضوع في ذاته ، وإنما العبرة بمقتضيات التعبير ، فالفنان لا حجر عليه في تصوير ما يشاء من المشاعر والاحاسيس ، إتفتت ومواضع الجماعة وأعراف الناس ، أم خرجت عليها ، فالفن لا يخضع لمير قانون التعبير . ومن هنا أيضاً نشأ التضارب وسار عليه طه حسين فيما أسلفنا من القول : « خسرت الأخلاق وربح الأدب » وهو موقف يوحى به ظاهر المذهب وعنه شاع هذا الخطأ حتى أصبح تبريراً لكل تبذل مقصود ، وحجة لسوقها انصاف الفنانين بين يدي الانحلال يريدون أن يصفوا عليه ثوباً من المفروعية الزائفة ينفقونه بها في سوق النباء العتي ، نفاية للمذهب الحقه تخليص الأدب من القيم الدخيلة عليه ، ولم يكن قصاره أن يقف من الأخلاق والأديان موقف التناقض والتدابير الذي وقفه طه حسين . . والحق أن محاكمة مثل هذه النظرية إلى المناهيم الملوية إنما هو من قبيل تحصيل الحاصل ، ذلك لأن الدعاة إلى هذه النظرية ، وهم قد طبقوها فعلاً في كتاباتهم إنما كانوا يستهدفون غايات بعيدة ، أعمق أثراً ، ولذلك فلم يكن انتسابهم إلى قواعد العلم والفن في هذا إلا محاولة للخداع وتضليل البسطاء ، ولكن الأمر كان محاولة لتحقيق جوهر الاجتماعي الخاص الذي كانوا يعيشونه فملاً متحررين من قيود الخلق والدين ، ذاهبين إلى أبعد حدود الانطلاق ، ولم يكن من المقول أن يمارسوا هذه الحرية ثم ينفقوا من الأدب موقفاً يخالف ما يمتقدون ويمارسون . ذلك أنهم كانوا قد قرأوا عن بلزاك وجان جاك روسو واسكندر ديماس ، وما كانت تمويه حياتهم الخاصة من فساد ونزق ، وكانوا يتطلعون إلى أن يكونوا كذلك هم ، وشاعت بين الأدباء في هذه الفترة دعوة تقول : بوهيمة الأدباء وحق الأدباء في مقارنة كل فنون الحياة ليتمكنوا بالتجربة من الحكم على ما يجدونه في السكتب والقصص ومن هنا كانت تلك

الدهوة إلى (لا أخلاقية الأدب) مظهرأ حقيقيا واضحا وصريحا في أدب الادباء وحياتهم في هذه الفترة . وقد سجل الأستاذ محمد أحمد الصراوى موقفه في هذه الفترة من هذه الظاهرة (الرسالة - ١٩٣٧) فقال : إن الذين يسمون أنفسهم أنصار التجديد يؤمنون بالغرب كله ويريدون أن يحلوا الناس على دينهم هذا ولو خالف الإسلام في أكثره ، هؤلاء يريدون من متابعة الغرب في الملبوس والاختلاط لينعموا بالحلب كيفما شاءوا ، ثم أن أنصار الجديد يضيقون ذرعا بالقيود الأخلاقية التي قيد الدين بها الناس فيما يملكون أو يقولون ، ويريدون أن يتحلوا منها فيزعموا للناس أن هذه الأخلاق وقيودها أن هي إلا عرف وتقاليد ، وأن التقيد بالسرف والتقاليد في الفن والأدب يعوق الفن ويحول دون ترقى الأدب ، فيجب إذن إطلاق الفن وتحرير الأدب من تلك القيود . وهم يدعون إلى الفن المادى والأدب المكتشف ويدعون للفنان والأديب حرية في القول والعقل لم يأذن الله بها لإنسان . ويعض أنصار الجديد في سبيل توهين السد الإسلامى الذى يحدونه قائما في وجوههم أينما تلتفتوا فيزعمون للناس من طرف خفى أن القرآن من صنع عبقرى لامن صنع الله ، وأنه آية فنية ، لكنه آية فنية إنسانية لا معجزة إلهية ، وإذن فيلبنى أن يخضع له كل عمل إنسانى من النقد والفحص والبحث العلمى فيما يزعمون ويهب لدرء هذا الافك العظيم كل كريم نجد من رجال الأدب ، ويقاثلونهم على إعجاز القرآن وحرمة وتقديسه ويدعونهم إلى خطة إنصاف ليس من أنصاف بئده ، إما أن يتركوا القرآن وشأنه لا يترضون له بشئ إن كانوا لا يؤمنون به ، وأما أن يذكره ويدرسوه إذا قدروا على دراسته ، ولكن بنفس روح الاحترام والاحتياط والجلال الذى يدرس به العلماء الشمس والقمر والنجم والبحر وما إليها من الظواهر الكونية الثابتة . ثم يعرض الصراوى لملاقاة للفن بالحير والشر ، ويقول « كيف يجوز في غريزة أو عقل أو علم أن يجمع الإنسان بين الإسلام والحياة الفنية أو الأدبية أو العلمية إن لم يكن بين الفن والأدب والعلم وبين الإسلام تمام التطابق والاتفاق ، والتطابق التام بين العلم والإسلام ثابت لا شك فيه . فليس من الثابت من العلم شئ ينقض شيئا من الإسلام وليس في الإسلام أصل ينقض حقيقة ثانية في العلم . إن الفطرة كلها منشأ واحد ، هو الله سبحانه وتعالى ، والعلم والدين كلاهما قد أحصا على استحالة التناقض في الفطرة ، فإذا كانت هذه الفنون من روح الفطرة كما يزعم أهلها وجب إلا تخالف أو تناقض دين الفطرة . دين الإسلام في شئ . فإذا خالفته في أصوله ودعت صراحة وضمنا إلى رذيلة من أمهات الرذائل التي جاء الدين لإيجابها على الإنسان حق يبلغ ما قدر له من الرقى في النفس والروح ، إذا خالفت الفنون الدين في شئ من هذا أو في شئ غير هذا ، فهي بالصورة التي تخالف بها الدين فنون باطلة ، فنون جانبت الحق ودأبرت الخير واخطأت الفطرة التي فطر الله عليها الناس والخلق والتي تريد الفنون أن تكون منها في الصميم . فإذا كان من شأن بعض ما يعمل أو يكتب باسم الفن أو الأدب أن يتجاوز في تأثيره ما سبق ، فيحول بين الإنسان وبين ربه ، ويدخل عليه الشك في دينه بأى صورة من الصور ، ولاى حد من الحدود كان ذلك البعض المعمول أو المكتوب باسم الفن أو باسم الأدب زورا أو إفسا في الفن والأدب والفطرة والدين على السواء . فنحن حين ندعو إلى وجوب نزول الفن والأدب على حكم الدين وروحه وتحريرهما التطابق العام بينهما لئلا تتلف ولا تتجنى ولا تتحكم في الأدب والفن بما لا ينبغي لنتحكم به ليهما . إننا نوجد مميأرا للحق والصواب والخير في الفن

والآداب ، ونيسر للفن والآداب طريق التثبث من انطباقهما على الفطرة التي فطر الله عليها الناس ، وبحقق لهما بذلك اتحادهما مع الفطرة في الصميم ، ونحن حين ندعو إليه ونقول بوجوبه نحقق بين الفن والآداب وبين الدين تلك الوحدة المتحققة بين الدين والعلم . فالمسألة في الآداب ليست مسألة لفظ ومعنى فقط ، ولكنها في صميمها مسألة روح ، فريق يريد أن يجعل روح الآداب روحاً شهبانياً بحثاً يشتمع صاحبه بمسا حرم الله وما أحل ، لا يفرق بين معروف ومنكر ، ثم يصف ما لقي في ذلك من لذة وألم أو غيرها من ألوان الشعور ، ويخرج ذلك للناس على أنه هو الآداب . وفريق يريد أن يحيا الحياة الفاضلة في حدودها الواسعة التي حددها الله وبمظاهرها المختلفة في الفطرة كما طهرها الله ، لا كما دنسها ويريد أن يدنسها الإنسان والمقياس الذي انتهينا إليه في الفن والآداب ليس من البعيد عن الفن والآداب بل هو من روح الفن والآداب في الصميم ، أليس روح الفن والآداب « الجمال » أليس الجمال الفنى ، روح الجمال الإنسانى ، أليس روح النفسى أخبائه وإخلاصه وإسلامه لله ، من هذا الأخبات والإخلاص والالتقاء لله تأتى الفضيلة ، والسلامة والسعادة في الحياة ومن محبة الله سبحانه يشبع في النفس الهدى ويشع منها النور . كيف يمكن أن يكون للآداب المكشوف نصيب من روح الجمال الإنسانى يستوى النفس التي فيها بقية من الفضيلة والخير . هذا الآداب المكشوف يصدى أول ما يصدى مقر الفضيلة في النفس ويؤذى أول ما يؤذى حاسة الجمال النفسى في الإنسان ، وهو في صميمه أدب غير جميل ، بلذو ولم يتمتع به من مسخت نفسه فصار تواف الطيب واستمرى الخبيث . هذا هو منطلق النظرة الصحيحة لمفهوم أخلاقية الآداب التي تثبت أنها أساس جذرى في الآداب العربى لا سبيل للخلاص منه . وأنه مهما انحرفت مفاهيمه في ظل هذا الغزو فإن طابع الآداب العربى الأصيل لابد أن يظل أخيراً ويسود . ١ . هـ

وابعا : أسلوب التشك :

برز هذا الأسلوب في هذه المرحلة من حياة الآداب العربى واستشرى وهو ليس في الحقيقة من طبيعة الأساليب العربية التي تؤمن أساساً بالوضوح والتي تشك حقاً ولكنها تضع إلى جانب الشك : « اليقين » فلا تدع الشك عائماً ولا تترك للتساؤلات بدون إجابة مقننة ، فاليقين أصل أساسى وعميق في الآداب العربى وهذا أسلوب ما كرم من أساليب الغزو الثقافى أريد به إدارة الأبحاث الأدبية والعلمية والتاريخية كلها في دائرة اللا إدارية والتشكيك والتهكم والسخرية بحيث يرى القارىء أنه إزاء جو مفرق في الاستهانة والاحتقار لكل ما يتناوله . يقول الدكتور طه حسين في بحث له المبارة الآتية : « إخضعت للشك (دون أن أمس الدين) بعض المعتقدات التي ورد ذكرها في القرآن وأحاديث الرسول » . أى أسلوب في السكر والتضليل أبعد من هذا حين يصرف بأنه أخضع بعض المعتقدات التي ورد ذكرها في القرآن للشك وكيف أنه حين فعل ذلك لم يمس الدين الذى هو مصدر الاعتقاد والذى هو منطلق كل ما ورد في القرآن ، وقد سجل الكثير من الباحثين هذه الخاصة التي عمد إلى إذاعتها (طه حسين) في الآداب العربى كما يقول الدكتور عمر فروخ : أن من أبرز معالم أدبه تردده بين المفهوم وغير المفهوم ، والتحول والثابت ، والممكن وغير الممكن ، ولم تره في كتاب إلا داعية للشك ولا في مقالة إلا أخذاً بالظن ، لم يثبت في حياته شيئاً ، بل كان بنى ما يثبت نفسه بنفسه وهو يكتب (لعل ، ربما) ويقول رأيه على التأويل

والسوران والتنير . ويقول فتحي غاثم : إن لغة الدكتور طه لا تقطع في شيء أبداً ، بل هي مرنة تصلح للنف والمداورة ، ولا تصف شيئاً بأنه أبيض أو أسود بل تصفه بأنه أقرب ما يكون إلى السواد أو أقرب ما يكون إلى البياض . وقد أشار العقاد إلى هذا المعنى فقال : هناك النقيضة الظاهرة في أسلوبه بين الحزم والتشكيك ، أن أخصب الفاظ الشك في كلامه من أمثال : ازعم ، قد أزعم ، ولعله لا يكون ، ربما ضحكت ربما بكيت وتحسبه من الشك لا يستقر على شيء . وقد حاول الدكتور طه أن يعتمد على ما أسماه مذهب ديكارت في إذاعة هذا الأسلوب ، ولكن يبدو أنه لم يكن يصدر عن أساس على أصيل ، وإنما هي محاولة مظهرية خادعة لخلق أرضية لإثارة الشبهات حول كل القيم والمقائد والمفاهيم التي يقوم عليها الأدب العربي بل الفكر الإسلامي نفسه . ولقد ركز الدكتور طه في اعتنا ما أسماه مذهب ديكارت على اعتقاد أن أحداً لن يناقشه في هذه الآراء . ولكن الدكتور محمد أحمد القمراوى خريج جامعة لندن في الكيمياء قد تصدى له بوصفه من أعلم الناس بمذاهب ديكارت وكل ما يتصل بالعلوم وقد كشف عن أن طه حسين كان بعيداً عن الحق في اعتنا على ما أسماه مذهب ديكارت . وقال : أنه (أى طه حسين) زعم أن (مذهب ديكارت) من الشهرة بحيث أن لا يجهل أحد من الناس ما أسماه القاعدة الأساسية لمنهج ديكارت ليتذرع به إلى الانسلاخ من كل قديم . هذه اللغة التي هو أستاذ لأدائها ، ولينخذ ذريعة يرمى من وراءها هذه اللغة وما اتصل بها حق إذا قيل له : لم فعلت ما فعلت ! وهل يفعل هذا عاقل ، قال فعله قبل ديكارت . لقد كان شك ديكارت شك الفقي القرير لا العالم الخبير . ولقد خلط الدكتور طه بين الشك وبين المخرج من الشك ، فجعل الشك القاعدة الأساسية للمنهج الذي ابتنى ديكارت أن يخلص به من الشك في بعض ميادين البحث إلى نتائج عظيمة . وأشار الدكتور القمراوى إلى خطأ طه حسين قال : أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يملئه من قبل وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قبل فيه خلواً تاماً . وذلك ليس من قواعد المنهج وإن حقيقة ما قال ديكارت هو : (١) أن لا تقبل قط شيئاً على أنه حق من غير أن يكون على بينة من أنه كذلك ، أى أن يتجنب المعجزة والهووى وإلا نضمن قضايانا في الحكم أكثر مما يمثل للعقل تمثلاً هو من التميز والوضوح بحيث لا يبقى لدينا للشك في مجال . (٢) أن نهزم كل مشكلة نمتحنها إلى أكثر ما يمكن أو إلى ما يتطلبه حل المشكلة من الأجزاء . (٣) أن نسير في تفكيرنا على ترتيب ونظام فنبتدىء بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة لترتقى بالتدريج إلى علم أعدها . هذا ما ذكره ديكارت وهو منقول من أصدق مؤرخيه وتلاميذه ، وليس فيه شيء مما ذكره الدكتور طه ، ما اشترطه من نسيان الدين والقومية وغيرها ، وهذا المنهج الديكارتي في الحق منهج من مناهج المعرفة الإسلامية . يقول الدكتور القمراوى : الواقع أن كلا من ديكارت وبسكال مسبوق إلى ما عرف باسمه من قواعد النظر ، سبقهما الغزالي على الأقل وسبقهما قبل ذلك بقرون كما تشهد بذلك كتيبه مثل (عمك النظر ، معيار العلم) . والقرب معذور حين يلبس بمض تلك القواعد إلى ديكارت وبعضها إلى بسكال فهما أول من أظهرها عليها ، ولكن ما عذر الدكتور طه حسين حين يلبس إلى ديكارت منهجاً سبق إليه الغزالي ، إلا أن الدكتور يجعل مذهب الغزالي في النظر ، أم لأن القرب نسب وهو القرب تابع ، ثم يقول الدكتور القمراوى : أنه ليس بين هذا الذي قاله ديكارت وبين ما زعمه الدكتور طه من وجوب تجرده الباحث من كل شيء كان يملئه عن موضوع بحثه من قبل ، فإن كل الذي في القاعدة الأولى من معنى هو أنه

يجب علينا ألا نقول عن شيء أنه حق ، إلا إذا قام البرهان على أنه كذلك ، وشتان بين هذا المعنى الذى زعم الدكتور من وجوب التجرد من كل ما قيل فى موضوع البحث من قبل ، إذ من الجائز أن يكون ما قيل قد قام البرهان على صحته ، ثم يدهى أن تلك القاعدة ليس من معناها أن يتولى كل إنسان إثبات كل شيء لنفسه بنفسه كما تقتضيه القاعدة الأساسية التى زعم الدكتور ، لأن ذلك سيخفف لا ينتج عنه إلا التأخر والخطأ والفوضى ، ولا شك أن هذا كله يشهد على صاحب الأدب الجاهل بالا يمكن أن يسمى إلا جهلاً بديكارت واقتراء عليه .

خامساً : الأدب ومكانه من دائرة الفكر :

كان من نتائج الدعوة إلى فصل الأدب عن الفكر (الدين والقومية وغيرهما) أن استطلال الأدب واندفع يشق طريقه إلى مختلف قطاعات الفكر ليقول فيها دون دليل واضح أو دراسة عميقة ، فقد اتجه الأدباء إلى مجال الفقه والتاريخ والفلسفة والمقائد والأخلاق ليصدروا فيها أحكاماً جريئة مستمدة من نظرتهم الأدبية المتأثرة بمذاهب الغرب فى التحلل من مختلف القيود ، وكانت هذه محاولة لإنسداد كل المناهج . وقد واجه هذا الاتجاه معارضة ورداً فى سبيل تحديد دائرة الأدب ، ودفع خطر التداخل بين دوائر النشاط العقلى المختلفة وكثف عدوان بعضها عن بعض ، العلامة فريد وجدى الذى تصدى لهذا الأمر وكشف عنه فى بحث عميق : « لسا نسمى ما جرم تدخل الأدباء فيما ليس من اختصاصهم فى العشر السنين الأخيرة فى المباحث الدينية ، فقد تناولوها على طريقة الماديين وأناروا فيها شكوكاً لا محل لها منها لو كانوا عنوا بدراستها دراسة علمية فكان من أثر ذلك أن هاج الناس عليهم هياجاً مشرعاً ، نقد رأيانهم يشيرون شكوكاً لا تتجه إلى الدين الذى بين أيديهم ، ويجرون فى مباحثهم التاريخية والاجتماعية على غير الأسلوب العلمى من التحقق والتمحيص ، ولو أنهم كانوا هذه المباحث للاختصاصيين فيها لكان خيراً لهم ، ولكن الوهم السائد اليوم من أن الأدباء له أن يتناولوا بالبحث كل شيء ، هو الذى يورطهم فى بحوث لو وجدت نقاداً أقوياء لآلحوا بأدبهم ضرراً بليغاً . وقال العلامة فريد وجدى : أن للأدب امتيازاً خطيراً ، منحه آياه العرف البشرى منذ نشأته ولا يزال يعترف له به اليوم ، وهو تركه حراً يمحول حيث شاء ويجرى وراء الخيال فى أية باحة أراد ، لينا ترى الناس واقفين بالرصاد للفلسفة والعلماء يحاسبونهم على القليل والقطاير ، فيما يقولون ويكتبون ، تراهم ازاء الأدباء على أنهم ما يكونون من التسامح فهم يسيغون منهم كل المنتقضات جدم وهزلهم ، تصونهم وتهتكهم ، اعتدالهم وغلوهم ، حتى إلحادهم وكفرهم ، ثم قال : إن التواضع على بذل هذه الحرية للأدباء حشر إلى زميرهم كل ثائرة منمور ، وكل متكلف مفرور ، وكل أباحى ممرور ، ومتهور وعاهر ، بمن جمالوا الأدب مسرحاً لأخس الرعونات النفسية وداعياً إلى أخط الميول الشهوانية . ثم صور فريد وجدى غاية الأدب فقال : إن غاية الأدب تبليغ الناس ما فى الحياة والوجود من حق وباطل ، وجميل وقبيح ، وخير وشر فإن الحياة والوجود كل ذلك بدليل أن كثيراً من القطع الأدبية فى القديم والحديث قد بالغت فى الباطل والقبح والشر إلى حد أن انكسرت معه الحق والجميل والخسیر . ثم أشار إلى دائرة الأدب ، وقال إن الأدب لو تجاوز دائرة اختصاصه كان أداة شر فى أيدي محترفيه . وقال : فى رأي ورأى كل غيور أن الأدب يجب أن يخضع لقانون الأخلاق القائم على حراسة

الاجتماع . وعنده أن ما يخرج عن دائرة اختصاص الاديب تحليل عاطفة الدين : يقول : فما للأدباء وتحليل عاطفة الدين : وكيف يرجى من أديب كل همه مصروف إلى تحليل عاطفة الهوى ودرس كل مبادئ الجوى وتصوير وقع الوعود الكاذبة وفضول العذال واللاحين ، وعدوان المنافسين والماكسين ، أن يتناول بالبحث أعلى عواطف النفس وهى عاطفة الدين ، يمثل أسلوبه الذى مرن عليه واستولى على شعوره وهى تستدعى أسلوباً يحاكي ذلك الأسلوب ، ولا يمت إليه بصلة من درس النفس فى حالة عزوفها عن الشهوات وترفعها عن الفرائز .

سادساً : الاعتماد على المصادر الزائفة :

من أكبر الاخطار التى واجهت الادب العربى من خلال المذاهب والنظريات الوافدة على أيدي دعائها وحمله ألويتها : مسألة المصادر والرأى فى كتب المحاضرات وما سجله الرواة والقصاصون من أخبار وهل تصلح كمصادر علمية يمكن الحكم عن طريقها على الأمم والمجتمعات حكماً صادقاً لا شبهة فيه . ومن اليقين الذى لا شك فيه أن كتب المحاضرات وروايات القصاص ليست مصادر علمية صحيحة ، وإنما هى مراجع زائفة اعتمد عليها خصوم الادب العربى والفكر الإسلامى من أجل ترويج آراء كاذبة مضللة ، ذلك أن هذه المؤلفات لم يكتبها علماء موثوقاً بهم ولم تكتب وفق أصول العلم والبحث ، وإنما كتبت للتسلية والترويح وقصد بها جمع الفكاهات والنكات والأحاجى والقصص الصادق والكاذب لإغراق المجتمعات بالآوهام والباطيل . وقد ارتفع صوت العلماء الحقيقين فى هذا العصر بالتحذير من هذه المصادر الزائفة التى تجمع أخبار الندماء والجلساء والمفنين والصلاليك والمضحكين أمثال ما كتب اسحق بن ابراهيم اللوصلى وابن خردزابه ، والمروزي وابن المرزبان وكذلك ما كتبه أبو بكر الصولى ، الذى كان من ندماء الراضى والمكتفى والمقتدر وعرف بأنه من الظرفاء الجماعين وقد مات مستتراً بالبصرة لأنه روى خبراً عن على عليه السلام فطلبته الخاصة والعامة لقتله ، وله من الكتاب كتاب الأوراق فى أخبار الخلفاء والشعراء . ومن هذه الكتب ثمار القلوب للشعالي مهما علت منزلته فى الادب فليست له منزلة ما فى فن الحديث ونقد رجال الرواية وهو أديب يحب الفكاهة ويروى النكتة ، وليس له اهتمام ما بالتحقيق والتحقيق . ولقد كان هؤلاء الكتاب جميعاً الذين ألغوا فى هذا الباب من الزنادقة وعلى رأسهم « الأصمهانى » صاحب الأغاني الذى قال عنه النوبختى أنه أكذب الناس لأنه يدخل سوق الوراقين فيشتري منها كثيراً من الصحف ثم يحملها إلى بيته ثم تكون رواياته كلها منها . وقد ظلت هذه المؤلفات مجهولة ضائعة حتى جاء المستشرقون والمبشرون فى المصور الأخيرة فأعادوا طبعا وأذاعوها فى العالم العربى كله ، وأخرجوا أغلبها فى طبقات فائقة ، وأوعزوا إلى تابعيهم من دعاة التغريب الإشادة بها والنقل عنها واعتمادها مصدراً من مصادر التأليف . وكان أخطر من تصدى لذلك الدكتور طه حسين الذى ظل أكثر من ثلاثين عاماً ينقل من الأغاني ويشير إليها ويوعز إلى تلاميذه وإلى الأدباء باعتبارها مصدراً من مصادر البحث . وكان لكتاب ألف ليلة نفس الأثر ، وقد أولى الاهتمام به عدد كبير من المستشرقين ووصفوه بأنه أعظم مصدر لتصوير المجتمع الإسلامى ، وكانوا فى ذلك من الظالمين . يقول أحد الباحثين : عجبنا من جعل كتب الادب التى يقصد بها عادة إلى الفكاهة ميراناً يوزن به رجال التاريخ وتؤخذ منه

تراجم العظماء ، ودهشت من جعل ما كان يفعله خلفاء العرب وقضاتهم على فرض ثبوته أية على تجرد العرب من الحضارة ، ولو جعل أية على تجرد أولئك الخلفاء والقضاة أنفسهم من الفضيلة لكان أفوم سبيلا . ولا شك أن مثل هذه المراجع والمصادر لا تكون صالحة لإصدار أحكام عامة وتاريخية وحاسمة على النحو الذى أصدره الدكتور طه — وهو ليس بمؤرخ — اعتماداً على كتاب واحد هو الأغاني وعلى مجموعة من الشعراء الماجنين أمثال (أبو نواس وبشار والضحك وحمام عجرد) لأن يقول : إن القرن الثانى للهجرة كان عصر شك ومجون وليس (الأغاني) فى حقيقته مصدر تاريخى أو مرجع علمى يمكن عن طريقه التماس الأحكام الحاسمة ، وليس مجموعة الشعراء الماجنين بحكم على عصرهم فيه قلة قليلة إلى جوار العلماء والفقهاء والفلاسفة والصوفية والزهاد والفلاسفة . وقد اعتمد طه حسين فى إصدار هذا الحكم على مجموعة من شعر الشعراء الماجنين : يقول : إن هؤلاء الشعراء كانوا يمثلون عصرهم حقاً ، وكانوا أشد تمثيلاً وأصدق لحياته تصويراً من الفقهاء والمحدثين وأصحاب الكلام . وقد عارض هذا رأى كثيرون حتى قال تلميذه الدكتور زكى مبارك : أنه رسم لوحة خلق ممدنها من الكذب والتويه وصنعت مادتها من الضلال والبهتان ، وقال : إن شهوة الاطلاع فى نفسه لاكتشاف الجوانب السيئة فى حياة الشعراء والكتاب خلقت فى كتابه جوا من المجون . وقال إن الدكتور يستقى آرائه فى العصر العباسى من مصدرين : الأول : كتاب الأغاني والثانى شعر الماجنين من الشعراء ، أما شعر الأغاني فصاحبه بمحدثنا فى مقدمته بأنه لقصد من كتابه اللهو والتسلية قبل أن يقصد العلم والتاريخ . أما شعر الماجنين وحياتهم فلا ينهضان دليلاً على فساد عقيدة عصر وأخلاقه . وقال الشيخ محمد عرفة : ليس معنى الحكم على عصر بأنه عصر شك واستهتار أنه قد وجد فيه الشك والاستهتار إذ لا يخلو من ذلك عصر من العصور ، وإنما المعنى أن الروح العامة فيه الشك والاستهتار ، وإن غالب أفراد النساكون والمستترزقون وكذلك الحكم على عصر بأنه يقين واحتشام . ولقد توصلت إلى حكمك العام على العصر الثانى باستقراء حال طائفة من الأدباء والشعراء اللذين فرأيت فيهم الشك والماجن فأخذت العصر بجزيرة هؤلاء وحكمت بأن العصر : عصر شك ومجون ، وإن تصفح طائفة وجدناها على صفة ، لا يمطى منطقياً الحكم على عصرهم جميعاً بأن فيه هذه الصفة ، ولو كان ذلك الاستقراء القليل منتجاً لذلك الحكم العام لخرجنا بحكمين متناقضين على ذلك العصر وعلى غيره من العصور وقال : إننا إذا تتبعنا سيرة الفقهاء والمحدثين والزهاد فى هذا العصر وجدناهم على مرتبة عريضة من اليقين والروع والزهد والاحتشام منهم : الحسن البصرى ، وعمرو بن عبيد ، ومحمد بن إدريس الشافعى ، ومالك بن أنس وأبو حنيفة النعمان ومالك بن دينار وعبد الله بن المبارك وربيعة الرأى وراية المدوية وابن سيرين والشعبي . وما منهم إلا من ملك نفسه وكان أنفع للناس للناس وسيرتهم فى العلم والزهد والتقوى يعرفها من عنى بدرس حياتهم . فطائفة العلماء والعقهاء والمحدثين والزهاد مؤمنون محتشمون ، وطائفة الشعراء والأدباء فيهم شك واستهتار فإذا أردنا أن نحكم على العصر يلزمنا أن نعرف : أطيافة الفقهاء والزهاد والمحدثين هم الذين يمثلون عصرهم ويمطون مسوره صحيحة عنه أم طائفة الشعراء . إن القارىء للأغاني يخيل إليه من كثرة ما يذكر من مجون هؤلاء ، أنهم فى جو يسيل فسقا ومجوناً وإلحاداً ولكن لو تذكر أن صاحبه إنما عنى بتاريخ طائفة واحدة فقط هم الشعراء المغنون ، وليس ذلك تاريخاً لسائر العصر على نفسه من التورط فى ذلك الحكم وأن هناك عوامل خاصة جعات كثيراً من الشعراء

للمشتهرين ما جنيين . ونحن نقرأ فيما نقرأ أن هؤلاء الشعراء كانوا يرون أنفسهم غرباء بتخللهم عن ذلك العصر وأنهم شذاذ فيه وكانوا يصنعون بكل ما لديهم لمحو القالة عنهم . ولا شك أن إصدار مثل هذه الأحكام إنما يدخل في ذلك المنهج الجديد الوائد الذي التمس أصوله من الفلسفة للمادية أساسا والذي اعتمد المنهج الاجتماعي الذي صور الإنسان حيوانا أو المنهج النفسي الذي صورته متهاككا على الذات ، وأنه جرى وراء المذهب اليهودي الذي أدعاه « دوركايم أو فرويد » والذي يهدف إلى تعرية البطولة والسخريه بالأبطال وتلصص المورث لهم وذلك في نطاق تدمير كل مقومات الأدب العربي ، وبتطولات الإسلام والعرب ، حتى لا يجد المثقفون في بطولاتهم ولا تاريخهم ولا أدبهم ما يلتصمون من مثل أعلى وبذلك يرتدون إلى بطولات الغرب فيعجبون بها . ونحن بينما نأخذ هذا المنهج الجديد فنندمر به بطولاتنا من أمثال الغزالي والمثنوي وابن خلدون بكبر الأوربيون أبطالهم وعلامهم . وقد عني بهذا المعنى العلامة رفيق العظم حين قال في الرد على طه حسين : بما يلفت النظر ويستدعي التحجيص والحذر في ذلك الحديث (يقصد حديث الأربعاء) حكسكم أن أبا نواس ومن في طبقتة أو على شاكلته من الشعراء كانوا مثالا صادقا للعصر الذي عاشوا فيه . وأن الرشيد والمأمون ذهبا من الشك والاستمتاع بالذائد في العصر مذهب أبي نواس واضرا به من الشعر المجون وقد سردتم طائفة من الشعر والأخبار المنسوبة إليهم واستلجتم منها ذلك الحكم الذي يحتاج إلى تمحيص كثير . وقال : إن الحقائق التاريخية ولا سيما في تاريخ الإسلام تشبه الدر الملقى بين أشواك يحتاج من يريد استخراجها من تلك الأشواك إلى إناة وروية ونظر في وجه السلامة من أذى الشوك . والحقيقة التي ينبغي أن يقال أن التنازع السياسي بين الشيعة أدخل من روايات بعض الأخبار شواذب في التاريخ الإسلامي ليست منه في شيء وإنما هي من وضع المؤلفين لبيوت الإمارة والملك أو المتشيعين لبعض المذاهب السياسية والدينية . ولا أنفي مخطئا إذا قالت أن ما نقل من هذا القليل عن أبي نواس واضرا به من شعراء ذلك العصر ، ويسميه الدكتور طه عاصر الشك والمجون ويتخذة دليلا على حكمه على أهل ذلك العصر ، إنما هو تلفيق محض يراد به أحد أمرين : أما تشويه سمعة بعض الخلفاء العباسيين كالرشيد والمأمون . وأما سد نهات العامة إلى أمثال تلك القصص المخزية والروايات الملففة ، على أنه لو صح شيء لما كان لنا أن نتخذة دليلا على شيوع الفحش والفجور والشك بين أهل ذلك العصر ، لأنه مجون لا يجوز أن يعمد الماخن مهما كان إلى النيل من سواء باسم المجون . ويصور الأستاذ إبراهيم عبد القادر المازني هذه الكثرة التي حاول الدكتور طه حسين إدخالها إلى الأدب العربي الحديث كأسلوب لمنقد الأدب العربي القديم واتخاذة وسيلة للظمن في الأمة العربية وفي تاريخها وفي الإسلام ومقوماتها جميعا فيقول : لقد لفتني من الدكتور في كتابه (حديث الأربعاء) وهو مما وضع (قصص تمثيلية) وهي ماخصة ، أن له ولما يتعقب الزناة والفاسق والفجزة وقد ينسك القارئ أن أدخل القصص التمثيلية في هذا الحساب ويقول : إنها ليست له ، وإن كان ماله فيها أنه ساق خلاصة وجيزة لها وهو اعتراض مدنوع لأن الاختيار يدل على عقل المرأ وليس هو ، كالا بتسكار سواء بسواء ، وإنما يختار المرء ما يوافقه ويرضاه ويمحله عليه أنجاه فكره حتى لا يسمعه أن يتخطاه ولست بمأزح حين ابنه إلى ذلك . « وما هو حديث الأربعاء : ماذا فيه ؟ كلام كثير عن العصر العباسي وللعصر العباسي وجوه غنى ، وفي وسلك أن

تكتب عنه من عدة جهات ، وأن تتناول فلسفته أو علمه أو شعره وجده أو هزله ، ولكن الدكتور طه يدع كل جانب سوى الهزل والمجون ، وبروح يزعم لك أنه عصر مجنون ودعارة وإباحة متغلغلة إلى كل فرع من فروع الحياة ، فلماذا بل قل لماذا لا يرى في غير الماجنين والخليمين صورة منه . ولست افترى عليه فإنه القائل في الصفحة السابعة والعشرين من كتابه : « إدرس هذا العصر درساً جيداً وأقرأ بنوع خاص شعر الشعراء وما كان يجري في مجامعهم من حديث تدهشك ظاهرة غريبة هي ظاهرة الإباحة والإسراف في حرية الفكر وكثرة الازدراء لسلك قديم سواء أكان هذا القديم ديناً أم خلقاً أم سياسة أم أدباً » . ولم يكتب الدكتور طه أن يعتمد على طائفة معينة من شعراء العباسيين وأن يرسم من سيرتهم صورة العصر بل هو ينسب أن غير هؤلاء من العلماء أو الشعراء يمثل العصر العباسي وأقرأ له قوله في ص ٥٠ من هذا الكتاب « قد بينا في هذا الحديث أن هؤلاء الشعراء كانوا يمثلون عصرهم حقاً ، وكانوا أشد تمثيلاً وأصدق لحياة تصويراً من الفقهاء والمحدثين وأصحاب الكلام ، وأن هؤلاء العلماء على ارتفاع أقدارهم العلمية ومنازلهم الاجتماعية والسياسية وعلى أن كثيراً منهم كان ورعاً مخلصاً طيب السيرة لم يأمنوا أن يكون من بينهم من شك كما شك الشعراء ولها كالمشاعر واستمتع بلذات الحياة « في سر » كما استمتع بها الشعراء في جهرهم » . وهل يقف الدكتور هنا ويقنع بهذا القدر ! كلا يا سيدي ! بل يجرى إلى آخر الشوط ويقول في الصفحة ٣٩ من كتابه : خسرت الأخلاق من هذا التطور وبيع الأدب فلم يعرف العرب عصر أكثر فيه المجون وأتقن الشعراء التصرف في فنونه والوانه كهذا العصر ، ثم كان من فساد الخلق في هذا العصر والعصور التي وليته أن ظهر فن جديد في الغزل لم يكن معروفاً في الجاهلية ولا في صدر الإسلام ولا في أيام بني أمية ، وإنما هو أثر من آثار الحضارة العباسية ، وهو أثر انبثاته هذه الحضارة الفارسية عندما خالطت العرب أو عندما انتقل العرب إليها فاستقل سلطانهم في بغداد وهذا الفن الجديد هو الغزل بالفيلسوف الذي سنحدثك عن خصائصه في غير هذا الفصل » . وإذا سمعت رجلاً يقول أن الأخلاق فسدت وخسرت وأن الأدب وبيع من وراء ذلك أفلا ينهض لك المذنب إذا قلت أنه ينفع عن هذا الفساد ويسوغ هذه الخسارة ؟ نعم بلا ريب ، وأنت تحبس من كلامه الرضى والارتياح . ومن الذي لا يشعر بذلك حين قرأ قوله في عقب ما سقنا لك « إنما الذي يمتينا الآن أن هؤلاء الناس الذين وصفنا لك ماوصلوا إليه من شك في كل شيء وإسراف في المجون واللهو كانوا يجتمعون ويحتمون كثيراً أكثر مما كان يجتمع أسلافهم وكانت اجتماعاتهم ناعمة غضة فيها اللهو وفيها الترف وكانوا لا يجتمعون إلا على لذته ، إلا على كأس تدار أو إنم يقترف وكانت اللذة والإثام حديثهم إذا اجتمعوا ، يتحدثون فيها شعراً ونثراً وكان الدين واللغة والفلسفة حديثهم أيضاً . ولم تكن اجتماعاتهم تخلو دائماً من النساء » . ثم يمضي يورد سير أبي نواس ومن إليه مثل الوليد بن يزيد ومطيع بن أبياس وحماد عجرد ، والحسين بن الضحاك ووالبة ابن الحباب وأبان بن مروان ابن أبي حفصة ، ويقول في بيان الحكم على ذلك أنه لا يريد أن يكتفى بالقول « بأن القرن الثاني للهجرة على كثرة من عاش فيه من الفقهاء والزهاد وأصحاب الشك والمشفوقين بالجد إنما كان عصر شك ومجون وعصر إفتتان والحاد عن الأخلاق المألوفة والعادات الموروثة والدين أيضاً . وليس عندي شك في أن هذا العصر ، لم يكن عصر إيمان ويقين في جملته وإنما كان عصر شك واستخفاف ،

وعصر مجنون راسنتار بالذات ». ويقول المازني : أنه ما من عصر يمكن أن يكون له جانب واحد كما يريد أن يصور لنا العصر العباسي وأنه لم يخل زمن قديم أو حديث من مثل ما يصف الدكتور . وقد أطلنا في نقل النصوص من المراجعين لآراء الدكتور طه لنكشف عن حقيقة واضحة هي أن ما وصف بأنه منبرج أدبه حديث لم يكن في الحقيقة إلى محاولة لإغراق الأدب العربي في بحار من التعريب والشموية وتدمير كامل لتقومات هذه الأمة من خلال السبب في بحار كتاب الإغاني واعتماده أساسا لرسم صورة إجتماعية للأمة العربية ، وهي صورة زائفة مفترضة مضطربة بعيدة عن كل مناهج العلمية والنظرة المنصفة . ويحاول العلامة فريد وجدي تصوير هذا الاتجاه القائم على : (١) اتعالم الأدب نفسه في مختلف دوائر النشاط العقلي المختلفة . (٢) إخراج الأدب نفسه من الخضوع لقانون الأخلاق القائم على حراسة المجتمع فيقول [إن واحداً من الأدباء انتدب لالقاء محاضرات عن الأدب في العصر الأموي فكان بما قاله : إن الخليفة الوليد بن يزيد إنما قتل لأنه كان يود أن يعيش على ما يقتضيه فن الحضارة فكان جزاؤه أن لقي حتفه : ويعلم العلامة فريد وجدي على هذا الرأي فيقول : أن إيراد التاريخ على هذا الوجه جنابة على التاريخ وعلى حقائق الاجتماع ، وإشتمال الدين الذي يلتمى هذا الخليفة إليه ، ويسمى سمة الشعب الذي ينزل هذا المقاب الوحشي رجلا لأجتماع عليه إلا أنه يريد أن يعيش عيشة حضرية ، فالذين لم يدوسوا تاريخ بني أمية دراسة علمية يصدقون هذا الحديث ويستكفرون ما حدث له ، ويحكمون على شعبه بأنه وحشي جاهل ، وطى الذي يأخذ به بأنه خشن فاس ، والحقيقة أن الوليد هذا كان متجردا للهو والبطالة ، شغوبا بالفسوق والإباحة ، مستخفا بالدين ، مجاهرا بالكفر ، فهل هذه السيرة المعوجة من إهمال الرعاية والانقطاع للهو والقصف والفجور ، تعتبر من مقتضيات الحضارة . وقد استطرد إلى ذكر الأمين بن هرون الرشيد فقرنه إلى الوليد في أنه ذهب هو أيضا شهيدا لإيثاره الحياة الحضرية ، والواقع أن الأمين هذا كان على مثال الوليد في التجرد والهو والفجور ، وتعطيل مهام الخلافة ، فهل في حياة الحضارة أن يهمل الخليفة واجباته الحكومية وينغمس في حمة الرزائل ويذهب في الاستخفاف بالأمة هذا المذهب . إن التاريخ الإجتماعي لأمة كالأمة الإسلامية بلغت إلى أوج العظمة الاجتماعية في جميع ضروب الحياة الفاضلة ، وحفظت تراث العالم من العلم والحكمة والمدنية قرونا متوالية حتى أصبحت معلمة العالم أجمع لا يصح أن يورد على أمم قاصي من هذا النوع . فهذا الكلام إذا لم يكن قد سبق به على هذا الوجه بقصد الإساءة لتاريخ المسلمين الإجتماعي فهو يدل على خلو من روح التحقيق العلمي وقيم دليلا محسوسا على صحة ما ينقله من أن الأدب لا يجوز له أن يمدو طوره ، وأن يتدخل فيما ليس من اختصاصه من المباحث الإجتماعية والشئون الدينية » .

سابعاً : أدب الاساطير وسيرة الرسول :

لم يعرف الأدب العربي الاساطير من حيث أن الفكر الإسلامي في أصوله الأصلية يقوم على الحقيقة ، والوضوح ، والأدب العربي يعيش في الضوء الواضح والشمس المشرقة ، والصحراء الواسعة ، والافق المنبسط ، حيث تقوم الاساطير في أجواء بين النور والظلام ، وبين الظلال والأضواء ومن هنا لم يعرف الأدب العربي - وخاصة بمد الإسلام - مثل تلك الاساطير التي عرفها الأدب الإغريقي وأدب الفرس

واليهود والمنوّه . ولقد كان دعاة التبشير والاستشراق يدعون إلى أمرين : بحرضان أعوانهم على إيجادها في الأدب العربي وهما لم يوجدان فيه : الأول هي كتابة القصة ، والثاني إيجاد أساطير عربية إسلامية . ولقد تصدى الدكتور طه حسين لهذا العمل حين كتب « على هامش السيرة » تحقيقاً لهذا الهدف حيث خلط نصوص سيرة الرسول الموثقة بتلك الروايات المختلفة التي كانت تروى ، حول حياة العرب قبيل ولادة الرسول وبعثه مما جمعه الدكتور طه وتصرف فيه بالزيادة والنقص تحقيقاً لهذا الهدف حيث قال : أحب أن يعلم الناس أني وسعت على نفسي في القصص ، ومنحتها من الحرية في رواية الأخبار واختراع الحديث ما لم أجد به بأساً ، إلا حين تتصل الأحاديث والأخبار بشخص النبي أو بنحو من الدين وقد صور الدكتور هيكل خطر هذا العمل حين قال [أن طه إنما سلك في هامش السيرة طريق كتاب القرب ممن يتحدثون عن الأساطير القديمة ينشرونها ويزينونها ، وطه إنما قصد إلى أحياء أدب الأساطير حين أملى هذا الكتاب ويرى أن يبين كتاب هامش السيرة وبين كتاب الأدب الجاهلي وكلاهما للدكتور طه صلة ونسب : « فكلاهما يتحدث عن العصر الجاهلي الذي سبق مولد النبي عليه السلام ، والذي عاصر هذا المولد والكتاب الأول يهدم ما جاءت به الأساطير عن الجاهلية بل يهدم الكثير مما ينسب للجاهلية من شعر ونثر والكتاب الأخير (هامش السيرة) يجلو هذه الأساطير وينمقها وقال الدكتور هيكل : أن طه يعلم أن كثيراً من هذه الأساطير التي روى إنما هي بعض الإسرائيليات ، التي روج اليهود بعد عصر النبي متأثرين بمقدمهم على « محمد » لأنه حاربهم وأجلى الكثيرين منهم عن بلاد العرب ومهد بذلك لإجلاء البقية الباقية بعد زمن قصير من وفاته ، متأثرين بحفيظتهم على المسلمين ، حفيظة جملتهم بروجون الألوف من الأحاديث المكذوبة عن النبي ومن القصص الذي تنافي تماثيله منافية صريحة . فما عسى يكون هذا الدافع القوي الذي دفع طه إلى الحق أن الدافع معروف للباحثين ، وليس في حاجة إلى أن يكشف عنه الدكتور هيكل فهذا قطاع آخر من قطاعات الأدب العربي يلقى فيها الدكتور طه حسين من الشبهات والتفريعات ما يفسد جوهرها ويحطم مقوماتها . ويقول هيكل : استميت طه المذر أن خالفته في اتخاذ النبي وعصره مادة لأدب الأسطورة . وأشار إلى ما اتصل بسيرة النبي ساعة مولده وما روى ثم قال : لهذا وما إليه يجب في رأيي أن لا يتخذ مادة لأدب الأسطورة ، وإنما يتخذ من التاريخ وأقاصيصه مادة لهذا الأدب ما اندثر وما هو في حكم المندثر وما لا يترك صدقه أو كذبه في حياة النفوس والمقائد أثر ما . والنبي وسيرته وعصره تتصل بحياة ملايين المسلمين جميعاً ، بل هي فلذة من هذه الحياة ومن أعز فلذاتها عليها وأكبرها أثراً في توجيهها ، وطه يعلم أكثر مما أعلم أن هذه الإسرائيليات إنما أريد بها إقامة أساطير ميثولوجية إسلامية لإفساد العقول والقلوب من سواد الشعب وتشكيك المستعربين ودفع الريبة إلى نفوسهم في شأن الإسلام ونبوه . وقد كانت غاية الأساطير التي وضعت عن الأديان الأخرى ، ومن أجل ذلك ارتفعت صيحة المصلحين الدينيين في مختلف المصور لتطهير العقائد من هذه الأوهام » . هذا هو الخطر في ربط سيرة الرسول بأدب الأسطورة الذي هو واحد من أغراض التفريب والغزو الثقافي . ويكشف كثير من الباحثين هدف طه من كتابة هامش السيرة فيقول واحد من مدرسة التفريب هو إسماعيل أدهم أحمد : لقد تحول طه الرجل الذي لا يخضع لغير محكمه النقد والعقل إلى رجل كاف بالأساطير ، غير أن هذا التحول هو في الواقع ظاهري ، إذ أن طه وقد فشل في أن يثبت أغراضه عن طريق العقل والبحث

العلمي لجأ إلى الأساطير ، ويقول زكي مبارك : أنا أوصي قرائي بأن يقرأوا هذا الكتاب فإن فيه فوائد مستورة من حرية العقل عرف الدكتور كيف يكتسبها عن الناس بعد أن راضته الأيام على إشار الرمز على التأليف . ويقول مصطفى صادق الرافعي : أن هامش السيرة تهكم صريح . وتقول مجلة الشهاب الجزائرية تعليقاً على كتاب هامش السيرة ألف طه حسين كتاب أسماء هاشم السيرة يعني السيرة النبوية العظيمة فعلاً من الأساطير اليونانية والوثنية وكتب ما كتب في السيرة الكريمة على منوالها فأظهرها بمظهر الخرافات الباطلة والأساطير الخيالية حتى ليخيل للقارئ أن سيرة النبي ما هي إلا أسطورة من أساطير ، وفي هذا من الدس والبهت ما فيه ، ويمكن استخلاص حقيقة واضحة هو أن طه إنما أراد أن يمزج الأساطير اليونانية واليهودية ومشبهات الاسرائيليات وأن يخلط هذا كله حين يكتب عن حياة الروم وحياة الفرس وما يتصل بحياة اليهود الذين عاصروا الإسلام والذين كان لهم دورهم في دس الاسرائيليات على الإسلام ويحاول أن يربط السيرة بهذا كله ، مخلوطاً بأساطير اليونان وأساطير المسيحية وهي محاولة للمزج بين تاريخ الإسلام والعرب الواضح الناصع وبين الأساطير الشرقية والغربية القديمة بما يجعل الحياة العربية الإسلامية على هامش المسيحية والوثنية واليونانية جميعاً . ومعنى هذا أن محاولة الدكتور طه إنما كانت تستهدف إخراج الأدب العربي عن مقوماته الأصلية الواضحة الصريحة التي لا تعرف الأسطورة والتي تتميز في فكرها وتاريخها ومثلها بطابع خاص قوامه التوحيد وهو طابع انفصلت به عن أساطير الأمم جميعاً وتحررت به من قيود الوثنية وعوامل الخيال الصرف المنفصل عن العقل والحق الذين سادا الفكر العربي الإسلامي وعزلاه عن الخيال المنفرد والهو المطلق .

ثامناً : بطولات الادب والتاريخ العربي :

كان من أخطر ما تعرض له منهج النقد الأدبي الوائد الفرض من بطولة الاسماء اللامعة في تاريخ الأدب العربي والتاريخ العربي الإسلامي وقد صدرت في هذا المجال دراسات متعددة في مقدمتها الأخلاق عند الفزالي للدكتور زكي مبارك ومع النبي للدكتور طه حسين وفلسفة ابن خلدون الاجتماعية لطله حسين أيضاً . وقد حاولت هذه الدراسات إخضاع هذه الشخصيات لأحد المناهج الغربية للمستحدثة التي قامت على أساس نظريات التحليل النفسي لفرويد والتي جمعت المفهوم للمادى الصرف أساساً لها ، وحاولت أن تدمر كيان شخصية البطل رغبة في تعريته والناس المورث من حول تاريخه أو نسبه أو سيرته وقد أولى الدكتور طه حسين اهتمامه بنشر هذا المذهب والدعوة له حين قال : لقد كان رواة العرب ومؤرخوهم الذين عاشوا أيام مجد العرب وعزتهم لا يكرهون أن يصفوا خلفاء العرب وامراءهم بما يتصف به الناس من نقص ، وحسبك أن تقرأ لا أقول كتاباً بعينه وإنما أقول في أي كتاب من كتب الادب والتاريخ ترى خلفاء العرب وامراءهم وذوى المسكنة منهم يوصفون بالخير والشر والشرف والفضة ، بما هو مشرف وبما هو مزرى . وقد كشف العلماء للدكتور طه حسين خطأ هذا ، وأبانوا عن غرضه الخفي من الاعتماد على مثل كتاب الأغاني أو غيره من كتب المحاضرات لاتخاذها مصدراً تاريخياً حين يتخذ من روايتها أساساً لما يريد أن يقرره من تحقير للبطولات العربية وتدمير لعظماء الإسلام ومدى خطر الاعتماد على كتب القصاصين التي تنسب بعض الأخبار إلى شيع المياسين وبعضها إلى شيع

بنى أمية وبعضها إلى شيع على ، وهى أخبار من أحط ما يلعب إلى الخلفاء أو الملوك ، يقول العلامة رفيق العظم : لو سلمنا بكل ما جاء فى تلك الكتب والأقاصيص واعتبرناها أخباراً صحيحة ليس فيها شائب من عوائب الكذب والأخلاق والتلفيق لكان لنا أقبح مثال من أمثلة المصور الإسلامية الأولى التى نعتبرها من مفاخر تاريخنا الفابر المجيد والحقيقة التى يلغى أن يقال أن التنازع السياسى بين الشيع الإسلامية أدخل فى روايات بعض الأخباريين عوائب فى التاريخ الإسلامى ليست منه ولما أنكر ابن خلدون أقوال الملقين الذين لفقوا عن الرشيد تلك الحكايات الشائنة لم يكن فى إنكاره إلا على حق لما عرف عنه من بعد بين من النظر فى التاريخ ، وصحه بمحسه فى طبائع الاجتماع وأخلاق الأمم ومنازعتها ، أما القصص أو كتب القصاصين فلها شأن آخر لأن واضعها إنما وضعها لأغراض وبواعث تجارية أو سياسية أو دينية . أما الأغراض التجارية فهى الكسب والانتفاع ، إما البواعث السياسية والدينية فهى منع العامة من الخوض فى سياسة الخلفاء والحكماء والخوض فى أخبار الصحابة وما شجر بينهم على ما يقال أو يظن ، فأخذ بعض الأدكياء فى وضع قصص تتلى فى المجتمعات فيلهو بها العامة ، ومن ذلك أخبار الفتوحات كفتوح الشام وفتوح مصر وفتوح الهند المنسوبة إلى الواقدى وهى ليست له ، وكتاب قصة عنترة العبسى وواضعا مجهول ، وكتاب ألف ليلة وليلة وكتبها مجهول أيضاً ، وقد قالوا أنها مترجمة عن الفارسية « ولما استطاب الناس أمثال هذه القصص والأخبار وأصبحت ضرورة من ضروريات الحياة لإنها نوعاً من التلهى وترويح النفس تنافس الرواة والقصاصون فى تدوين الأخبار ووصفها تارة بمجموعة وتارة متفرقة فى كتب الأدب كأخبار المشاق والشمراء والبخلاء والسكرام وغير ذلك وكان منها الفث والسمين ، ومنها الملق والقريب من الصحة ، وقد عانى بعض الأخباريين فى إيراد أخبار المجنون والتهتك والإنتقام فى الشهوات مغالاة تكاد تشهد على نفسها بالغلو والتلفيق لما فيها من العبث بالأخلاق والتجرد عن معنى الأدب الذى أخذ منه الشمراء والأدباء المنسوبة إليهم بسبب كبير ينافى ما يلعب إليهم من أطراح رداء الحشمة والمروءة . ثم جاءت حملة التشهير والاستشراق تفتش عن وثائق ومستندات تهم بها العرب وأدبهم وتاريخهم وتضرب بها قيمهم وتشكك فى مقدراتهم فلم تجد أعظم من هذه السدونات التى أخذت تشهرها وتذمها وتهم بها وترجمها وتحرض تلاميذها وإتباعها من دعاة التغريب على الاهتمام بها والدعوة إليها واعتبارها مصادر أصيلة هامة (انظر دافع كتاب التغريب عن الأغنى وانظر انزعاج طه حسين عندما قام استاذة الحضرة بتحريرها من الروايات الجلسية المكشوفة) . ولا أغنى مخطئنا إذا قلت أن لها ثقل من هذا القبيل عن أبى نواس واضرابه من شعراء ذلك العصر إنما هو تلفيق قصصى يراد به أحد أمرين ، أما تشويه سمعة بعض الخلفاء السياسيين كالرشيد والمأمون ، وأما سد نهجات العامة إلى أمثال تلك القصص الخفزية والروايات الملفقة « . بوبرى رفيق العظم وغيره من المؤرخون الأصلاء : وجوب الحيلة فى الاستنتاج حين الحكم على عصر من المصور أو قائده من القادة . وأن تكون المراجع التى كستق منها النصوص مؤصلة وجادة ، فهو ينكر مثلاً الاعتماد على كتاب الأغنى كرجع من مراجع التاريخ وعنده أن الحقائق التاريخية فى تاريخ الإسلام تشبه الدربين أشواك تحتاج إلى من يستطيع استخراجها من تلك الأعشاق فى أناة وروية ونظر . ولقد جرى الدكتور طه فى استعراضه لابن خلدون وفق نهج غريب خالص ، نهج قوامه الخط من قدر ابن خلدون وإتهامه والسخرية به وانتقاص كل جهد له وتزييف كل إضافة أضافها على نحو يرضى المستشرقين

والتمصين من الغربيين الذين لا يريدون أن ينسب إلى ابن خلدون ذلك الفضل في وضع أسس علمي التاريخ والاجتماع وهي مدرسة كان أحد رجالها من أستاذة طه حسين ومن تمتعته . ولادع الدكتور محمد غلاب زميل السربون يصور لنا كيف تناول زميله الدكتور طه حسين شخصية رجل من أعظم رجال الفكر العربي الإسلامي : يقول : أبان - أي الدكتور طه - أن ابن خلدون كان يستغل جهوده وأفكاره لمنفعة المادية الخاصة ومصالحه الدردية وكان أنانيا يهتم بنفسه أكثر من اهتمامه بالمصالح العامة وأنه كان لا يبالي في سبيل الوصول إلى أغراضه بمخالفة الأخلاق والخروج على قوانين الشرف والفضيلة ، وقال أن الدكتور طه حسين لم يقف عند حد دمه إلى المؤامرات والدسائس ، وتلقه الملوك والسلاطين وتعمله المشاق في سبيل الثول بين يدي سلطان مصر ، حتى إذا بئس حنق على سلطان مصر وظل يترقب فرصة ينتفع بها في الجانب للمادى لهذا السلطان . ويتحدث الدكتور طه عن أن الأثرة لم تقف بابن خلدون عن هذا الحد بل أنها دفعته إلى كتابة ترجمة حياته لأنه كان يحب التحدث عن نفسه كثيرا ويقول الدكتور غلاب وفي الكتاب إراء خاطئة مخالفة للحقيقة العلمية ولست أدري أكان الدكتور مدفوعا إليها بمامل الاقتناع بصحتها أم بمامل آخر . من العوامل التي تقتاد الناس في كثير من الأحيان إلى هوة من هوى البعد عن الحقيقة . ويتساءل الدكتور طه هل يصح أن يمنح ابن خلدون لقب اجتماعي وأن يعد بحثه با كورة لما نسميه اليوم علم الاجتماع . ويحيب بقوله : إنى اعتقد أن ذلك يكون مبالغة كبيرة . ويملق الدكتور غلاب : إذا فالدكتور طه يستبر أن منح ابن خلدون لقب إجتماعي مبالغة وهذا في رأينا ظلم كبير وتحامل بفيض لا نستطيع أن نقبله بل ولا أن نسميه من الدكتور طه على ابن خلدون . ويقول : ولست أدري « ما هي الملة التي دفعت الدكتور طه إلى التحامل على هذا الرجل ولا أريد أن أطلق العنان للتكهن فأتهم الدكتور طه بأنه أراد بهذا التحامل إرضاء أحد أعضاء لجنة الإمتحان ، كان يرى أن ابن خلدون لا يستحق لقب إجتماعي فإندفع ورائه إلقاء لشره أو لقصوته . من المقرر أن دور كايم كان مشرفا على رسالة الدكتور طه حسين ، ودور كايم مشهور في كتبه بالنقض من شأن ابن خلدون . وحقده وعقوبه للفكر العربي الإسلامي ومن سخرية القدر أن مات دور كايم قبل أن يشهد امتحان الدكتور طه في رسالة الدكتوراة التي ملأها بالإساءة إلى ابن خلدون أراضاء رأى أستاذة اليهودي . أن ابن خلدون يستحق اسم العالم الاجتماعى ، وأن بحوثه جديرة بأن تكون با كورة هامة وطليلة قيمة لما يسمى الآن بعلم الاجتماع في أوربا ، وإف جسيلاوفتش وفيريرو ولم يخطأ ولم يبالغ في ذلك الرأي (أى إعطاء ابن خلدون لقب رائد علم الاجتماع) وأن الدكتور طه هو الذى غالى في التحامل على ابن خلدون . وقال الدكتور غلاب أن هناك ملاحظة أخرى هي أن الدكتور طه يرمى عرب أفريقيا الشمالية بالمهجنة والوحشة ، ويستدل على هذه الدعوة (بأن الفرنسيين عانوا مشقة هديدة في سبيل إخضاعهم ، ويزعّم أن ابن خلدون عظمى في إسناد هذا العصبان من جانب عرب المغرب إلى العزة والأباء ويقول : بل أن الفرنسيين قد عافوا ولا يزالون يعانون معققات فادحة في مراكش في سبيل بسط حضارتهم . ويقسو الدكتور طه على ابن خلدون قسوة هديدة حين يقارن بينه وبين مونتسكيو في نظرية تأثير المناخ في الإنسان فيصف تسميرات ابن خلدون بالسذاجة والطلولة وتسميرات مونتسكيو بالدفقة والعمق . وأصارت مجلة العالم العربي الفرنسية : إلى إعنات طه حسين في تقدير ابن خلدون فقالت : إن ساعة رجحان كفة ابن خلدون أزفت وستكون فرصة سانحة لرفع

أخطاء الدكتور طه حسين عندما أرخ هذا الشيخ الجليل . وقالت : أن نشأة ابن خلدون ونسبه العربي الذي يشك الدكتور طه في أصله وسيرته وفلسفته جذيرة بأن تبحث في ضوء العلم الحديث وقد أعشار الباحثون إلى أن طه حسين لم يصدر في بحثه عن روح العربي المؤمن بل أنه جرى وراء آراء أستاذه دور كايم ، كما فعل في الشعر الجاهلي عند ما جرى وراء آراء المستشرق « مرجليوث » ، وأعتبرها أساسا للبحث ودور كايم مؤرخ يهودي من أتباع النظرية الماركسية ورأيه في الرجل وفي العرب وفكرهم مشوب باليمصب . وقد رد على الدكتور طه عشرات الباحثين وسفهوا رأيه واتجاهه في شأن ابن خلدون واعترفوا — حق الفريقين منهم — يسبق ابن خلدون لفلسفة القرب في وضع أسس الاجتماع السياسي ، هذا سبق التاريخي المؤيد بالوثائق لادم سميث وأوغست كوت ، وبينهم وبين ابن خلدون أربعة قرون كاملة . وقد عرض الدكتور عمر فروخ لموقف الدكتور طه من ابن خلدون فقال : اليس من دواعي الأسف أن يعرف الفريق فضل ابن خلدون قبل أن يعرفه الفريقون أنفسهم ، ولكن الذي يؤسف له حقا أن يقوم بعض الشرقيين يحطون من قدر ابن خلدون بعد أن جهدهم الفريقون كل جهد على نشر فضائله وأظهارها وإذا لم يكن ابن خلدون مؤرخ الحضارة الإسلامية العربية فهو بلا منازع واضح أسس تاريخ تلك الحضارة وواضع الأساس الذي يجب أن يقوم عليه كتاب التاريخ عموما . ولقد تابع دعاة التنقيب هذه الدعوة من بعد ، بالرغم مما كشفت عنه الدراسات الحديثة من عظمة ابن خلدون وكان الاتهام هذه المرة بأن كل ما وصل إليه ابن خلدون من علم إنما استمده من اليونان وتلك دعوة باطلة كشفنا زيفها في كتابنا (المساجلات والمعارك الأدبية) وفي دراسة للدكتور طه عن المتنبي تظهر هذه الروح من التجني والتحامل والرغبة في تدمير شخصية هذا الشاعر الذي تميز به الأمة العربية . إذ يحاول أن يدمر شخصية المتنبي من خلال نسبة فيخلص إلى القول بأن مولد المتنبي كان شاذاً وأن المتنبي أدرك هذه الشذوذ وتأثر به في سيرته كلها . ويروي الأستاذ محمود شاكر مناقشة جرت بينه وبين طه حسين بعد أن صدر كتاب الأول عن المتنبي (ملحقاً بمجلة المقتطف — يناير ١٩٣٦) فيقول : كان من حديثه لي (أي حديث طه إلى شاكر) : أنت تذهب إلى أن المتنبي علوى النسب وأنا وقد قرأت هذا الفصل ، أوافقك على الشك في النسب ولكن لا أوافقك على أنه علوى ، ثم ماذا يا فلان لو قلنا أن المتنبي لقيط ! وقد دهش شاكر لما ألقاه إليه الدكتور طه : ويصور هذه الدهشة فيقول : وقد والله خيل إلى أن الشيطان فاعرفاه يفي وبين الرجل فرجفت رجفة وعذت بالله ، ثم قلت له : أن هذا رأى متعوض من وجوه ، وهو على كل حال نتيجة الشك في نسب المتنبي مع التوقف عند هذا الشك قبل القول بأنه علوى أو جفوى أو هذا أو ذاك ، أخذ الشك من النسب منى وعجز عن أن يقول شيئاً في نسب جديد يلصقه به ، وهذا الرأي وحده هو سر إهتمام الدكتور طه بالكتابة عن المتنبي فلم يكن وقع عليه ما كتب عنه ، ويقول شاكر : فلولا أنه شك في نسب الطيب وانتهى إلى أنه لقيط لما كتبت عنه حرفاً واحداً : لأنه لا يجب الرجل ولا فته . وقد شرح المازني سر ذلك في كتابه قبض الريح حين قال : ولقد لفتني من الدكتور طه في كتابه (حديث الأرباء) وقصص تمثيلية : أن له ولما يتعقب الزناة والفساق والهجزة والزنادقة . وقال شاكر : أن الدكتور طه لم يستطع أن يأتي بيت واحد من ديوان أبي الطيب يؤيد به الرأي الذي ذهب إليه من أنه لم يكن يعرف أباه وأنه كان يشعر بالضفة والضعف من ناحية أسرته ،

وإلا فأين وجد المتنبي يشمر بالضمة أو ينكر أمر نفسه وأمر أسرته ، أين هذا الأثر الذي أتاح له أن يقتنع بأن مولده المتنبي كان شاذاً وبأن المتنبي إدرك هذا الشذوذ وتأثر به في سيرته كلها ، لم يشمر الدكتور طه في وضع واحد ، إلى حكاية هذا النسب فهو بذلك عاجز من ناحيتين : من ناحية شعر المتنبي ، وعاجز من ناحية تفسير حياة المتنبي وتحليلها على ضوء هذه الصفة وهذا المولد الشاذ وكر مقتنا عند الله وعند الناس (البلاغ ١٢ / ٢ / ١٩٣٧) ويقول أحد تلاميذ المدرسة القرطبية : إسماعيل أدهم أحمد : أن طه في كتابه مع المتنبي : (يظهر بروح الطفل الذي يلعب) وقال أن طه (مضى في تحليله مع تطرف في الاستنتاج وعدم تحوط في الاستدلال فكانت نتيجة أن هوجم أعنف مهاجمه وانهمه شاكر بأنه اصطنع أدلة من الشك في نسب المتنبي ووقف عندها) . وهكذا ينكشف خطأ منهج النقد الأدبي الذي دعا إليه وحصل لوائه مجموعة من الأدباء أصحاب الولاء للفكر العربي ، ولم يكن هذا المنهج في أيديهم إلا سلاحاً لهدم كل مقومات الأدب العربي . ومن الحق أن نقول هنا أن الدكتور طه إنما حمل على المتنبي هذه الحملة تحقيقاً لغاية واضحة كشفت عنها أبحاث المستشرقين والمبشرين في تهديم الشخصيات البارزة في تاريخنا الأدبي والاجتماعي والسياسي في نفس الوقت الذي كانت تملئ فيه وتكرم شخصيات مضطربة لا تمثل طابع الفكر الإسلامي ولا روح الأمة العربية . من أمثال الجالاج والسهر وردى ومسيلمة الكذاب وكل خارج على فكرنا وقيمنا ولقد كان الدكتور في هذا المنهج جارياً وراء من سبقوه من المستشرقين ، فإذا كان في بحثه عن ابن خلدون قد نقل أحقاد دور كايم فإنه في المتنبي قد سار أحقاد بلاشير الذي ألف عن المتنبي كتاباً يطلق بالكراهية والحقد والتهديم ، حيث يبدى بلاشير انزعاجه لهذا التقدير الذي يواجه به الأدباء شخصية المتنبي (كتب عن المتنبي : أحمد حسن الزيات ومحمد كمال حلمي وعمود شاكر والعقاد وشفيق وجدى ومحمد الأكرس) ويقول أنهم إنما يحاولون أن يظهره في الأدب العربي بمظهر نبى أو غوته في الآداب الأوروبية ، وبعد أن نقض كل ما صوره به الأدباء شخصية المتنبي ، وصفه بأنه (مداح أمراء القرن العاشر) ويحاول أن يرد كل ما حلل به هؤلاء الأدباء شخصية المتنبي إلى أنه هوى عاطفى يريد به هؤلاء الأدباء أحياء مقاهيم القومية والوحدة العربية ، ويقول أن هذا الإعجاب بالمتنبي لدواع قومية قد شوه شخصية المتنبي التي يراها هو كما يراها طه حسين بعمد ابن سقاء الكوفة ومداح الملوك ولقد أراد طه حسين من اتهامه أن يرضى المستشرقين فأضاف بأنه لقيط . وهذه هى محاولة المنهج الأدبي الحديث في دراسة النماذج الأدبية دراسة عامة . كأنما العلم هو الهدم والتعريف والحقد واتهام الناس بالباطل وتجريدهم من كل قيمة حقيقية . وقد كشف حقيقة الصلة بين آراء طه حسين وآراء المستشرق ريجيسر بلاشير الدكتور أنطون كرم في كتاب الأدب العربي في آداب الدارسين حين قال : أن الدراسة التي وضعها طه حسين في أبى الطيب تمثل بالنسبة إلى الدراسات العربية أوجاً معيناً ، ومن مميزات أن البعثة قد استجمع خلاصة ما قال في الشاعر ، وتوكلت في أخص ما توكلت على النتائج التي انتهى إليها المستشرق بلاشير يقيناً حيناً أو يردّها على شك أو افتراض آخر . وقال فيما قال أن المؤلف اعتمد في بناء وقائمه على الحدث والتعميم كما حدث في حديث الأربعماء وحديث الشعر والنثر بحيث تعدد الافتراضات حيناً لا يستحيل النعوض أو يتفرع حتى يبلغ (الظن) أو (أكبر الظن) أو (الترجيح) . ويقول الدكتور صكرم : ونحن نعلم مخاطر الحالة الشمورية المقبلة في إثبات الحقائق الأخيرة بل أنه يرد على افتراض وضعه

بلا شير بافتراض آخر فيخطوؤه من غير طائل حتى يلتبس المراد ويوه الحق ، فإننا نرى ، ههنا ، ذاتية الناقد تنطرح على المنحنى التاريخي الذي يلغى أن يظل خالصاً منها مجرداً عنها ، حق غدت الذاتية نفسها سبيلاً إلى الممرة والظلمن) . وهكذا تكشف الدراسات المتوالية ، وما يواجه إليها من نقد ، فساد مذهب النقد الأدبي الوافد الذي اصطنعه طه حسين ومدرسته وساروا به شوطاً طويلاً حاجبين عن الأدب العربي حقيقة طوابقة وذائنته وجوهره الحقيقي في محاولة لطبعه بطابع غربي ، وتذويبه في بوتقة فكر ليس فكره ومزاج نفسه يختلف عنه ، في مجال الأداء والنقد جميعاً . ويبدو الدكتور زكي مبارك أيضاً في هذا المجال وهو يلتمس خطواته الأولى في طريق مناهج النقد الأدبي الغربي الوافد عام ١٩٢٤ فقد نصحه أستاذته من المستشرقين أن يهاجم شخصية عظيمة كشخصية الغزالي ، وهو نفس النصيح الذي وجه إلى الدكتور منصور فهمي عندما هاجم تمدد زوجات الرسول في رسالته التي قدمها إلى السربون . ولقد رجع الدكتور زكي مبارك بعد سنوات طويلة من رأيه في الغزالي وكتب يقول : « إليك اعتذر أيها الغزالي » ويصف نفسه بأنه كان مندماً فأخطأ ، ولكن كتابه مازال موجوداً في أيدي الناس ومازال يطبع طباع جديدة تنقل هذه الآراء دون أن يدري قارئها أن صاحبها تخلى عنها من بعد وقد كان من الضروري أن ينص على ذلك في مكانه . ولقد حاول زكي مبارك تلميذ طه حسين الأول وتلميذ المستشرقين : أن يتم الغزالي بأنه اتبع البدعة التي اتبناها الأخبار والرهبان ، وإنه بقى غارقاً في خلوته مكباً مع أوراده ، لا يعرف ما يجب عليه من الدعوة إلى الجهاد وقد أشار الباحثون إلى أن الهجوم على الغزالي قد استقبلته الجامعة برضاء تام واستوائ للدهشة على الجميع حين منحت زكي مبارك لقب دكتور في الأدب برسالة تحوى كثيراً من الظمن في الأديان السماوية وتنسبها إلى الجهل والخرافات . وتتصل بهذا بعض التراجم الأدبية للشخصيات الإسلامية التي ظهرت في السنوات الأخيرة وبالرغم مما صورته هذه التراجم من ملامح لإعلام الإسلام فإن القالب الذي وضعت فيه كان غالباً غريباً وافداً ، ولم يكن عربياً أصيلاً فالذين كتبوا هذه التراجم أخضعوها لأحد منهجين : منهج التحليل النفسي ، أو المنهج الاجتماعي وهما منهجان ماديان في الأساس ، لا يترفان بالطبائع الروحية والنفسية . وقد ربط بعض الباحثين (مجلة الانصار ١٩٤٢) بين ديوان شعر صدر في نفس الوقت الذي صدر لنفس الكاتب ترجمة من هذه التراجم وفي الديوان شعر فيه الخيانة في الحب ، والتصانح بالأجسام ، بينما تناقش الترجمة قيماً إسلامية في نفس تلك الشخصية الفذة يقول الكاتب : كيف يمكن لأصحاب هذا المذهب الأخلاقي الجديد الذي نشأ في هذا العصر السريالزمي ، ولهذه النفس الملتوية الصغيرة (يقصد نفس الكاتب) أن تحس جمال الفضيلة في نفس (ذلك البطل الإسلامي) وأن تحبط بميزان الأخلاق عنده وكيف يزعم الكاتب وهو يحمل هذه النفس المادية المفككة أنه استطاع أن يصور صورة (ذلك البطل) فتعكس له في الذهن صورة عربية إسلامية لا صورة أوربية عصرية (عبقريه عمر للنقاد) ويقول الأستاذ أحمد صبري في نفس المعنى : أنهم جميعاً من طبقة الذين يكتبون ما لا يفعلون ، ويفعلون ما لا يكتبون . وقال : هذه الكتب التي أخرجها فريق من هؤلاء الشعراء المتكسبيين بمدح الإسلام عند المناسبات ، كانت أعمال هؤلاء الشعراء وأقوالهم طعناً ضمنيّاً في الشخصيات أو الموضوعات التي تناولوها ، ذلك لأنهم صوروها على غير وجهها في الحقيقة ، وإن كانت آخذة وجهها في الظاهر ، ونهملوها بقتضى الفكرة التي يمارسونها

في حياتهم العملية ، وهي فكرة مضادة لمضمون الإسلام لا فكرة متلفة . ويقول : ومن اليسير وضع يد القارىء على تقاطيع الفكر الوثني الذي خلغوا عليه الآثواب العربية وزينوا له السمات الإسلامية ثم باعوه في سوق الأدب سماً زعافاً وتحفاً براقه . والواقع أن هناك فارقاً واضحاً وعميقاً في مفهوم البطولة في الأدب العربي وبين الأدب الغربي أو بين الفكر الإسلامي الغربي وبين الفكر الأوروبي وإن هذه الفوارق لم ينتبه لها هؤلاء الذين كتبوا عن تراجم الأدباء والإعلام والأعمال ، لم ينتبهوا لها نتيجة لأحد أمرين : أولاً : أما لأنهم بدأوا حياتهم الفكرية من خلال واقع الأدب الأوروبي أساساً ثم قرأوا الأدب العربي على مناهج الأدب الأوروبي ومفاهيمه فهم يفهمونه فهماً خاطئاً ولا يستطيعون الوصول إلى أعمق ذاتيته ، ويظنون أن المعاني الإنسانية هي قصة مشتركة بين الأدب وهو ظن خاطيء فإن هناك القيم الإسلامية تمثل مزاجاً وذاتية ومفاهيم يختلف في جوهرها عن القيم اليونانية المسيحية الأوروبية التي بنى عليها الأدب الغربي أسسه وذاتيته ولذلك فإن كتابات هؤلاء الأدباء بكتابات المستشرقين أهية . ثانياً : أما أن بعض هؤلاء مكره لثام وأنهم أعوان وتوابيع لمدرسة الغزو الفكري والتفريب والشموية التي يقودها الاستعمار بواسطة التبشير والاستعمار وأنهم إنما يفعلون ذلك خدمة لهذا الاتجاه ، وتمثيلاً لمرحلة جديدة حققها النفوذ الأجنبي وهو إيجاد الكاتب العربي الاسم واللغة القادر في براعة على حل مفاهيمهم إلى الأدب العربي ، وذلك يكون أوقع في النفس وأكبر أثراً . أما مفهوم البطولة في الأدب العربي ، والفكر الإسلامي فإنه يختلف أساساً عن مفهوم الطقوس والتماثيل والأصنام ، وهو لا يختلد البطل نفسه بل يختلد عمله ، وليس في فهمه البطولة العربية المنهوم المأسوي الإغريقي الذي يصور البطل وهو لابد أن يموت مهزوماً وينزل عليه الستار في حالة كارثة أو مأصاة . وليس في مفهوم الأدب العربي أن ينتهي البطل نهاية فاجعة ، لذلك مفهوم إغريقي تبناه الفكر الغربي وجعله أساساً لفن القصة والمسرحية ، وليس هو في طبيعة الأمور وحقائق والأشياء بالامر الحتم الملزم ، لكل بطل ولكل شخصية ، وهو في القرب مستمد من فكرة الخلاص والتكفير وهي فكرة من أفكار الفلسفات اليونانية التي ثبتتها الفلسفة المسيحية ، وليس لها في الفكر الإسلامي مكان ما ، فليس في الفكر الإسلامي ولا الأدب العربي بالطبيع (خطيئة) صنعها آدم واستحق البشر التكفير عنها ، ذلك لأن لادت العربي يؤمن بأن أي إنسان ليست له إلا خطيئته وحده وإن كل امرئ مشغول عن ذنبه وإنه لا تزر وازرة وزر أخرى ، وأن خطيئة آدم قد تاب الله عليه منها وغفر له فلم تلتصحب من بعد على أحد ، ومن هنا فإن هذه النهاية المأسوية للبطولة ليست مفهوماً أساسياً في الفكر الإسلامي وبالتالي في الأدب العربي والبطل في الأدب العربي إنما هو ثمرة الحاجة الماسة إلى التصحيح وهو الذي يحمل لواء التصحيح ويحقق بذلك إضافة جديدة ويؤدي دوره ، فإذا ذكر لإثبات يذكر على أنه عمل عملاً ما ، وهذا العمل هو موضع التكريم والمفاخرة والذكر وليس الفرد نفسه ، ذلك لأن الفكر الإسلامي لا مؤمن بتقدیس البطل ولا رفعة عن مستوى الناس ، ولقد كان الرسول وهو أعظم الأبطال في مفهوم الإسلام : بشراً رسولاً ، ولقد حمى الفكر الإسلامي بهذه المعاني مفهوم التوحيد والإيمان بالاله الواحد العظيم وحده الصانع الحقيقي لكل البطولات وحال بهذه الحيلة دون تحول العظماء إلى أنصاف آلهة أو آلهة كما حدث في الأديان والفلسفات والمذاهب الأخرى .

تاسعا : اقليمية الادب :

من أخطر النظريات التي أذاعها دعاة التغريب الدعوة إلى إقليمية الأدب ومحاولة عزله في كل إقليم من الآخر ، بأعلاء العوامل التي تصوره وكأنه يحمل طابعاً مستقلاً منفصلاً عن أدب الأقاليم الأخرى التي تجمعها وحدة اللغة والدم والعرق والثقافة وتربطها جميعاً قيم الفكر الاسلامي الأساسية ويوجد بينها طابع الثقافة القرآنية الأساسية . فالأمة العربية مهما وصلت محاولات الاستمرار إلى عزلها في داخل أنظمة سياسية مختلفة فإنها تتلاقى تلاقياً كاملاً من جوانب كبيرة : كاللغة والتاريخ والتراث والقيم الأساسية ولا تختلف بحسب الارتباط بالأقاليم إلا اختلافاً يسيراً ، وهو اختلاف مستمد من العوامل الجغرافية المرتبطة بالصحراء أو المدينة أو الاقتراب من البحار والمحيطات أو غيرها وهي عوامل لها أثرها الفرعي الطبيعي ، وهو أثر يسير لا يغطي على عوامل الترابط والتكامل التي تتمثل في تلك القوى الضخمة الأخرى . ولقد حافظ الأدب العربي على طبيعته ووحدته في مختلف العصور ، وكان في أي قطر من الأقطار مرآة للعرب في مختلف أقطارهم ، ولم تملو صيحة القول بأدب مصري وأدب سوري وأدب عراقي إلا في ظل دعوة التغريب التي قادها النفوذ الاستعماري ، وفق أهداف واضحة هي الحيولة دون لقاء هذه الأمة للفكرى ومحاولة وضع الحدود بين أقطارها ، غير أن الأحداث الكبرى التي مرت بالأمة العربية خلال فترة الاحتلال الأجنبي قد كشفت بقوة عن لسان هذا المنهج ، ودمته بالزيف ، فقد كان أي صوت يرتفع في جانب من جوانب الأمة العربية يجحد صده في مختلف الأقطار ، وقد صور هذا أحسن شوقي حين قال :

إذا أن بالعراق مريض لمس الشرق جنبه في عمانه

ولقد كانت الدعوة إلى نظرية دراسة الأدب العربي على أساس التقسيم السكاني إقليماً بعد إقليماً هي أيضاً دعوة تفريبية خالصة شأنها شأن الدعوة إلى دراسة الأدب على أساس تقدم المصور . ولم يثبت ما ادعاه حملة هذه الدعوة ممن أذاعوها في كلية الآداب وغيرها بأن لكل إقليم طابعه الخاص ، وكشفت نتائج الأدب العربي الذي بين أيدينا في العصر الحديث عن وحدة الأمة العربية ووحدة الإيدب العربي ، ولم يكن للطوايح الإقليمية الجغرافية أثر مفرق أو عازل ، يمكن أن يعطى صورة التناقض والاختلاف . ولم تجد الأقاليم العربية من تاريخها القديم السابق عن الاسلام موقفاً دون طابعها بطابع واحد ، فقد مضى على ذلك التاريخ القديم أربعة عشر قرناً تبلور فيها فكر الأمة العربية وروحها وألم بطابعه العربي الاسلامي الواضح الذي لم يمد في الامكان عزلها عنه لربطها بالفرعونية أو الفينيقية أو البربرية . بل لقد كشفت الحفريات ودراسات التاريخ القديم عن أن الفرعونية والفينيقية والبربرية إنما هي سلالات عربية وموجات دفعتها الجزيرة العربية إلى مصر والمغرب ولبنان منذ ألوف السنين فهي ليست خارجة على هذه العناصر الحديثة بل مرتبطة بها وقد واجه ساطع الحضرة هذه النظرية حين قال : أن الأدب العربي في مجموعة « وحدة » وإن الآثار الأدبية التي أمامنا متنوعة ، ولكننا لا نستطيع أن نرجع هذه الأنواع إلى قطر من الأقطار أو إقليم من الأقاليم . وقال : فلنأخذ المنتهى مثلاً ، نحن نعلم بأنه ولد في الكوفة ونشأ في البادية ثم عاش في بغداد وحلب ودمشق ، وسافر إلى القاهرة ، كما قضى البعض من سفي حياته

في بلاد فارس فكيف يمكن أن نربطه بأقليم من هذه الأقاليم العديدة ، وبيئة من هذه البيئات المتنوعة فنعتبر آثاره محصول ذلك الاقليم وتلك البيئة . وقال أننا إذا استعرضنا آثار أدباء عصر النهضة الحديثة بوجه خاص وجدنا من جهة مشابهة كبيرة بين بعض الأدباء الذين ينتسبون إلى أقطار مختلفة ، كما وجدنا — من جهة أخرى — تبايناً كبيراً بين بعض الأدباء الذين ينسبون إلى قطر واحد . ثم قال : نستطيع أن نؤكد أن اختلاف البيئة المادية والمعنوية طوال الحياة يفسر لنا كثيراً من خصائص الشعراء والأدباء ولكنه لا يرهن على إقليمية الأدب العربي بوجه من الوجوه . وقال : أن الأدب العربي حافظ على صفته الموحدة والموحدة حق في أسوأ عصور تفكك الدول العربية وتفتت شعوبها ، وحق خلال المهود التي ما كان يتيسر فيها الاتصال بين البلاد العربية إلا على ظهور البغال والجمال ، فهل من المقبول أن يفقد الأدب العربي هذه الوحدة العريقة في هذا العصر الذي توافرت خلاله وسائل الاتصال بالبواخر والقطارات والسيارات والطائرات . ثم قال : كلا . لا يوجد ولن يوجد أدب مصري وأدب عراقي أو شامي أو أدب تونسي ، وإنما يوجد وسيوجد أدباء مصريون ، وعراقيون وشاميون وتونسيون . وقال : عندما أنكر الإقليمية فيه ، لا أنفي « التنوع » في الأدب العربي ولا أدعو إلى أفراغ الآثار الأدبية في قالب واحد » .

الباب الثاني

إحياء الأدب العربي

- (١) إحياء الأدب العربي
(٢) القرآن والأدب العربي
(٣) الشعر والشعر في مفهوم الأدب العربي
(٤) لماذا انحرف الأدب العربي
(٥) انحرف الشعر عن مفهوم الأدب العربي
(٦) السجع والزخرف
(٧) عصر الموسوعات
(٨) بحث للتراث
(٩) البيان القرآني في مفهوم النقد الأدبي

الفصل الأول

إحياء الأدب العربي

منذ بدأت نهضة الأدب العربي الحديثة اعتمدت على عمليتين أساسيتين .

الأول : إحياء الأدب العربي .

الثاني : الترجمة والنقل عن الآداب الأوربية .

أما إحياء الأدب العربي فقد بدأ منذ وقت باكر فقد أخذ جمال الدين الافغانى ومحمد عبده قبل نهاية القرن التاسع عشر يدعوان إلى إحياء التراث العربى وقام الشيخ محمد عبده بتدريس مقدمة ابن خلدون وفي السام أعيد طبع كتب ابن تيمية وابن حجر . ثم جرت في أواخر العقد الأول من القرن العشرين أول محاولة منظمة لإحياء الأدب العربى وكان أبرز العاملين في هذا الميدان : أحمد زكى الملقب بشيخ العروبة وعاونوه على ذلك أحمد حشمت وزير المعارف الذى اعتمد في ميزانية الدولة مبلغا وفيرا لهذا المرض وقد وجدت هذه الحركة معارضة من صحيفتى الوطن ومصر وكتب جندى إبراهيم وغيره بهاجمون للشروع ويهتمون الأدب العربى ويتنقضونه . غير أن الحركة استمرت وامتدت وأن غلب عليها طابع منحرف وتدخلت فيها عناصر موالية للغرب فكان من أبرز ما اهتم بطبعه ونشره : ألف ليلة وكتب الأغاني . والمعروف أن بعض المرسلين الأجانب في بيروت قد عنوا بطبع ألف ليلة عام ٨٨٨ وحفلوا بنشره وتوالت طبعة عدد من دور النشر للوجهة من الاستمرار والنموذ القريب ، وقد تابعت بالبحث تطوور إعادة طبع ألف ليلة منذ أوائل هذا القرن فوجدت أن البسوعيين في بيروت هم أول من أعادوا طبعها وتابعتهم في ذلك دار الهلال في مصر سنة ١٩٠١ كما اهتموا بطبع الأغاني وجاء الأدباء المتابعين للمناهج الغربية فاعتبروه مصدراً وفرضوه على تلاميذهم في الجامعات : غير أن حركة إحياء الأدب العربى لم تلبث أن التفت وشملت شخصيات وكتبا متعددة وكان الجانب الانسانى المؤمن بقيم هذه الامة كبيرا غير أن أبرز الأخطار التى واجهت هذه الدراسات أنها وقعت في أيدي الذين حاولوا عرضها وتفسيرها من خلال مناهج النقد الغربى الوافد فانحرفت في هذا اللهم ومحمد خصوم الأدب والفكر الاسلامى ، إلى إعلام حوانب

ضعيفة ، والتقطوا بعض الاتهامات وبعض جوانب النقص فاذاعوا بها وارصوها واعتبروها أساساً من أسس الأدب العربي وطابعاً من طوابعه . وكان أخطر هذه التشنجات تلك التي آثارها طه حسين وزكي مبارك وسلامة موسى ومحمد مندور وحنا الفاعوزي ومارون عبود وجرجي زيدان فيما يتصل بالبيان القرآني ، ونشأة البلاغة وما يتصل بالسجع والزخرف وما يتصل بطوابع الكشف والفضل الحسي وغيره : وكان أبرز تلك الاتهامات وصف مرحلة ما بعد سقوط بغداد إلى العصر الحديث بأنها مرحلة انحطاط بينما كانت هذه المرحلة من أخصب المراحل حتى أن كثيراً من النصفين وصفوها بأنها عصر الموسوعات . وكان من أخطر ما حملته دباح التنريب محاولة قصر الأدب العربي على بعض الاسماء من الشعراء والأدباء وكتاب السجع والبديع ، والأغضاء عن عشرات من المفكرين والباحثين والعلماء الذين أثروا الفكر العربي الإسلامي وذلك بتحديد مفهوم ضيق للأدب وحصره على جوانب من البلاغة والشعر والخطابة فلم يعد هناك من يدرس إلا ابن المقفع وابن السكيت والصاحب بن عباد والحوارزمي وبديع الزمان والحريري والقاضي الفاضل إلى مجموعة من الشعراء أمثال بشار وأبو التماهية وأبو نواس وابن الرومي والبحري وأبو تمام والمتنبي . وقد أغضى الطرف عمداً عن عشرات من أعلام الأدب العربي الذين كان لهم أثرهم الضخم من أمثال ابن تيمية والغزالي وابن حزم وابن القيم وابن خلدون ومالك والبخاري والجنيد وابن حنبل وابن الهيثم والحسن البصري والشافعي والقرطبي وأبو بكر بن العربي والأشعري والأوزاعي وعشرات غيرهم . ومن هنا نجد ذلك الخطأ الذي وقع فيه الأدباء حين امتأثروا بفن واحد من فنون الأدب وهو الزخرف والشعر وأغضوا عن ذخائر الأدب العربي التي تمثلها الفنون المختلفة .

الفصل الثاني

القرآن والأدب العربي

لا ريب أن القرآن هو الأساس الأول للأدب العربي ، وهو النموذج المحتذى : (أسلوباً ومضموناً) ومن قبل القرآن لم يكن هناك العرب إلا نماذج من الشعر وسجع السكمان والخطب والرسائل تمثل المستوى العام الذي وصلت إليه اللغة العربية والأدب العربي ، فلما نزل القرآن أعطى — وهو كلام الله المجيد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه — أعظم أرقى مستوى من مستويات البيان والمضمون مما . وقد شهد بقاء العرب الذين عاشوا قبل الإسلام ، وحفظوا بعد ذلك نزول القرآن ، شهدوا بتدري الإضافة الضخمة والخطيرة التي أضافها القرآن إلى البيان العربي والقيمة والأدب وسائر إطارات الفكر من اجتماعية وسياسية واقتصادية وقانونية . وثاني هذه الشهادة من خصوم الإسلام نفسه ولكننا لا نستطيع أن ننكر مدى عظمة هذا الأثر الذي أحدثه القرآن في التنس والعقل والوجدان العربي وما يروى عن الوايد بن المغيرة قوله : « أن له حلاوة وأن عليه لطلاوة وأن أسفله لمصدق وأن أعلاه لشعر وما هو قول بشره » ومن هنا فإن أعظم نتاج الأدب العربي إنما جاء من خلال تلك الإضافة القرآنية الضخمة وما تبمها من فنون وعلوم وآداب . ولقد كان مفهوم الأدب في النطاق الإسلامي : جامع للأسلوب والمضمون معاً ،

ولم يكن هذا التخاف الذى أصيب به الأدب فى بعض المراحل التالية من اهتمام بالأسلوب ، أو إنحراف منه إلى السجع ، أو اضطراب فى اللمزون ، أو إنحراف منه إلى الحسيات من أصول الأدب العربى الاصيله التى تشكلت فى ظل القرآن والإسلام : وإنما جاء هذا الانحراف الخطير نتيجة تنلب مذاهب دخيلة ، وانحرافات خطيرة نتجت عن اتصاله بالأدب القديم التى كانت آثاره ما تزال تعيش وفى مقدمتها بقايا الأدب اليونانى الوثقى . من خلال هاتين النافذتين اللتين فتحتا على الأدب العربى وقع ذلك الاضطراب والانحراف عن طابع الأدب العربى وذاتيته التى شكلها جوهر الأمة العربية الذى تجمعه كلمة « المروءة » وجوهر القرآن الذى تجمعه كلمة « التوحيد » وحين انصهر مزاج الأمة العربية فى جوهر التوحيد فأصبحت المروءة العربية مفهوما قرائيا إسلاميا قائماً على أساس الإيمان الخالص بالله والمتحرر من الوثنيات والتطلعات القبلية والجاهلية . ومن هنا يبرز خطأ تصور بعض اللغويين الذين درسوا فى معاهد التبشير أو نقلوا مفاهيمهم فى الفكر عن بيانات المستشرقين من أن الأدب العربى « يلتصق إلى مجموعة الآداب القديمة اليونانية اللاتينية ، بل والمصرية القديمة والصينية والهندية » . وعندما نستعرض عشرات من المذاهب البائدة فى « الأدب » نجد الأدب العربى قد سبق إليها ، ودعا إليها وصاغها . وكان القرآن سابقاً إليها ، ومن هذه المذاهب القول بوحدة القصيدة وهو مأخوذ أساساً من وحدة السورة القرآنية ، والدعوة إلى إنكار الوعظية والتقريرية والحجاسة فى المناجيات وأدب البحث والمناظرة ، وهى فى صميمها من مناهج القرآن وأن تحوّل عنها الأدب العربى حين اضطربت ذاتيته باستعلاء المذاهب القديمة من فارسية ويونانية . وأن نقارة حميقة إلى القرآن : « مدر البيان العربى لتكذيب قول الذين يدعون أن الأدب العربى نسجت خيوطه من البلاغة الفارسية فى الصورة والهيئة ومن البلاغة اليونانية فى الملازمة بين أجزاء العبارة ، فقد برز الأسلوب القرآنى فى مجال الصور كما فاق كل أساليب الآداب القديمة فى الملازمة بين أطراف العبارة . ومن الحق أن يقال إن ارتباط الأدب العربى بالقرآن هو ارتباط عضوى لا سبيل إلى تجاوزه أو التخل عنه أو تغييره ، وإن الصيحات التى تملو فى عيط التفريب ، والمحاولات التى جرت وتجري لفصل الأدب العربى عن جذره القرآنى هى محاولة فاشلة ، وإذا كانت الدعوة إلى تبسيط اللغة العربية اليوم أو خلق ما يسمونه اللغة الوسطى أو اللغة المشتركة ، وهى فى ظاهرها دعوة غيورة ، قد تلقى بعض الإعجاب ، فإن الهدف الاصيل لها والبعيد هو هدف خطير ما كثر ، يعمل على الوصول إلى غاية هامة : هى فصل مستوى الأدب العربى الحديث وبلاغته عن مستوى البيان القرآنى وخلق هوة بينهما ، بل خلق مستوى جديد للبيان بعيد وقاص عن منطق القرآن ، وأقل منه درجات وبذلك تنفصم المروءة بين القرآن والبيان العربى (وهى أكبر أهداف التفريب) ولا يصدق جاك بيرك حين يرى أن هذا الارتباط بين الأدب العربى والقرآن ، من شأنه أن يكون عائقاً أمام الابداع فى ميدان الأدب ولعله يلتصق هنا للمقارنات بين الأدب العربى وبين الآداب الحديثة التى نشأت بعد انفصال أوروبا عن اللغة اللاتينية الأم ، ولكن هذه المقارنة باطلة ومضللة لأن القرآن سيظل القرآن يربط بين ماضى اللغة العربية وحاضرها وبين الأدب العربى المعاصر والأدب العربى كله خلال فترة خمسة عشر قرناً ، وهو ما لا تعرفه الآداب الأوروبية التى لا تزيد صلاتها بمانحها إلى أكثر من أربعة قرون . ويصدق جاك بيرك حين يرى أن الأدب العربى حتى

في العصر الحاضر لا يزال يرى القرآن من الناحية الادبية مثلاً أعلا ومعجزة بيانية ولذا فإن تقبله لهذا التقييم يجعل من القرآن سقفة . وليثق جاك بيرك وغيره أن الادب العربي مهما مر بمرحلة انحراف طويل استمرت أكثر من خمسين عاما فإنه لن يخرج عن صلبه الجذرية بالقرآن . وقد سجل جاك بيرك نفسه دهشته الفائقة بأثر اللغة العربية البليغة (الكلاسيكية) أى لغة القرآن في تحرير الشوب حين تحدث عن تجربة الجزائر ، وبعد أن اختفت اللغة العربية أو كادت وكيف استطاع القرآن ولغته الكلاسيكية أن تعيد وحدة الجزائر وأن توقفها . وإذا كان جاك بيرك يرى أن الأصالة تفقد التجدد ، وأن التجدد يفقد الأصالة فإن هذا مفهوم ظاهر التعميم ، وأنه مشتق من دراسته للادب الاوربية ولكنه ظاهر البطلان بالنسبة للادب العربي والفكر الإسلامي . ذلك أن الظاهرة العسكرية الإسلامية التي منها انبثقت الثقافة العربية والادب العربي جميعا إنما تستمد قانونها الاصيل من ذلك للتكامل والوسطية بين القيم المختلفة . ولذلك فقد عرف الفكر الإسلامي كما عرف الادب العربي لقاء الكامل والتوازن واللواءة بين القديم والجديد وبين التراث والتجديد ، وبين الثبات والتطور ، كما عرفه أصلا بين الروح والمادة والمقل والقلب والدنيا والآخرة . فلا يخشع جاك بيرك نتائج هذه المحاولة الصعبة ، وليثق أن الشخصية العربية على حد تعبيره لن تفقد ذاتيتها ومزاجها النفسى في حالة التقائها مع الحضارة الغربية للماصرة ولن تنوب في العالمية ، ذلك لأنها تنطوى في أعماق فكرها وأدبها على المفهوم الإنشائي الاصيل إلى جانب المفهوم القومى الخاص ، فهي متوازنة بين المحافظة على ذاتها وكيانها ووجدانها الخاص وهي في نفس الوقت مفتوحة أمام التيارات العالمية ، يطمحها طابعها الإنشائي القدرة على الحركة والوسطية والتكامل دون أن تنحرف إلى أصالة تنكسر التجدد . أو تجدد يقضى على أصالة الارتباط بالتراث وليثق جاك بيرك أن الادب العربي الحديث المعاصر لن يقف أمام تلك الصور التي اختارها في كتابه

Antoegue Leae La Litaratwre arabe Comuemd araine.

والتي قصد بها إبراز تيار معين ، ليس هو الحقيقة : تيار الادب العربي الاصيل ، وأن المفاهيم والمذاهب التي أدخلت قسراً إلى الادب العربي عن طريق دعاة التفریب والتعويبين والغزو الثقافي لن تستطيع الصمود وتستجرفها ذاتية الأدب العربي القعيدة العميقة الجذور ، حين تنبذ إلى أصالتها وجوهرها ومزاجها النفسى الخاص فترى زيف هذه المذاهب والمقاييس وإننا نؤكد لجاك بيرك وغيره أن هذه المحاولات في تفریب الادب العربي ، وهذا الترويع لهذه النماذج الزائفة التي يجمعها المستشرقون لن تستطيع أن تكون صورة الادب العربي الاصيل وأن الادب العربي شأنه في هذا شأن جميع جوانب الفكر الاسلامى ، لا يقبل الانصهار في أى بوتقة ، وإن بدا لوقت ما أنه قد تشكل فيها ، إلا أنه سرعان ما يكتشف ذاته وينفض عنه هذه الزيوف ، ويقف ذلك الموقف الواضح من كل ما يلقى إليه ، موقف تقبل وصبر ما يتفق مع ذاتيته ، مما يزيده قوة ، والتخلص مما سوى ذلك ، أن الذوق العربي كان دائماً يذم من الآداب الاجنبية جميع العناصر التي لم يكن يألفها وليس هذا بدما فإن الغربي فعل ذلك مع الادب العربي ذلك أن هنالك فوارق أساسية لكل أدب لا سبيل إلى إلغائها أو محوها . ولقد جرت المحاولات في خلال تاريخ الادب العربي الطويل لإعادته القهقري إلى مفاهيم الفهم الجاهل وبيئته وما يتصل بها من

الوثنيات الاغريقية والفارسية والهندية القديمة ولكن القرآن الكريم ظل هو المثل الاعلى للادب العربي . وقد سجل هذا جاك بيرك نفسه حين قال : « لقد ظل القرآن دائماً برغم الدعوة إلى تعظيم الشعر الجاهل أعظم نصوص اللغة . فالقرآن يعنى الكلمة المنزلة » وهو يرى أيضاً أن « قوة الكلمة المنزلة » ظلت لزمن طويل : هي قوة الرمز الذى يقاوم ما يفرضه الاجنبى من نظام وما يدل به من مادة » . وهذا هو مفهوم « الاصاله » الذى هو مفهوم مفتوح غير مطلق ، متقبل لكل جديد ، يضيف إضافة بناءة ، ولا يهضم الشخصية أو يؤثر في القيم الاساسية . (٢) وقد أكد هاملتون جب في كتابه الادب العربى - بالرغم من الاخطاء الكثيرة التى تصدرها أو وقع فيها - أكد ذلك التمايز الواضح بين الادب العربى والآداب الغربية والشرقية جميعاً حين قال : « إن كل مقابلة بين الآداب الاسلامية العربية وبين الإداب اليونانية اللاتينية تجد أنها لا تراعى الفرق بين هذين النوعين من الآداب وهو فرق ليس فقط من حيث الحكمة ولكنه أيضاً من حيث النوع » بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك حين يقول : كلما كان الأدب الغربى مقلداً للادب الشرقى ، كان أهما شبيهاً من الدرجة الثانية وكلما كان الادب الغربى بعيداً عن هذا التقليد كان أدباً راقياً من الدرجة الأولى » وهذه قاعدة من حقنا أن نطبقها على الادب العربى . ويصل جب في بحثه إلى أن هناك تبايناً واضحاً بين الروح الشرقية والروح الغربية وبين الروح العربية وبين الروح اللاتينية اليونانية » ونضيف نحن أن الشرقية كلمة عامة مبهمه ولا تمثل الادب العربى ذى الدائبة الإسلامية القرآنية التى تختلف عن الروح الشرقية المستمدة من فلسفات الهند وفارس القديمة وبين الروح العربية الإسلامية ذات الاستعداد الخالص من القرآن .

٢

أولاً : إن الفكر العربى بعد الإسلام قد تأثر بأسلوب القرآن في أغراضه وأساليبه من حيث أنه « أنصح بالفاظ وأسهل تركيباً وأعذب تبصيراً » ، ومن حيث أنه « أمتن مبكاً وأبرع دلالة وآنف ديباجة » . إذ الواضح أن القرآن قد بهر العرب أصحاب البلاغة ببلاغة أهد عمقا وأقوى ديباجة وأصدق منهجاً وبما حمل معه من العقائد والشرائع والقيم الاخلاقية والاجتماعية والسياسية والتربوية ، ولقد كان قائماً في مفهوم أدباء العرب أن القرآن كتاب منزل من عند الله ولذلك فإنه لا تجوز عليه مقاييس النقد الادبى ، لأنه ليس من صنع أديب ولا عبقرى ، ولا يخضع لما يخضع له العمل الادبى الإنسانى من النقد أو البحث العلمى ، ولذلك فقد كان من أكبر أخطاء مناهج النقد الادبى الغربية الوافدة أنها حاولت أن تنظر إلى القرآن نظرة المبشرين والمستشرقين وتكاد كل كتابات طه حسين وزكى مبارك وعلى عبد الرازق أن ترد هذا المعنى بأسلوب خفى ودقيق ، والقرآن كتاب الله المعجز الذى اهتز له العرب وأدهشهم ببلاغته وبيانه وهو الذى تحدى المماندين منهم « المكابرين » بأن يأتوا بمشروع من مثله أو سورة واحدة فنجزوا ، واعجاز القرآن ليس اعجازاً لغوياً غريباً ولكنه اعجازاً عاملاً عام : من مختلف نواحي الاسلوب والفكرة والمضمون ، ولم يكن القرآن كتاب عبادة على الدخوع الذى يفهمه الترييون من الكتب المقدسة ولكنه منهج حياة كامل (عبادة وعقائد ، وشرائع وقوانين ، وأخلاق وتربية) . ولقد حاول الدكتور طه أن يذهب ،

نظريات المستشرقين والمبشرين ويفرضها على الادب العربي عن طريق دراسات كلية الآداب حين قال :
 إن القرآن ليس نثراً ولا شِعراً ولكنه قرآن ، ولمس له التمس مفهوم كلمة القرآن بردها إلى أصلها في اللغة
 السريانة وهى تعنى معنى (الجهر) وذلك في محاولة من الدكتور ليقول من وراء الالفاظ إن القرآن من
 القرائيل والعبادات وهذا القول وارد في كتب المستشرقين ، وكذلك ما أورده معه الدكتور زكى مبارك
 عن أوائل السور أمثال (عسق . حم . الخ) . حين قالوا إن هذه الحروف إشارات موسيقية أو رموزاً
 صوتية يقصد بها ذكر النعمة قبل تلاوة السور . وهذا أيضاً مما رددته المستشرقين والنسوة فيما كانت تفعله
 الكنائس القديمة ولا سيما في الحبشة حين كانت تفتح ترانيمها بمثل هذه الحروف . (ثانياً) أن هناك
 فرقاً شاسعاً بين الادب الجاهلى وبين القرآن والادب العربى الذى نشأ في ظل القرآن ، ليس في الأساليب
 فقط ، حيث يختلف أسلوب القرآن عن سجع الكهان وعن الشعر والخطابة القديمة ولكن في المضامين
 أيضاً فقد حمل القرآن معه مفاهيم وقها جديدة تتعارض مع القيم الجاهلية معارضة واضحة : في مختلف
 المجالات ، فالقرآن يدعو إلى التوحيد وينهى عن القتل ، والسحر ، والإستكبار في الأرض ، والتفاخر
 بالفسب ولطالما أشار الرسول إلى ذلك بوضوح وحدد الفاصل بين قيم المجتمع الإسلامى ومفاهيم المجتمع
 الجاهلى ومما قال : إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وغرورها بالآباء ليس لعربى على عجمى فضل
 إلا بالتقوى ، وقال : من قاتل تحت راية عمية تفضب أو تدعو لعصية أو تنصر عصبية فليس منا . وقد
 بدأ واضحاً أنه يستحيل اللقاء بين فكر وفكر ، ونهج ونهج بل لقد كان نهج الإحلام واضحاً في مضادة
 كل فكر الجاهلية ونهجها وأبرز حقائقه : القبيلة والعرقية ، فدعا إلى أخلاق جديدة ، ونهى عن الفخر
 والاستعلاء والإعتداء والاستكبار ، ونقل معانى الكرم والقتال والنجدة من مفاهيمها القديمة إلى مفاهيم
 جديدة تدور حول نصرة كلمة الله وأن تكون خالصة له لا يشرك بها غراً ولا مفناً . (ثالثاً) : كان من
 أكبر الأخطاء التى وقع فيها دعاة مناهج النقد الأدبى العربى الوالد الزعم بأن الجاهلية كانت حضارة
 جاء الإسلام تاجاً لها ، والتفخر بالقول بأنه رجلاً فرداً مثل النبي محمد لم يكن في استطاعته أن ينقل أمة
 كاملة من العدم إلى الوجود وغير ذلك مما أورده الدكتور زكى مبارك في كتابه النثر العربى . وكان ذلك
 القول في الأغلب متابعاً للتغريب والغزو الثقافى وانتقاصاً من قدر الدعوة الإسلامية التى كانت معجزة في
 تحويل الأمة العربية في ثلاث وعشرون سنة إلى أمة فائدة أنشأت حضارة جديدة وأقامت دولة كبرى .
 (رابعاً) من الأخطاء التى وقع فيها الدكتور طه حسين : ما أورده في بعض محاضراته من القول بأن
 العرب لم يكن لهم نثر فى وأنهم لم يجيدوا الإنشاء إلا حين اتصلوا بالفرس وأن أول كتاب فى اللغة العربية
 هو ابن المقفع الفارسى الأصل . ولقد كشف الدكتور زكى مبارك هذا الخطأ حين قال إن طه حسين
 كان يأمن عواقب تلك السرقة الأدبية لأن كلام مسيو مرسيه كان قد نشر في مجلة مجهولة ينذر أن
 يهتم بها المصريون وهى المجلة الافريقية التى تصدر بالفرنسية في مدينة الجزائر ، يقول زكى مبارك :
 « ولكن الدكتور أخذ يتراجع ويتقهقر فقد تنبه إلى أن الشعوبية كان لهم دخل في تقديم الفرس على
 العرب ولو أنه شاء أن يعرف أن الشعوبية لا يزالون أحياء وأن لهم بقية تميز في القرن العشرين ومن
 بقايا الشعوبية مسيو مرسيه الذى يقول بأن العرب لم يكونوا يعرفون النثر في الجاهلية ولا في صدر
 بقايا الشعوبية مسيو مرسيه الذى يقول بأن العرب لم يكونوا يعرفون النثر في الجاهلية ولا في صدر
 بقايا الشعوبية مسيو مرسيه الذى يقول بأن العرب لم يكونوا يعرفون النثر في الجاهلية ولا في صدر » .

ومن الحق أن يقال إن رجال مدرسة النقد الأدبي النرويجي الوافد كانوا يكشفون أخطاء بعضهم البعض ، وقد جعل الله بأسهم بينهم شديداً .

٣

إن هناك حقيقة هامة هي نقطة الانفصال الواضح ومناط الخلاف العميق بين فهم الأدب العربي بين أهله وبين فهمه بين المستشرقين والبيئات الأجنبية : هذه الحقيقة هي أن القرآن ليس من صنع النبي محمد ولا من كلامه وأنه من كلام رب العالمين ، منزل بالوحي على قلب النبي ، وهنا يبدو ذلك الفارق الواضح والعميق بين كلام الله وكلام البشر ، أما من حيث هو كلام الله فهو موجه إلى الرسول ﷺ ، وفيه إحصاء لكثير من المواقف مع وجه النظر الحق لله تبارك وتعالى إليها ، وفيه من العلم والتاريخ والتشريع ما لا يستطيع الرسول الإنسان الإتيان بمثله ومن حيث أنه توجيه من الله على الرسول أن يلزم به ويطبقه .

فحين يظن المستشرقون والباحثون من الأجانب أن القرآن من كلام محمد يتغير الموقف تماماً ، وتقوم نتائج بعيدة المدى في الخطأ والانحراف على نسبة كلام الله إلى النبي ، وأبرز هذه النتائج أن يوضع القرآن في مجال كلام البشر بينما هو نسق مختلف كل الاختلاف عن فنون الكلام البشري . هذا من ناحية الأسلوب أما من ناحية المضمون فإن الاختلاف أشد عمقا . ومقطع القول في القرآن : أنه نسق رباني أعجز أهل البلاغة وما يزال يعجزهم عن التعاؤل إليه أو الإتيان بآية من مثله ، وهو إعجاز ما زال بعد أربعة عشر قرنا قائما وسيظل كذلك إلى نهاية الحياة . وما يسمى البيان العربي قبل الإسلام لا يكاد يوجد في الحقيقة ، فالنثر العربي هو بالتأكيد نثر إسلامي خالص ، فلم يكن لدى العرب قبل الإسلام نثرا بالمعنى الذي نعرفه اليوم من كلمة « نثر » بل كانت أسجاع كهان وبعض الحكيم والأمثال ، أو كلام الوفود في وصف الإعراب لبواديبهم : هذا عن أول الإسلام ، ولم يكن النثر العربي وليد الحضارة الفارسية أو للفكر اليوناني ولم يكن ابن المقفع في الحقيقة أول من كتب النثر ، كما يدعى بعض المستشرقين ، وإلا فهاذا نسمى كلام النبي وكلام أبو بكر وعمر وعثمان وحظي بن أبي طالب وخطبهم وبياناتهم وآثارهم وكلام عشرات الصحابة خلال القرن الأول . ومن هنا يمكن أن يتقرر أن القرآن ليس من جنس كلام العرب في الجاهلية : سواء شعرهم أو سجع كهانهم وليس هو فن آخر غير الشعر والنثر كما يدعى البعض ، ولكنه هو لب لباب الأدب العربي والمصدر الأول للنثر العربي منه نشأ وفيه نما وامتد ، وهو نتاج تلك الحصيصة الضخمة التي ألغاهها القرآن — كتاب الله المنزل بالحق — من الألفاظ العربية التي كانت موجودة فعلا والتي لم تستعمل قط على هذا النحو البارز ، إلا حين استعملها القرآن ويضاف إلى ذلك فنون المعاني وأبعادها في السياسة والإجتماع والاقتصاد والعلم والتربية والتشريع . ولقد كان العرب قبل الإسلام مبرزون في الشعر حتى كان عندهم بمثابة ديوان العرب فلما جاء القرآن تغير الوضع كلية وأصبح القرآن هو ديوان الإسلام ومصدر النثر والشعر . وقد أكد هذا الاتجاه أن الرسول كره ما كان من أساليب الجاهلية في الانشاء وله عبارته المعروفة في وصف ذلك قوله ﷺ [أسجع كسجع الكهان] ذلك أنه لم يكن قسلا إلا لا

سوى قول مسجوع يجرى على السنة الكهان . وكل ما وصل إلينا حتى الآن يؤكد هذه الحقيقة وليس هناك دليل أكيد على ما ادعاء البعض - ومنهم الدكتور زكي مبارك - من وجود نماذج أدبية تمثل ثلاثة قرون قبل الإسلام بل هو محض افتراض لم يثبت بالدليل .

٣

وقد أعلن القرآن حقيقة أساسية : هي أن القرآن ليس شعراً وأن الرسول ليس شاعراً فقد نزه الله القرآن عن الشعر ونزه الرسول أن يكون الشاعر وندد بالشعر الذى هو في ذاته منطلق الأهواء . ورسم للأدب طريقه (شعراً وثراً) وفق منهج القرآن : أن يقول ما يفهم وأن لا يهيم في أودية القرض أو القرض أو القواية ، وقد أخطأ كل من حاول أن يجعل القرآن من قوالب الشعر (من أمثال موير) وهي محاولة لاستغلال فرض لم يثبت للادعاء بأن القرآن ليس وحياً من الله . وقد دفع كثير من أعلام الأدب العربى والفكر الإسلامى هذه الشبهة ومنهم الجاحظ . وموقف القرآن من الشعر يستمد مفهومه من أصل أصيل في الإسلام هو الصدق الذى ينهى عن الباطل وعن المجاهة وتمزق الاعراض والقدح في الأنساب والتشبيب والتزل ويبيع السكمة بالهوى أو العصية أو المادة . للإسلام يحمل الأخلاق إطاراً للأدب والشعر بالذات ويجعل الالتزام الأخلاقى ضابطاً هاماً ربما عدده البعض قيداً دون حرية الإبداع ، غير أن الإسلام يضحى بهذه الحرية التى هي في انطلاقتها لا تمثل الخير ولا الحق . ولقد رأينا الآفاق التى يمتد إليها الفن من ضوابط القيم الأخلاقية فلا تصل إلى شيء إلا لشيء واحد هو تجاوز الحق إلى الهوى والعصية ، والإسلام يضع الإلتزام في مقابل حرية لا تصل إلى شيء إلا بحاجي أو بناء ، ذلك أن الإسلام في أساسه يحمل الفنون الأدبية موجهة إلى بناء المجتمع والفرد ولا يضحى بالأخلاق في سبيل تجاوز قدر من الحرية لا يصل إلى الإبداع بقدر ما يصل إلى الهوى ، ذلك أن الإبداع له في الأدب العربى مفهوم غير مفهومه في الآداب الأخرى : وخير مثل لفهم الإسلام للشعر ما صوره الرسول ﷺ : « قولوا قولكم ولا يستغفركم الشيطان » وكل ما يخرج إلى الصنعة والاعتناء والباهة والهوى والتشدد لا يمكن أن يكون إبداعاً في الفن فالإبداع في الفن يتضمن الأداء والمضمون جميعاً فينكر قول الزور والفخر بالكذب الإفراط في مديح من أعطى وذم من منع .

٤

ويتصل هذا بموقف الأدب العربى في الفن فالقرآن يضع أساس الأصالة في أن يكون الفن أخلاقياً حين يقرر أن كلا من الفن والأدب والعلم إنما يبدأ من خلال التوحيد نفسه ويتحرك في إطاره ، ومن هنا فإن أى عنصر من عناصر الفكر يصيح لقيطاً إذا هو انفصل عن القاعدة الأم أو لم يتواءم مع العناصر الأخرى في هدفها الأصيل وهو : بناء للفرد وبناء المجتمع من مجموع الأفراد . فالقانون الأخلاقى أساس تتحرك كل القيم في إطاره بينما تستمد القيم الأخلاقية وجودها من التوحيد . فالفن للفن افتراض مرفوض في الفكر الإسلامى وبالتالي في الأدب العربى الذى هو عمرة هذا الفكر ، ووليد الأصيل ، وهو ما يسمى

في القرآن (وأنهم يقولون مالا يفصلون) ويأتى الالتزام الأخلاقي في الفن في عبارة القرآن (إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً واتصروا من بعد ما ظلموا) . فالفن سلاح من أسلحة الفكر لبناء المجتمع الرباني ، له وظيفة في المطاء النفسى والروحى . ومن هنا فإن الفنان أو الشاعر في الإسلام لا ينفى بالمباراة وحدها ولا يضفى من أجلها بالمعنى ، كما أنه لا يدع المعنى يصرفه عن بلاغة الأداء وحسن البيان ، ولقد التزم المجتمع الإسلامى مفهوم القرآن في الفن ، وارتفع بيان القرآن على الشعر . فقد كان لتأثير المسلمين به ما صرفهم عن الشعر فاستصغروا أمره ، كما وقع إلى لبيد عندما سأله عمر أن يرسل إليه ما قاله في الإسلام فأرسل إليه الفاتحة وكتب له أن الله أغناه عن قول الشعر بمدارسة القرآن . أما إنحراف الشعر بعد ذلك فإنه كان خروجاً بالأدب العربى عن منهج القرآن وسيطرة مفهوم فارسى وثقى أو مجوسى على الأدب مما غلب ظواهر الجريبات وطوايع المهجاء وأعلى تقليد الفرس في أدبهم الذى يحمل طابع الزندقة والاحاد وقد غلبت هذه الظاهرة فترة ما ثم عاد الأدب العربى إلى مفهومه الأصيل .

٥

فتح القرآن للأدب العربى أفقاً جديدة أخرجته من طوايع القبيلة والفردية والإباحية ودفنته إلى الآفاق الرحبة : أخلاقية واجتماعية ، وكان أبرز مظاهر طابع الادب العربى سيطرة القرآن على الاخيلة الشعرية وصدق الأداء ، وإيجابية المضامين وارتباط الكلمة بالسلوك . كما كان للقرآن أثره في التراث القديم السابق له فقد استبقى المسلمون منه ما سائر القرآن لغة أو مضمونا وهذا « التوحيد » الذى قدمه القرآن كانت له يد في توحيد اللغة العربية فلولا القرآن لظل الشعر الجاهلى مختلف الصيغ والأوزان ولكان باباً إلى بلبله الذوق العربى باختلاف اللهجات والأذواق . « والقرآن هو الذى ساق العرب على اختلاف قبائلهم ومواطنهم ولهجاتهم في تيار واحد وهو الذى جعل من الشعر الجاهلى سناداً لما فيه من الفاظ وتماير ، بحيث لم يبق من ماضى الجاهلية إلا ما أراد له القرآن أن يعيش » . « وكان للقرآن أثره في غزو الأذواق والقلوب في البلاد التى فتحها المسلمون . فالفرس والهنود والصوريون والاندلسيون سمعوا القرآن قبل أن يسمعوا الشعر الجاهلى وكذلك كان القرآن أسبق في تلوين ما صار عند تلك الأمم من شمائل وأذواق . وقد تأثر المسلمون بأدب القرآن وهم يقرؤون في الصلوات ويتدارسون صياح مساء » . « والقرآن هو أساس ما عرف المسلمون من المذاهب التشريعية والفلسفية وهو عندهم المرجع في الشواهد اللغوية والنحوية والبلاغة » . « والامم الإسلامية توارثت من جيل إلى جيل : أن القرآن له تأثير شديد في تكوين الذوق المضوى والأدبى ومن للبشرى من عاش متنكراً في الازهر بضع سنين ليتذوق بلاغة القرآن لىكى يتسنى له أن يواجه الجماهير بلسان عربى مبين » . « إن القرآن هو أصل الفصاحة العربية : له أثره العميق في أخيلة الكتّاب والشعراء والخطباء ولقد حرص المسلمون والنصارى واليهود على تذوق البلاغة القرآنية لأنها بلغت الغاية في الدقة والمعدونة والجمال : « وقد استطاع القرآن أن يؤثر في كل شيء حتى العلوم الرياضية فهى عند أهلها تأييد لآيات القرآن المجيد . ومن يراجع أحوال العرب والمسلمين في حياتهم العلمية والأدبية يراهم يدورون حول القرآن في أكثر الشئون ، فعلم الفقه والتوحيد والصرف والنحو والمغنى

والبيان والبدیع يراد بها جميعا فهم ما يشتمل عليه القرآن من أغراض علمية وأدبية . « وقد استوحى العرب القرآن في جميع الشؤون وجملوا الأدب كله وسيلة لفهم القرآن وفهمه من الوسائل التي يتذرع بها الشعراء والكتاب والخطباء للتفوق في البيان » . « ولقد نص مؤرخو الأديين الفارسی والترکی أن القرآن اثر في هذين الأديين تأثيرا بليضا . « وللقرآن اثره في وحدة اللغة العربية » بفضل القرآن امتدت الحياة في لغة قريش نحو خمسة عشر قرنا ولو أن العرب خلت حياتهم من الدعوة الإسلامية لكان المستحيل أن يكون في الدنيا إنسان يفهم ما أثر من لغة قريش قبل الإسلام بقرن أو قرنين ، وإنما استطاع القرآن أن يحفظ وحدة اللغة القرشية لأنه كان مفهوما في كل أرض على أنه نموذج عال للبلغة العربية فكانت البلاد الإسلامية ترجع إليه في صيانة لسان العرب من البلبلة والانحراف . « ولقد كان للقرآن أثر بعيد وعميق في العقاية العربية : فقد رفع النظر من الأرض إلى السماء وإلى ما فوق السماء وأن يقرأوا كتاب الطبيعة في فصول السنة المختلفة ، من إنسان ونبات وحيال وسحاب وأمطار ونجوم وسماء ، وأن يقرأوا ما بعد الطبيعة من (إله) فوق العالمين ، هو نور السموات والأرض كشف عن الميون غطاءها فأصبح بعصرها حديثا فنظرت إلى العالم فرأته وحدة متناسقة الأجزاء تخضع لسلطانها لإرادة الله وأعلن الثورة على النظرة المادية التي كان ينظر بها أهل الجاهلية فكانت كل ضربة بالمعول في صنم ثورة على ذلك النظر ودوت كلمة لا إله إلا الله في جزيرة العرب تعلن ضياع الوثنية وعبادة المادية . وقد أشار كثيرون إلى اثر القرآن في الأدب العربي فقال حنا الفاخوري : أن القرآن كان من عوامل توحيد اللغة وحفظها وهو أساس العلوم الدينية الإسلامية والعلوم العربية وقد فتح الإسلام للأدب العربي أفقا جديدة وامهر اللغة العربية بألفاظ ذات دلالة جديدة وكان الاثر الأكبر للقرآن في أصول الدين (من أحكام وتشريع ، سياسي واجتماعي وديني) . وكان القرآن من عوامل توحيد اللغة وفرض لغة قريش توسيع دائرتها وكان هذا من أقوى الأسباب التي عملت على حفظ اللغة العربية حية وعلى نشرها في الأمصار وبذلك « كون الإسلام من العرب أمة موحدة الروح واللغة تخضع لنظام واحد » ومعنى هذا أن الإسلام وحد كلمة العرب » .

٦

لا مشاحة أن القرآن هو الذي حدد طابع الآداء العربي : أسلوبا ومضمونا وقعد قواعده : ومن طابع الإسلام استمد الأدب العربي روحه ومزاجه وذاته وذاتية الخاصة وأبرز هذه الملامح وضوحا أن قدم الإسلام الفسكرك على الأدب وجعل الأدب (مفهوم الوجدان والخيال والشاعرية) ضمن دائرة الفسكرك . وبذلك أعلى الإسلام (أدب الفسكرك) : وأنكر الأدب العربي المتفالة في الزينة اللفظية في ظل قاعدة : لكل مقام مقال ، وفي نفس الوقت الذي حافظ فيه على الأصالة والجزالة والبيان المشرق ، أنكر المحسنات اللفظية والأسلوب البديعي واعتبره خروجا على منهجه وقد زيف العلماء إنحراف الأدب إلى السجع والزخرف ، قال ابن تيمية : أما تسكف الاسجاع والأوزان والجناس والتطويق ونحو ذلك مما تسكفه متأخرو الشعراء والخطباء أو الفلاسكين فهو لم يكن من دأب خطباء الصحابة والتابعين والعلماء منهم ولا كان ذلك مما ساهم به العرب وغالب من تعمد ذلك يزخرف اللفظ بغير فائدة مطلوبة من المعاني ، كالحجاء الذي يزخرف السلاج وهو جبان ولهذا فإن الشاعر كلما أمعن في المدح أو الهجو خرج في ذلك

إلى الإفراط في الكذب إسمعين بالتخييلات والتمثيلات) . وهكذا كان القرآن رائد فكرة الأسالة في الأسلوب الجذبل بمبدأ عن السجع والزخرف وغلب المعاني على اللفظ وكان النموذج القرآني هو المثل الأعلى على ذلك . ويقول غوستاف فون غرنباوم تعليقا على ذلك « من هذا النفور ، من الاستسلام لدوافع الخيال وهذه الرغبة للبقاء داخل نطاق الحداث الواقعي الحقيقي يمكننا أن نستشف بنض الملاحة بنزعات معينة بثما الإسلام حول الإنسان منذ البداية فقد اهتم الدين الجديد بأن يؤكد أن لا خالق إلا الله وأنه مطلق القدرة في كل شيء ، ولم ينس أن ينسك على الإنسان كل قوة تثير فيه الغرور بكفائاته ومواهبه وتزعزع موقفه من علاقته بالله » . ولقد أثبت مرات قصة (الزخرف الفنى) وما رده المستشرقون أمثال مرسية وأتباعهم من أن الزخرف الفنى وصل إلى العرب من الفرس ، وغير الدكتور طه راية بأخوه وقال أن للزخرف وصل إلى العرب من اليونان وكانت الحجة أن المولعين بالزخرف أكثرهم من الفرس المستعربين وحاول الدكتور زكى مبارك الدفاع عن النثر الفنى فقال إنه من طبيعة اللغة العربية وأن آية ذلك هو القرآن ، وتتصل هذه الشبهة مع منطلق أساسى تقريبي يقول بأن البلاغة العربية جاءت من البلاغة اليونانية بما أورده طه حسين في مقدمة كتاب نقد النثر المنسوب إلى قدامة . والواقع أننا يجب أن نفرق بين مصطلحين : تقريبا واسما عميقا ، بين مصطلح النثر الفنى ومصطلح الزخرف . أما مصطلح النثر الفنى فقد اتخذ منطلقه من القرآن ، أما الزخرف فمفهوم الاسجاع والجناس والطباق والمحسنات اللفظية فذلك هو الدخيل الذى جاء من الفرس ولم يكن أصلا مطابقا لمفهوم القرآن فى الأداء والبيان : وفى هذا الزخرف مفالة وخروج عن أسلوب القرآن الذى يحرص كل الحرص على تغليب أدب الفكرة مع المحافظة على الأداء البامغ الذى يحفظ للأسلوب العربى موازاته مع القرآن حتى لا يتخلف عنه وبذلك تحدث الهوة الخطيرة التى تحول دون فهم القرآن ونذوقه ودون استمرار تأثيره فى النفس والعقل الإسلاميين . أما للقول بأن الزخرف عنصر أصيل فى اللغة العربية وأن شاهده هو القرآن فقول فيه تجاوز كبير ، وعجز عن التفرقة الدقيقة بين النثر الفنى والزخرف فليس القرآن زخرف بما تحمله هذه الكلمة من معنى يطلب اللفظ والسجع والمحسنات أو يرجع الأداء على المضمون . وهذا الزخرف الذى انحرف بالأدب العربى أسلوبا وأداءً عن منهج القرآن قد ظل يسيطر حتى وصل إلى أدب المقامات الذى يزرى بالأدب العربى ، أما أن القرآن كان يخاطب قوما يفهمونه ويتذوقونه فهذا صحيح من ناحية أن القرآن قدم للناس كلماتهم فى صياغة جديدة تملو عن ما عرفوا وتظل عالية عن الأسلوب العربى ، معجزة إلى آخر الدهر ، وقد تأكد أن القرآن هو أساس المنهج الكتابى وأن النثر الإسلامى لم يلتزم السجع وإنما كان يقع السجع بسيطا مقبولا مادام يجرى فى حدود الاعتدال والقصد ، كما وقع فى القرآن فالقرآن يسجع أحيانا ولكنه لا يلتزم السجع) ونجى هنا شبهة القول بأن النثر الفنى بدأ بآبن المقفع أو عبد الحميد ويكون صحيحا أن يقال إن الزخرف هو الذى بدأ بهما وهو أول مرحلة الانحراف . أما من ناحية الأسلوب العربى الفنى فإن أول أسلوب عربى قرأنى هو أسلوب الرسول وكل الأساليب العربية متصلة به ومنها أساليب أبو بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن البصرى وعمر بن عبد العزيز وأما الزخرف بالصورة التى عرف بها كان دخيلا على أسلوب القرآن ، وقد بدأ مع كتاب الفرس ثم استشرى مع تخلف الأدب العربى عن مفهومه الأصيل وغلبة الأداء على المضمون عن دوره الحقيقى ومفهومه الأول . وإذا كان السجع عنصر من عناصر البيان

القرآن فإنه ليس مقطوعاً به في نظر الكثيرين ومنهم الباقلائي الذي نفى ورود السجع في القرآن ولقد حاول المستشرقون أن يركزوا كثيراً على السجع جرياً وراء هدف مضلل هو القول بأن القرآن كتاب صلوات وأنه شبيه في ذلك بالكتب الأخرى التي احتوت على صلوات وترنيمات . ولكن القرآن على الحقيقة ليس كتاب صلوات خصب ولكن الصلوات جزء منه وهو كتاب جامع للشرعة والعبادة ومناهج العبادة والحياة جميعاً . فالسجع والازدواج من فنون القرآن ولكنه ليس الفن الوحيد فقد اصطنع القرآن فنونا من الأساليب جرياً وراء منهجه الأميسل في مخاطبة القلوب والمقول ، أما الصورة المشرقة التي عرفها الزخرف في الأدب العربي خلال أزمنة فليس مما يتفق مع طابع القرآن الجامع للتكامل . وقد كره رسول الله أن يكون الأسلوب العربي مسجوعاً كلية وقال قدامة : إنما أنسكركم صلى الله عليه وسلم ذلك لأنه أتى بكلامه مسجوعاً كله وتكلف فيه السجع تكلف الكهان ، أما إذا أتى به في بعض كلامه ومنطقه ولم تكن القوافي مختلفة متكلفة متحملة مستكرهة وكان ذلك على سجية الإنسان وطبعه فهو غير منكرو ولا مكروه بل قد أتى في الحديث (ويقول المبدى مالى مالى وماله من ماله إلا ما أكل فأننى أو لبس فأبلى أو أعطى فأمضى) .

٧

سبق « القرآن » النموذج الخالد : قمة البيان العربي وسيمضى الأدب العربي في مناح القرآن وليس ذلك لأن القرآن هو كتاب الله الخالد وحسب ، بل لأنه ينطلق من أحماق الفطرة ويتفق بالمزاج النفسى والاجتماعى للمسلم والعربي في جمعه بين الروحى والمادى . وقد كان من أبرز سمات الأسلوب العربى : عنايته بالإيجاز أكثر من عنايته بالإطناب وكانت قاعدتهم (إنما الإلتفات على أقداد المعانى) والإيجاز إنما يعنى أداء حاجة المعنى ، ويختلف الأدب العربى في هذا مع الآداب الغربية التي تتميز بالإطالة في التفاصيل . وكذلك ليس التكرار في البيان العربى مبنوعاً أو منسكوراً فإن البيان العربى يبان دعوة وإقناع فلا بأس من إعادة صياغة الفكرة بصورة وأخرى وثالثة « وليس معنى هذا أن الأدب العربى يكره التحليل ولكنه يؤمن بأن الجمل القصيرة المركزة الحكمة هي التي تبق في الأذهان والقلوب مثل قول عمر أن كثير للكلام يفسى بفسه بعضاً » . ولقد صور ابن قتيبة هذا المعنى حين قال : القرآن جامع لكثير من المعانى في القليل اللفظ . وانطلاقاً منه إلى البيان العربى قول الرسول : أوتيت جوامع الكلم ويقول أحد الباحثين إنما يعرف فضل القرآن من كثرة نظره واتسع علمه وفهم مذاهب العرب وانتانتها في الأساليب وما خص العربية دون جميع اللغات فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من الممارسة واتساع المجال ما أوتيته العرب « وطابع القرآن في الأداء على نحو ما ذكر الباقلائي (جامع لوجوه القول من قصص ومواظ و اجتماع وأحكام و وعد و وعيد إلى غير ذلك من الوجوه دون أن يكون في تأليفه تفاوت أو نزول عن المرتبة العليا بينما لا نجد لأحد من البلغاء مهما علت منزلته أدباً لا تفاوت فيه) . ومن هنا تتميز سمة القرآن وهي تكامل عناصر الأداء في فنونه المختلفة وفي تكامل عناصر المضمون في عناصره جميعها . ولقد دعا الكتاب في كل عصر ، وفي عصرنا الحديث إلى التماس طريقة القرآن في التصوير والتظايل باعتبارها أعلى طريقة للأداء ونقلها إلى عالم الأدب (فإن ذلك من شأنه أن يرفع الأدب العربى إلى أفاق رفيعة لم يصل

إليها إلى الآن) . يقول أحد الباحثين : (من العجيب أن يكون القرآن هو كتاب العرب الأول ثم لا يستفيد الأدب العربي من طريقته الأساسية غيثاً بعد نزوله وتيسيره للذكر) . وليس أسلوب القرآن في جملة تصوراتنا (بل إن التصوير الفني هو أداة واحدة من أدوات التعبير الكثيرة في القرآن وليست هي الغالبة ولا الأكثرية فتارة يعبر عن المعنى أفراداً بالتعبير المتكافئ للمعنى واللفظ والتي يستخدم الألفاظ الوضعية وحدها ، وتارة يستعمل لفظاً واحداً من عشرات الألفاظ التي هي في الجملة ليحرك به الخيال ويلبس الحس لما رقيقاً ، وتارة تكون اللفاظ الحقيقية وملابس الخيال متساوية وتارة تكون ملابس التصوير وإثارة الخيال هي الغالبة ، وتارة تكون هي الشكل ، ومع ذلك يحتفظ القرآن في كل أولئك بأسلوبه المتفرد وسر إعجازه ، فليس للتصوير الفني هو سر الإعجاز في تعبيره) : (في القرآن تصوير فني ومنطوق وحديث للمقل وحديث للقلب جميعاً) (٢) لقد خالف القرآن كل ما سبقه من أساليب في الأداء : سواء الشعر أو سجع الكهان ، خالف القرآن ذلك كله فلم يكن شعراً حلوه من النضر الأساسي في الشعر وهو الفروق والقافية ولم يكن يشبه سجع الكهان الذي يلف الفموض معناه حتى يصالح تفسيره على وجوه شيء ، فضلاً عن قصر هذا السجع ، فقد كان لا يمتدّ جملاً معدودة أما الخطب التي وردت إلينا من العرب فكانت من جمل قصيرة مسجوعة سجعاً يكاد يكون ملتزماً بقرينة المعنى ليس لها هذه الأهداف القرآنية من تخيير وإصلاح ، والحكم والأمثال جمل قصيرة لا يمكن أن تقاس بالقرآن في اتساع مداه وعمق معناه . ولهذا كان القرآن يوم نزل على الرسول مخالفاً كل مخالفة ، جميع الفنون الأدبية المعروفة عند العرب وقد عرفوا هم أنفسهم بهذه المخالفة ، يروى أن عتبة بن ربيعة قال حين سمع القرآن : يا قوم قد علمت أني لم أترك شيئاً إلا وقد علمته وقراءته وقلته ، والله لقد سمعت قولاً ما سمعت مثله قط . وما هو بالشعر ولا بالسحر ولا بالكهانة . وقال الوليد بن القيرة : قد عرفنا الشعر كله : رجزه وهزجه ومبسوطه ومقبوضه وما هو بشاعر ، وسمع أعرابي رجلاً يقرأ (فلما استنأسوا منه خلصوا نجياً) قال أشهد أن غلوفاً لا يقدر على مثل هذا الكلام ، وقال أبو ذر : والله ما سمعت بأشعر من أخى أنيس ، لقد نالني اثني عشر شاعراً في الجاهلية نا أحدهم ، وأنه انطلق إلى مكة وجاءني بخبر النبي : قلت فما يقول للناس قال : يقولون : شاعر ، كاهن ، وساحر ، ولقد سمعت قول الكهنة فما هو بقولهم ، ولقد وضعت على إقراء الشعر (بحوره) فلم يلتئم على لسان أحد بعدى أنه شعر . وهكذا أدرك العرب أن القرآن مبين في أسلوبه لفكرتهم « وأنه وإن كان موسيقياً يس بشعر ، وهو أن كان فيه السجع فهو لا يشبه سجع الكهان ولهذا السبب عينه ، وهو أنه مبين في أسلوبه لكلام العرب ، ذهب بعض النقاد إلى أن القرآن وإن كان من المنشور مبين لنوعيه : المرسل والسجع ، فلا يسمى شيء منه مرسل ولا مسجوعاً وإنما هو آيات مفصلة ، تنتهي إلى مقاطع يشهد الذوق بابتداء الكلام عندها ، فالقرآن على هذا النحو : له نظامه الخاص به في عرض أفكاره وفي ترتيب معانيه ، فيه السجع وفيه الإرسال ولكن السجع المعجز ، يتبع اللفظ فيه المعنى ، والعبارة فيه طيبة غير متكلفة ولا مبتسرة ، ينتهي المعنى بابتداء الآية ولا يتكلف فيها شيء من اغتصاب الكلمات أو التفسير في التعبير حتى يفصح السجع ويستقيم) . ويقرر بعض الباحثين المعاصرين إن النسق القرآني قد جمع بين مزايا النثر والشعر جميعاً ، فقد أعفى التعبير من القيود الثقافية الموحدة والتفصيلات التامة فبالك حرية التعبير الكاملة عن جميع أغراضه الخاصة ، وأخذ في الوقت ذاته من الشعر الموسيقى الداخلية والفواصل

التقاربة التي تمنى التفاعيل والتلقيح التقاربة التي تنفي عن القوافي وضم ذلك كله إلى الخصائص ، هو أذنت ليس شعراً وأن أخذ من الشعر خصائصه الفنية فهو نثر ولكن النثر الذي يرقى فيه التناسق الذي انافا وراء أفاق « (٣) » ولقد قالوا انهم عرضوا القرآن على أوزان الشعر فلم يستقيم فنلوا أن يكون همراً ، وراؤهم ذو نواصل تتفق في الحرف الأخير وكان ذلك دأب الكهان في سجعهم فظنوا آيات القرآن كمسجع الكهان ثم لم يلبثوا أن تبينوا أن هناك فرقاً شاسعاً بين المنهجين : فالكهان يلزمون السجع ولا يستدونه وهو مسجع قصير الفقر ، غامض المعنى أما القرآن فقصر الفقرات حيناً طويلاً حيناً آخر ولا يلتزمها أحياناً أخرى ، وهو في كل ذلك واضح المعنى ظاهر الدلالة . وخير ما يوصف به (القرآن) أنه (ذكر) فهو لا يشبه الشعر لأنه لا وزن له ولا قافية ولا خيال وقد نفى القرآن عن الرسول أنه شاعر أو ساحر أو كاهن ، ولقد وصف الرسول البلاغة بأنها السهل الذي لا تكلف فيه ولا إعراب قائل : إياكم والتشادق ، أبفضكم إلى التثاريون المنفيقون وقد قال جرير بن عبد الله البجلي : يا جرير : إذا قلت فأوجز ، وإذا بلغت حاجتك فلا تتكلف ، وجاء هذا في المعنى الاصطلاحي : مطابقة الكلام لمقتضى الحال . وكان نمط الرسول في كلامه هو المثل الأعلى للبيان العربي : قال أعطيت جوامع الكلم ، فقد خصه الله بالابحاز وقلة اللفظ مع كثافة المعنى وإنا لنجد في خطبة الوداع أوجز خطاب وأعمق خطاب ولقد وجهه الله سبحانه أن يقول عن نفسه « وما أنا من المتكلمين » ولذلك فقد غاب التشدق واستعمل المبسوط وهجر الغريب والوحشي ويكاد يكون مذهب الرسول في الأداء « أن يكون بريئاً من التعمد والتكلف والإعراب مجرداً من التصنع وقد سار الخلفاء الراشدون على نهجه ثم سار على النهج جميع المفكرين المسلمين ولم يخرج على هذا النهج إلا الشيوعية ودعاة الانحراف فتنهج الفكر الإسلامي ويبدو هذا الانتقال من مفهوم القرآن إلى مفهوم الزخرف واضحا في عبارة عبد الحميد الكاتب الفارسي حين قال : (خير الكلام ما كان لفظه خللاً) . وكانت المؤامرة التي قام بها وأكملها ابن المقفع : هي فرض طابع الكتابة الفارسية على العربية لغة القرآن ونقل البلاغة الفارسية إلى العربية وإغلائها على الأصول القرآنية التي عرفها ولقد تأثر الأدب العربي ثمة نتيجة السيطرة السياسية الفارسية ولكنه سرعان ما نقض عنه زيف الزخرف والسجع الخاص والمقامات وكذلك كان موقف الأدب العربي من الآداب الغربية في العصر الحديث وهو مما تلبه له كثير من الباحثين وقد أشار هاملتون جب إلى ذلك حين أكد أن هناك فوائد أساسية جندية لا سبيل إلى إغائها أو محوها وسجل ذلك في قوله : إن الفروق العربية كان يلبذ من الأدب الأوروبي جميع العناصر التي لم يكن يألفها ، والحق أن الإنسان الذي شب على المثل العليا الإسلامية لا يمجب في الآداب الأخرى إلا بما هو متأثر بهذا اللون . وهنا نجى الكلمة الفاصلة : في أن القرآن من عند الله وليس من صنع عبقرى ، وهو معجزة إلهية وليس أية فنية إنسانية ولذلك فإنه لا يخضع لما يخضع له العمل الإنساني من النقد وإن كان يمكن فهمه ودراسته على أساس طبيعته الأصلية . ولقد كان القرآن آية وحده منذ نزل إلى اليوم وإلى آخر الدهر ، ومع محاولات الاقتداء به من بلغاء العربية فإنهم لم يلقوا شيئاً وظل القرآن مفرداً بأسلوبه وطريقته عرضه ، وإذا كان لنا أن نتساءل ماذا أعطى القرآن للأدب العربي نقول : إنه أعطاه الصدق والحق وباعد بينه وبين الأساطير الوثنية والمبالغة . وأنه قدم له ذلك التراث الضخم كله من البيان والمضامين النفسية والاجتماعية .

الفصل الثالث

النثر والشعر في مفهوم الأدب العربي

أولت الدراسات الحديثة الشعر باهتمام كبير، يكاد يكون أكبر من حجم الشعر نفسه في الأدب العربي بل وكأنما هو أبرز فنون الأدب العربي بينما ترى الشعر في مقاييس الأدب العربي الحقيقية، بمد الإسلام، في الدرجة الثانية بعد النثر الذي يمكن أن يقال أنه الفن الذي صنعه الإسلام في الأدب العربي، حيث لم يكن للعرب قبل الإسلام ثروة بالغة في النثر، بعد نزول القرآن، ويمكن القول بأن القرآن هو أول نموذج للنثر في الأدب العربي كله، وهو في نفس الوقت أرفع نموذج وإعلاء، من حيث هو ذروة البلاغة والبيان، ومن الحقيقة أن يقال ويجمع الآراء أن الشعر كان ديوان العرب وكان هو الفن الأعلى والأغلب للحياة الأدبية في الجاهلية وكان هناك إلى جانبه قدر يسير من سجع الكهان وبعض نصوص خطافية، غير أن القرآن حين أنزل لساناً للدعوة الإسلامية أعاد تشكيل الأدب العربي من حيث أسلوبه ومضمونه أيضاً، فقد قدم هذه الحصلة الضخمة من البيان ومن الفكر التي أصبحت أساساً للفكر الإسلامي والثقافة العربية والأدب العربي جميعاً. وقد أعلى القرآن طابع النثر، من حيث أن القرآن نثر في منزل، وهو عن صنعه السكاكين، ويجل عن تقليدهم، ويسجز أصحاب البيان منهم، وفي هذا يقول عمر بن الخطاب: كان للشعر علم قوم لم يكن عندهم أصح منه حتى أغناهم الله بالإسلام فتشاغل عنه العرب ولطيت عن الشعر وروايته. ولقد كان للإسلام كما سجل القرآن موقفاً واضحاً ومفهوماً صريحاً من الشعر والشعراء، فقد شجب القرآن (وهو قاعدة المفاهيم الأساسية لكل عناصر الفكر الإسلامي، والأدب أحد هذه العناصر بالطبع) شجب ذلك اللون من الشعر الذي استشرى في الجاهلية: من مقالة في المدح أو الهجاء أو إنحراف في الغزل ولم يقر إلا لونا واحداً هو ذلك اللون المتصل بالخلق وإعلاء الطباع والتسامي بالأعراض: ولقد كانوا يقولون قبل الإسلام: أعذب الشعر أكذبه، فدعا القرآن إلى الصدق وأقام مفهوماً جديداً للأدب نقل به الناس ثقلاً جديدة من المفاخرة والهجاء وغيرها إلى مجال أرحب من الدعوة الإسلامية. ولقد اتسم الأدباء منهج القرآن في الأسلوب ومثله الأعلى في المضمون فكان أبرز مفاهيم البلاغة في الأدب العربي هي «الابحاز» وأن تكون الألفاظ على قدود المفاني كما يقولون، ونشأ النثر العربي المرسل الخالي من الصنعة المتسكفة القائم على صدق الإحساس وعمق الفكرة. ولقد اتجه الأدب العربي بالقرآن اتجاهين واضحين خالف بهما الجاهلية وارتقى مفهوماً جديداً للأدب العربي مستمداً من أسالة الرسالة ومزاج الأمة التي شكلها الإسلام بمفاهيمه وقيمه. (أولاً) أنكر الإغراق والمبالاة والانحراف في الخيال وأنكر المبالغة في العاطفة والاعتماد على الوجدان، وإطلاقه ليقول ما يشاء: «والشعراء يتبعهم الغافلون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون»: ومعنى هذا هو التحول إلى العقل وإلى الثقة والعلمية في التعبير وإلى الابتعاد عن الهوى والإسراف في الخيال والإسراف في إعلاء العاطفة سواء في مجال المدح أو الهجاء أو التصوير الحسي. (ثانياً) أنه أعلى طابع الإيجاز، وأنكر أسلوب التفاصيل والإسراف في تصوير دقائق الوقائع واستهدف التماس العبارة الأساسية والوصول إلى سرعة الفاية

وإلى عقده الواقعة ، أو إلى مضمونها دون توسع أو إطالة . ويكاد يكون هذا هو طابع الأدب العربي المميز وذاتيته الأصلية في مواجهة الاسراف في التفاصيل الذي يطبع الأدب اليوناني القديم والأدب الأوروبي ويهذين المنصرين المهامين غلب على الأدب العربي طابع العلم وتقدير طابع الخيال المسرف والاغراق في العاطفة والوجدان مما يقوم على أساس التهويل . ولقد كان القرآن مطابقاً لهذا المفهوم ، أو بعبارة أصح أن الأدب العربي (والفكر الإسلامي كله) قد التمس هذا الأسلوب من القرآن الذي عرف به في منهيجه وأسلوبه ومضامينه جميعاً . ولقد كان القرآن في هذا مطابقاً للروح العربية والمزاج الإسلامي القائم على الوضوح ، والصرامة ، وضوح الشمس المشرقة والانفق الساطع والصحراء الواسعة المسبحة ، والأجواء المفتوحة المنطلقة ، فهو طابع وجدان ومزاج وذات لا تعرف الرمزية ولا الأخفاء ولا الظلال ، ولا طابع « بين بين » بين الظلام والنور ، أو بين السحب الداكنة والجبال السوداء ، أو بين المواطن المراهقة وأصوات الوحوش في الظلام . ومن هنا تبدو ذاتية الأدب العربي الواضحة الخلف والتباين للأدب الأوروبي التي تقوم على الرمز والظلال والتفاصيل المشرقة ، بينما يقوم الأدب العربي على الوضوح والايان والمقلانية من غير سرف في إعلاء الرمز أو العاطفة . ولقد اكتسب الأدب العربي من القرآن طابع الحديث إلى العقل والقلب جميعاً ، فهو ليس عقلانية خالصة مسرفة في جناف العلم ولا وجدانية صريحة مسرفة في الكشف والاستهواء . ولقد اصطنع القرآن أساليب الوجدان وأساليب العقل وأساليب السخرية وأساليب التساؤل وأساليب التقرير كل في موقعه ووضعه . وبذلك بعد عن أسلوب الشعر الجاهلي القديم ، بالرغم مما حواه من موسيقى وفواصل وصيغ يسير وتلقيه وتفاعيل ، وتكرار رقيق . فقد استعمل القرآن هذه الفنون جميعاً ولكنه استعملها على غير إصرار على نوع منها واتخذ لكل موقف وحال الأسلوب الملائم ، فهو إذن ليس شعراً ، وليست له خصائص الشعر ، ولكنه نثر ، وهو أول ما عرف من النثر العربي على وجه التحقيق ، وما سبقه لم يكن نثراً وإنما كان مجموعة من سجع الكهان ونماذج الخطابة . ولقد كشف الأدب العربي عن ذاتيته في مفهوم الشعر في مواضع كثيرة أبرزها أنكره المفهوم الإغريقي الذي يرفع الشعر إلى مستوى الإلهام كما أنكر ذلك التعريف الذي يوصف فيه الشعر والفن بعبارة « الخلق » وميز الإسلام بين الوحي الذي يختص به النبي والآلهام الذي يتصف به الشاعر . ولقد أشار كثير من الباحثين إلى أن كلمة « الخلق الفني » لا تطابق مفهوم الأدب العربي للإلهام ، فالخالق هو الله وهو يخلق من العدم ، ولذلك ارتبط في مفهوم الأدباء والفنانين في الفكر الإسلامي أن اللهم هو الله ، ولذلك بدأ فواتح أعمالهم باسم الله . ولذلك لم يستعمل المسلمون كلمة « خلق » في الكلام على الفنون . ولكنهم آمنوا بالإلهام واستطاعوا أن يقدموا في مجال الشعر والنثر أعمالاً جديدة باهرة فليست العبارة نفسها ولكن بالعمل الأصيل المجود . ولقد خضع الشعر العربي لمفهوم القرآن ومنطلق القرآن زماناً ، وسار في الطريق الصحيح مناهجاً عن الدعوة الإسلامية مبتعداً عن الكذب والغواية ، مناهلاً ضد الوثنية ، عارفاً بمكانه وطبيعته من الفكر الإسلامي والأدب العربي ، وهو مكان يأتي في الدرجة الثالثة بعد النثر والخطابة ويعترف بوزنه وقدره من حيث التحرز والاحتياط منه كصدر للأحكام أو معبر عن المعصر ، ذلك أنه سرعان ما انحرف الشعر العربي عن مكانه ومفاهيمه التي أقرها الأدب العربي منطلقاً من القرآن وغلبت عليه مفاهيم جديدة نتيجة اتصاله بالأدب الشرقي واليوناني .

أولاً : لماذا انحرف الأدب العربي :

استمد النثر العربي أسلوبه ومضمونه من منطلق القرآن وقدم في خلال صدر الإسلام حصيلة ضخمة في جوانب المعرفة : فظهرت علوم الحديث والفقه والتدوين وبدأ ذلك الارتباط المضوي بين القرآن والنثر العربي واضعاً عميقاً وامتد نحو اللغة العربية فالتسع نطاقاً بما أضاف إليها القرآن من اصطلاحات وما قدم لها من مضامين . غير أن اتصال الأدب العربي بالأدب القديمة والمعاصرة له نتيجة التوسع والاتصال لم يلبث أن حمل معه الكثير من نتائج تلك الأدب ثم بدأت تلك المحاولات الشموية الضخمة في إخضاع الأدب العربي للأدب الفارسية القديمة في أسلوبها ومضامينها ، وذلك خطر لم يتعرض له الأدب العربي وحده وإنما تعرض له الفكر الإسلامي أيضاً وكان للأدب الفارسية القديمة طوابعها التي تمثل المزاج الفارسي الوثني القديم ومن هنا انحرف الأدب العربي عن منهجه الاصيل المرتبط بالقرآن وظهر ذلك في الشعر والنثر جميعاً ، وأما في النثر فقد ظهر في غلبة أسلوب السجع والزخرف وأما في الشعر فقد ظهر في شعر الغزل الحسي وشعر الحمريات ، ومن الحق أن هذا الانحراف قد أفسد الذوق العربي الاصيل ، وأبعد الأدب العربي عن مزاجه النقي والمثالي ، ومضامينه المستمدة من جوهره وواقعه . وقد جاء هذا نتيجة للآثار التي ترتبت على انتصار الإسلام وسيطرة فكره على الثقافات القديمة الوثنية من مجوسية ومناوية وزرادشتية وغيرها ثم انحرف قادة المسلمين عن منطلق الإسلام نفسه إلى طوابع المصيبة القبلية وإعلاء العرق وإعلاء ما يتعارض مع منهج الإسلام نفسه ، مما دفع الطوائف غير العربية إلى إعلان العداء والتسكتل في الجانب الآخر مع الثقافات القديمة وخاصة الفارسية لممارسة هذا النظام والميل على التخاصم منه . ومن هنا نشأت الحركة الشموية الخطيرة التي استهدفت القضاء على الإسلام بالقضاء على مقوماته العسكرية والأدبية ومن هنا فقد تصدعت هذه الحركة للأدب العربي طاولت إخراجها عن منهجه القرآني بإعلاء السجع والزخرف ، والغزل الحسي والحمريات وإعطاء طابع غريب من المكشوف والتحليل ليس من طبيعة الأدب العربي نفسه وبدأت هذه الحركة في انبعاث مفاهيم الراوندية والبابكية والخرمية والباطنية والزنادقة والملاحدة لانساد مضامين الأدب العربي والفكر الإسلامي جميعاً . من الحق أن يقال أن الأدب العربي قد خضع لهذا الانحراف بينما استطاع الفكر الإسلامي أن يتحرر سريعاً وأن يواجه حركة الغزو في قوة وصمود وأن يكشف أخطاؤها ، وقد وضع في هذه الأزمة كيف أن الفكر الإسلامي في شموله وتكامله أقوى قدرة على مواجهة الخطر الذي عجز عنه الأدب ولقد كانت كتابات الجاحظ والثعالبي والمبرد وابن قتيبة وابن على القالي في دحض شبهات الشمويين والكشف عن أصالة جوهر الأدب العربي ، من العوامل الهامة في حصر خطة الغزو ، غير أن دعاة مذهب النقد الأدبي العربي الوافد قد استغلوا هذه المعركة لغير صالح الأدب العربي الحديث ، وحاولوا أن يلتمسوا منها صورة للمجتمع الإسلامي العربي في هذه الفترة . ولذلك فقد شملت للتأهيج الجامعية وغيرها دراسات واسعة عن أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي ، وحاول طه حسين أن ينهم هذه الفترة في عمر المجتمع الإسلامي بالإباحة والشك اعتماداً على بضعة عمراء من الماجنوف لا يمثلون شيئاً في خضم من العلماء والفقهاء والفنويين والفلاسفة . ومن الحق أن يقال أن الأدب العربي قد انحرف عن منهجه الاصيل وعن ذاتيته حين واجه هذا الغزو الفارسي

وأن الحركة قد استمرت طويلا بين الأسيل والدخيل وفي هذه الفترة غلبت مظاهر الإنحراف وترك بصماتها في آثار طائفة من الكتاب والشعراء .

ثانيا : انحراف الشعر عن مفهوم الأدب العربي :

إن الشعر العربي بعد الإسلام قد خضع لما خضع له الأدب العربي كله فغير مضامينه وأغراضه عما كان يتناوله شعراء الجاهلية وإن بقيت أبواب الشعر محصورة في المديح والهجاء والفخر والحامسة والنزل والزما . ذلك أن الإسلام قد أعطى الأدب العربي ذاتية جديدة في مفاهيم الحياة والمجتمع وعلاقات الأفراد . واستقام أمر الشعر على مفهوم الأدب العربي الإسلامي ، فأعطى حرية التصوير وبراعته باعتباره فنا ولكنه لم ينطلق دون قيود ، بل أخذ يتحرك داخل إطار أخلاقي واضح حيث يرتبط الأدب بالمجتمع ، على قاعدة أساسها « الصدق الفني » دون أن يتمدى الضوابط المقررة ، كما أعطى الإسلام الأدب ، (والشعر جزء منه) ذلك الطابع الإنساني : القائم على إيقاظ ضمائر الناس على الحق والخير والعدل وفي نفس الوقت احتاط الفكر الإسلامي في النظر إلى الأدب على أنه أعمق معبر عن النفس ، فقد كان الأدب في الأزمات الكبرى ينطوي ويمجز عن أداء هذه الرسالة بينما يتقدم الفكر نفسه للراء الفراغ ، وقد بدا ذلك جليا في أزمات الشيوعية والغزو الصليبي وحملات التتار وفي الغزو الاستعماري الحديث . فهناك احتياط واضح في اعتبار الشاعر كأصدق معبر عن العصر الذي يعيش فيه وذلك بحسبان أن الشعراء ورجال الفنون قوم عاطفيون ، تقصر نظرهم عند الوجدان ولا يستطيعون التطلع إلى أبعاد الصورة الكاملة ، وعواطفهم دائما تغلب عقولهم ، ومن هناك كانت الصور التي يقدمونها مبالغا فيها ، فهي أكبر من الواقع ، وأكثر برقا ، ولا تلتزم الاعتدال والانصاف دائما . ويجمع الأدباء ومؤرخو الأدب على أن الشعر في صدر الأول من الإسلام من حيث الأساليب لا يختلف كثيرا عنه في الجاهلية « أما في المعاني والأغراض فقد كان الفرق بين العصرين كبيرا جدا ، فقد هجر الشعراء للسلمون الأغراض الوثنية ، كالقسم بالآلنام والكلام عن المعصيات ، والفخر بالجر والثأر إلا قليلا ، ثم أخذوا مكانها المعاني الإسلامية مثل : التوحيد والتقوى والجهاد » والمعروف أيضا أن الشعر في صدر الإسلام تخلف عن مكانه الأول في الجاهلية وسبقه النثر والخطابة التي ازدهرت كثيرا وكان « القرآن » قد أشار في موضعين إلى الشعر والشعراء فشجب مفهومهما المنحرف ، كأنهى الرسول الشعراء عن ذكر الأغراض وإثارة كوامن الأحقاء والإعادة بالمعصيات والأثواب . وكان من الطبيعي أن يتصدر أسلوب القرآن : البيان العربي ويشغل الناس ، وقد لوحظ أن الشعر في صدر الإسلام قد تطور في إطار المناهج الإسلامية الجديدة فقلت فيه جوانب المديح والمباغة والهجاء وضعف جانب الاسراف والعنف . وجرى التحول واضحا في النزل والتسيب . كما حقق فن الرثاء للشهداء ، والاشادة بالإسلام والدعوة الإسلامية وغلب الحكم والأمثال والحث على مكانم الاخلاق . وقد جاء ذلك كله في إطار نهى الإسلام عن المبالغة والمغالاة بمسفة عامة والمفاخرة وللتناجزة بصفة خاصة وقد كشفت كلمات الرسول وتفسيرات عمر بن الخطاب مفهومها جديدا هو أن العصر عصر القرآن ، لا عصر الشعر الذي كان ديوان العرب ومناط غفارهم وأبرز فنونهم الادبية وأن على الشعر أن يتحرر من مفاهيمه الجاهلية ويخضع لمفاهيم القرآن ، وأن عليه أن يكون سلاحا من أسلحة التوحيد

في مواجهة الوثنية ، وقد تحول فعلاً شعراء من أمثال : حسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة فاتجه شعريهم إلى مدافعة خصوم الاسلام حتى قيل إن هؤلاء النفر كانوا أشد على قریش من تضح النبال . وقد نفى القرآن الشاعرية عن رسول الله نفيًا باتًا ، وأبان التفرقة الواضحة العميقة بين نبوة الرسول ورسالة السماوية البعيدة عن خيالات الشعراء أو إلهام الشياطين كما كان يدعى شعراء الجاهلية ، ودحض لما وقع في نفوس خصوم الإسلام من شبهة نسبة بلاغة القرآن إلى النبي وانهاهه بأنه شاعر (وما علناه الشعر وما ينبغي له ، أن هو إلا ذكر وقرآن مبين) وصور القرآن دعواهم « بل قالوا أضغاث أحلام ، بل افتراء ، بل هو شاعر » وقال : أم يقولون شاعر تتربص به ريب المنون ، قل تربعوا ، وقوله « ويقولون أننا لتاركونا آلهتنا لشاعر مجنون بل جاء بالحق وصدق المرسلين » ورد القرآن على كل الدعاوى الباطلة في حسم : « فلا أقسم بما تبصرون وما لا تبصرون ؟ إنه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر قليلًا ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلًا ما تذكرون ، تنزيل من رب العالمين » وهكذا وضع القرآن الحدود الفاصلة بين بيان الجاهلية وبيان الإسلام بين الشعر وبين القرآن ، كما أكد القرآن أمية الرسول « دفعا للاثهام الذي يقول بأنه قرأ الكتب السماوية ونسج على غرارها : « وما كنت تتلو قبلة من كتاب ولا تحطه يمينك » ولم يمنع الأمر بعد وضع هذه الحدود الفاصلة الواضحة بين القرآن والشعر ، وبين النبوة والشاعرية من أن يكرم الرسول الشعراء وأن يقول : لسان اهجمهم وروح القدس مكم . ولا يمنع من أن يففو عن كعب بن زهير ويستمع إلى قصيدته ويحجزه : فقد بلغ كعب بن زهير أن الرسول أهدو دمه لعمر قاله ، فقدم على النبي متسكراً وقال : يا رسول الله يياييك رجل على الإسلام وبسط يده وحسر عن وجهه وقال : بأبي أنت وأمي يا رسول الله ، هذا مكان المائد بك ، أنا كعب بن زهير فتعجمتة الأبصار وغلظت عليه الألسنة لما ذكر به رسول الله في شعره . فأمنه الرسول فلم يلبث أن أنشد في مدحه : قصيدته المعروفة (بانت سعاد) . هذا هو مفهوم الشعر في الأدب العربي في صدر الإسلام ، وهو مفهوم أعطى حرية القول وصدق التعبير ، وحمق الأداء في داخل القيم الإسلامية القرآنية وجعل الأخلاق قيمة أساسية من قيمه وكان الشعر العربي حرياً بأن يغنى صادق الأداء ، وفي نفس الوقت مترفاً عن الإيم والهجاء والإغش والكشف . غير أن اتصال الأدب العربي بالأدب الشرقية والغربية التي اتصلت به ، وأبرزها الأدب الفارسي القديم ثم الأدب اليوناني الإغريقي قد دفعه إلى الانحراف وأنفسد جوهره ، وضلل ذاتيته وأصاب مزاجه النفس بالاضطراب والانحلال . وكما فسد لثث السجع والزخرف ، فسد الشعر بالكشف والفضول الحسى والخمريات هذا وإن لم يكن انحراف الشعر العربي صادراً من طبيعة فيه ، وإنما جاء نتيجة للموامل الخارجية التي كانت تصاحب الحركة الشموية التي كانت تظهر الخصومة للعرب وتخفي هدفها الأصيل وهو هدم النظام الإسلامي كله . ويكشف ذلك أن رؤوس شعراء المجون والخمريات كانوا جميعاً من أصول فارسية ومن الزنادقة الذين عاودوا مفاهيم المجوسية والمناوية والمزدكية وعجزوا عن إذاعتها علناً فأنشأوا هذا التيار من المجون والزندقة والإباحة وقد اتصلت هذه العناصر لثلاث اتصالاً واضحين ظهرت جملة (أبو نواس) واتصل ذلك بالهجاء والرفض والمجاهرة بارتكاب الحارم والدعوة إليها وتحمينها ومن هنا برز ذلك اللون من الشعر الذي جمه الأصفياني في الأغاني والتهاليف في (يتيمة الدهر) . وقد ضمت هذه القصبة : أبو نواس وبشار ومطيع بن إياس ووالبة والخليع وهو الشعر الذي أولاه مزيد الاهتمام

الدكتور طه حسين في كتابه حديث الأرياء والذي فرض دواسته في كلية الآداب وكان يملأه العجب أن يرى فتاة تقوم لتقرأ شعر أبي نواس في غزل المذكر وتشرحه ! وقد تابع الدكتور طه في هذا أساتذته من المستشرقين الذين أولوا اهتمامهم إلى مثل أبي نواس وبشار ، فلما جاء الشيخ الخصري نفق الأغاني من عمر الفحش ثار طه حسين على أساتذته القديم ثور حسيه ، ولم يكن هذا اللون من الشعر من طبيعة الأدب العربي ، ولا صادراً من أعماق النفس العربية . وقد أنكر الذوق العربي الأصل مثل هذا الطابع المادى من المحون والإباحة والكشف . ولكن دعاه مناهج النقد العربي الوافد أرادوا أن يجعلوا من هذا الشعر مقابلاً للأدب الإغريقي الفارق في معاني التحلل والشذوذ . وأطلق حميد الغريب مع دعوته تلك قوله الآثم : (ليس للأدب أن يعطل عمله ليسأل عن قواعد الأخلاق) ولقد واجه النقد العربي الأصل هذا الاتجاه المتحرف فنفي أنه مما ينسجم مع طابع الأدب العربي وذاتيته . وكشف عن أن مثل هذا الشعر لا يمثل الشعر العربي ولا يمثل عصره ، وهو في الغالب من عمل شعراء خاملين ليس لهم في الحياة مثل أعلى ينهضون إليه ولا عمل شريف يذبلون فيه جهدهم . كما كشفت وقائع التاريخ الصحيحة أن أغلب هؤلاء الشعراء من غير العرب وأهمهم من زنادقة الفرس والداخلين في المؤامرة الشيوعية الضخمة ، كما كشفت وقائع التاريخ أيضاً عن أن أغلب الخمارين كانوا من اليهود والنصارى ، وأن أغلب القيان لم يكن من العرب ، بل لقد أدى انتشار القيان والكشف إلى إنسحاب المرأة العربية المسلة الحرة من الحياة الإجتماعية .

ثالثاً : الكشف والغزل :

غيرت القيم الإسلامية مفاهيم الحياة الاجتماعية الجاهلية في مختلف جوانبها وأنشأت في مجال النفس الإنسانية تشكلاً جديداً فقد أنكر الإسلام الرهبانية والإباحية على السواء ، وأعطى الحياة الإنسانية حق الرتبة والتمتع في نطاق ضوابط جديدة قوامها الحلال والأخلاق والتوسط كما أذهب نزعات الجاهلية في التفاخر بالآباء والمصيبة والهجاء المذقع ، وكذلك وسد في مجال العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة أسلوباً جديداً ، قوامه الحياء والخلق والتقوى ، وقرر للمرأة حقوقاً جديدة رفع بها قدرها وحررها من النذل والمهانة والعبودية ، فلم تعد رفيقا أو حريماً ذليلاً كما رفع عن المجتمع الإسلامي إصر تلك العلاقات المهيئة الإباحية الذليلة . كما أقر الإسلام حق النفس الإنسانية في المجال الحسى وفق نظام كريم ربيع ، ولم يرفض الإسلام الفرائر والبيول الإنسانية ولكنه اعترف بها وأقرها وفتح لها أسلوباً من التنفيس والتحقيق دون أن يخرجها عن قيمها الأخلاقية وعن اللطاف والشرف . وقد صور الدكتور شكوى فيصل هذا المفهوم في براعة حين قال : لم تكن الحركة الإسلامية منكورة للحياة العاطفية ولا متهمجة لها ولم يكن من شأنها أن تهمل هذا الجانب من حياة الإنسان مختصرة له أو مزدوجة بشأنه ، وإنما كان همها دائماً أن تستثير هذه الحياة العاطفية وأن تجعل منها قوة دافعة نحو الخير والصالح المشترك . ويقول « نظر التشريع الإسلامى إلى النفس الإنسانية على أنها هذه الكتلة من الأغواء والفرائر والبيول ، وأنها كذلك في كل زمان ومكان تقريباً ، لذلك رأى أن خير ما يكون عمله فيها أن يسمو بهذه البيول ، لا يجارها . وإنما يصدها لا يقتلها وإنما يستثمر القوى الحيرة منها ويعقق ما يمكن أن يتحقق عن طريقها من خير عام

وأن لا يتركها في صورتها البدائية المطلقة ولكن يهذبها ويصفي خبثها ويتحول بها عن مواطن الاذى إلى مواطن السلامة « ومن الحق أن يقال إن هذا المفهوم كان واضحاً في عقول علماء المسلمين وقد صوره أدق تصوير الإمام ابن قيم الجوزية في كتابه روضة الحيين حين قال : « لما كان العبد لا ينفك عن الهوى مادام حياً فإن هواء لاقم له كان له الامر بخروجه عن الهوى بالسكينة كالمستنقع ، ولكن انقذوره له وانشأوا به أن يصرف هواءه عن مواطن المهلكة إلى مواطن الامن والسلامة ، ومثاله أن الله سبحانه وتعالى لم يأمره بصرف قلبه عن هوى النساء جملة ، بل أمره بصرف ذلك إلى نسكاح ما طاب له منهن ، فانصرف مجرى الهوى من محل إلى محل وكانت الريح دبوراً فاستحالة صبا » . ولقد كان مفهوم الإسلام في مجال العاطفة والحب واضحاً وصریحاً وقريباً من الفطرة ، فهو لا يدافع الفرائض ويحطمها كما تفعل بعض دعوات الزهد والرهبانة واعتزال الحياة ، وهو لا يفتح لها الطريق إلى الانطلاق المدمر كما تفعل بعض دعوات الإباحة والكشف والجنس ، ولكنه يدفعها في الطريق الوسط المأمون ، القائم على ترابط بين العقل والحب ، بعيداً عن الإسراف والامتناع جسيماً ، ويصور الدكتور شكري فيصل هذا الانجاء حين يقول : « لم يقصد (الإسلام) إلى كبت هذه العاطفة (أى الحب) في نفوس العرب ولم يحاول أن ينزعها من نفوسهم ، وإنما كان أمرها هنا أمرها في المواطن الأخرى ، أن يسمو بهذه المواطن وأن يطمئن من كبريائها وإثرتها في الجاهلية ، وأن يسك بزمامها فلا تترك انطلاقتها وتمدها على حساب المواطن الأخرى . وبذلك تحول « إنجاء الحب من خارج النفس إلى داخلها » ثم « دمنه إلى تعمق ذاته بأكثر مما دفعه إلى أن يحقق ذاته » ومن ثم « أخذ الحب في الحياة الإسلامية يتمدد في داخل الحياة النفسية بأكثر مما يتسلط خارجها » مما جعلت منه « تعرفاً إلى سرائر النفوس أكثر مما جعلت منه إعجاباً لفرائض النفوس » فالشاعر الإسلامي حين يتحدث عن عاطفة الحب ، يتحدث عنها بأقوى مما كان من حديث الشاعر الجاهلي فهو يتمتع هذه العاطفة ويتأملها ويحاول بها هذه الجولات الداخلية في سرائر القلوب ومساربها . « والحياة الإسلامية نظرت إلى عاطفة الحب هذه من نحو آخر ، منحتها السمو وأضفت عليها التقدير ، ولكنها اغترطت بعد ذلك أن تظل هذه العاطفة في نطاقها اللدني ، وأن يظل خيرها وشرها في نطاق الحياة الفردية فلا تتجاوز ذلك إلى المساس بالحياة الأخرى من مثل حياة الأسرة وحياة المجتمع . كما قدست هذه العاطفة وباركت عليها ما دامت عاطفة نيرة تتحسس طريقها وتمرره ولا تتجاوز ولا تمدوه ، فإذا خرجت عن ذلك وقفت لها الحياة الإسلامية تحدها وتسكف من غربها » ولذلك ربط الإسلام بين الحب والعفة ، وجعل من هذين المفهومين مفهوماً واحداً « وتشبه العفة في ذلك أن تكون الإطار الاجتماعي للحياة الفردية فكما أننا لا نستطيع في حياتنا الفردية أن نتجاوز حقوق الجماعة ، كذلك نحن في عاطفة الحب هذه يجب ألا نتجاوز مقدسات الجماعة وقيمها » ولم يقف الإسلام في مفهوم الحب عند هذا الحد ، بل إنه حرص على « تنويع مسارب هذا الطريق لتخفف حدته وتضعف شدته ، ولا تصب كل قوى الحب وتياراته في المرأة ، ولا تركز فيها وإنما تتخذ هذه العاطفة مجراها في نواح أخرى ، نعم « نوع الإسلام الحبة وشعب طرقها ، ومنها محبة الله ومحبة المجتمع ، ومحبة المؤمنين ، وتمشق للجهاد ، وإيثار الأهل والنفاء في المسارم والأعجاد » « ولم يعد هناك إنجاء ثابت نحو المرأة كأنجاء الأبرة المنظمة دائماً نحو الشمال ، وهكذا تصرف هذه الحيوية للتدفقة والفيض الداخلي » ومعنى هذا أن الإسلام « لم يهدر هذه

العاطفة ولكنه خشد شوكتها ولم يحطمها وإنما مثلهما ردتق حواشيها ، فقد وضع الإسلام قواعد الحبيطة بالمعة ، والمعالجة بالزواج المبكر وتحريم الرهبانية وبذلك أهدر الإسلام من الحب جانبه الوحش ليقوى فيه جانبه الانسى ، فأعطى هذه العاطفة حياة متوازنة ومجتمعا سليماً « لم يقال الإسلام بهذه العاطفة ، ولم يترك لها سبيل النمو المتضخم الشاذ والإسلام خالف (الجاهلية والوثنية) في نظرته إلى الحب من حيث المبدأ ، لم يكن يرى أن تقتصر هذه العاطفة السامية على إرواء الهوى وإشباع الغرض وإنما كان يرى أن تكون قوة حافظة دافعة ، ليست قوة سلبية في الحياة ، بل قوة إيجابية تدفع إلى السكال وتؤثره على غيره ، وتقوى العزم وتشجعه ، فأثار بها المم السالية والزمات العالية إلى أشرف غايتها . وقد وضعت هذه المفاهيم في الأدب العربى وظهرت في نتاج عسبد من الكتاب والفلاسفة والعلماء وأهمها :

الزهرة : لابن محمد بن داود الظاهرى .

رسالة العشق : لابن سبتا

طوق الحماة : لابن حزم

روضة الحبين : ابن ايم الجوزية

دم المسوى : لابن الجوزى

كما ظهرت في مؤلفات أخرى مختلفة بالإتحراف الذى ساد الأدب العربى حين اضطرب المجتمع الاسلامى وإنحرف عن مفاهيمه الاصلية ، وأصطبغ بصبغة الفلسفات القديمة الفارسية والهندية واليونانية وتقبل مفاهيمها المنحرفة فى الإباحة والرهبنة على السواء . عاكفا بذلك الفطرة الإنسانية التى التمسها الإسلام فى مفاهيمه عن الحب والعلاقات بين الرجل والمرأة وما يتصل بها من فنون العاطفة والغزل . وقد أثار اندريه لوشايان ، فى كتابه عن (فن الحب العف) إلى الغالب العربى الإسلامى حين قال : وقد يذكر إدراكا جديداً للحب لم يكن للأدب الاوروبى به عهد ، وفيا تمنع المرأة إلى مكانة لم تحظ بها من قبل فى أوربا ويخضع الفارس لها كما يخضع التابع للسيد صاحب الاقطاع لى تلك المصور ، والفارس يضجى فى سبيل حبها ويكفى فى يسر حين يهدده الخطر فى حبه ويمد ضعف أمامها نبلا وسموالا استكانة فيه ولا ضرر بسببه ، والحب طاهر بل هو على رأس الفضائل ، وهو الذى يعلم الحب الكرم ، ويمت على التمسك بالخلق الكريم ، ولا يصح للمرأة أن يحب أكثر من امرأة ، ولأن يحب امرأة غير كريمة الخلق ، فالظهر والحياة والصدق والوفاء والتضحية هى دعائم الحب النبيل ، حب يكتشف الحرمان ، ويطلب للمحب فيه العذاب ويشق عليه الظفر بما يؤمل من غاية « هكذا صور شابلان طبيعة الحب العربى ، بما تختلف اختلافا واضحا وبعبداً عن الحب فى مفهوم القرب وفى مفهوم الوثنية الاعريقية والجاهلية العربية ، ولذلك فإن مفهوم العرب للحب لم يلبث أن انتقل إلى الآداب الاوربية وأثر فيها ، ولا شك أن هذا يدحض ما ذهب إليه بعض المستشرقين من قولهم إن العاطفة العربية لم تحترم للمرأة ولم تكن لها فيها مكانة كريمة . ومن الحق أن يقال إن هذه المفاهيم الاصلية للفكر الإسلامى لم تلبث أن أصيبت بشيء من الإتحراف نتيجة ما نقل إلى تراث المسلمين من الفكر اليونانى والفارسى والمسيحى وما حملته دعاة الشموعية من آراء منحرفة عن اللذات والجنس والإباحة مما حفلت به فلسفات اليونان الجوسية واللاتوية وغيرها من مذاهب . وكان أن اضطرب الأدب فجح إلى الغزل الحسى وغزل المذكر وغيره من الاستحرافات التى أصيب بها فى فترة من فترات الاضطراب

الإجتماعى والسياسى فى المجتمع الإسلامى مما تلقاه دعاة التغريب والمبتدئين والمستشرقين فى محاولة لتزييف طبيعة الفكر الإسلامى والأدب العربى . ومن الحق أن يقال إن الأدب العربى قد انحرف نتيجة للموامل التى أرت فىه ولكن هذا الانحراف لم يصبح طبيعة غالبية عليه ، ولم تتوقف محاولات التصحيح من الكشف عن زيف هذه الإضافات التى تختلف عن جوهره وتباين مع ذاتية الأمة العربية ومزاجها النفسى والملقى ، حتى إذا جاءت اللفظة العربية الإسلامية كان واضحا أمامها هذا الانحراف ، وكان من أكبر ما وصلت إليه أن صححت مفهوم الفكر الإسلامى والأدب العربى وكشفت من جوهرهما وطبيعتهما ودافعت ذلك الزيف وجاهدت حتى لا تلتصقه بها حركة الغزو الثقافى والتغريب . ومن الحق أن يقال إن أصحاب مناهج النقد الغربى الوافد قد حاولوا أن يضعوا نماذج الحياة والأدب فى فترة الانحراف هذه كوثيقة لاستخلاص نتائج منفصلة عن انحراف الفكر الإسلامى والأدب العربى بعد اتصاله بالأدب اليونانى والفارسية ، ولكن هذه الوثيقة كانت زائفة ، ذلك أن الأدب العربى لا يؤخذ الحكم عليه من قطاع من القطاعات ، أو مرحلة من مراحل ليسحب على الأدب كله والمصور كلها ، ولا بد أن يدرس الأدب العربى ككل ، ويدرس الأدب العربى من داخل نطاق الفكر الإسلامى الذى كان هو الحصن الحقيقى لمقاومة الغزو الفكرى القديم والجديد ، وقد دافع الفكر الإسلامى تلك الانحرافات التى أصابت الأدب والفلسفة والسياسة وردها واتهم عليها حين استطاع فى القرن الخامس إقامة (منهج أهل السنة والجماعة) بعد أن صفيت كل جيوب الغزو اليونانى والفارسى والهندي التى حاولت أن تسيطر على الفكر الإسلامى وتخرجه من مقوماته الأساسية . ولقد انصبت محاولة الدكتور طه حسين وأعوانه من دعاة منهج النقد الغربى الوافد على هذه المرحلة وعلى شعر أبى نواس وبشار وغيرهما فى محاولة لرسم صورة زائفة عن مفهوم الحب والمرأة والحياة الإجتماعية فى الفكر الإسلامى والأدب العربى ، ومن الحق أن يقال إن ظاهرة الانحراف كانت واضحة ولكنها لم تكن مسيطرة ، ذلك أنها كانت تتحرك فى حذر وخوف داخل محيط واسع من الفكر الإسلامى فى مختلف جوانبه من فقه وفلسفة وإجتاع وتربية وعلم وتصوف ، حيث وقف هؤلاء الشعراء المجان على حافة المجتمع ، منبوذون مذمومون ، فلم يكن لهم أثر واضح ، وإن كانوا رمزاً على ذلك التحرك الشعبى الذى عمل فى أكثر من موقع لتدمير الفكر الإسلامى وهدم الدولة الإسلامية . ولم يكن إذن هذا الأدب فى طبيعة وضعه من خلال المجتمع الإسلامى إذاً كالأى مبلغ ، وإنما جاء هذا الأثر عندما انتزعت هذه الصفحات وصورت على أنها ظاهرة للمجتمع وذلك فى كتب الأغاني وفى مؤلفات الدكتور طه حسين ، وواضح هدف صاحب الأغاني وصاحب حديث الأرباء من مثل هذا التفرغ الخطير البعيد عن أى منهج علمى لنقد الأدب والفنى قام به الدكتور طه فى ظل منهج النقد الغربى الوافد الذى لم يستهدف (الحق للحق) ولكنه استهدف من كلمة المنهج والعلم وغيرها إعادة رسم صورة لحياة المجتمع الإسلامى عن طريق الأدب (معزولا عن الفكر الإسلامى) من أجل تشكيل الأجيال المعاصرة فى تاريخها وأدبها وفكرها العربى الإسلامى ورسمه بالشبهات فى محاولة لاسقاطه وعزل الأدب العربى الحديث عنه . وقد وضع هذا المنهج وبرز هذا الاتجاه فى ذلك الاهتمام البالغ الذى أولاه جب ومنجلوث وبلاشير ومائنيون للأدب العربى حين ركز هؤلاء جميعاً على مثل هذه الجوانب وعنوا عناية فائقة بحياة أبى نواس وبشار وغيرهم من الإباحيين الذين لا يمثلون عصرهم وإنما يمثلون حركة الشعبوية

الزاحفة لتدمير الفكر الاسلامي ، ومن عجب أن تسلط الشموية الجديدة اللواء من الشموية القديمة وتمضي به ، ولا يكون لها مما إلا البحث عن تصائد ممزقة في الإباحة أو الإلحاد في هذا الديوان أو ذاك كما فعل عبد الرحمن شكرى في مقاله عن الدين والأخلاق . وقد صور هذا الاتجاه الأستاذ محمد أحمد الضمراوي في نقده لكتاب في الأدب الجاهلي : وجدنا صاحب الكتاب (الدكتور طه حسين) يحب في المدائنين (الأدب العربي المقول والأدب العربي المنقول) خيبا واحداً ويصدر عن ترعة واحدة ، فهو قد فتنش في طوال الأدب العربي وعرضه فلم يجد ما يستحق أن يمت ، ويشتر ، إلا أخبار الجونين الذين اتقى بهم الأدب العربي كما ابتلى الأدب الأجنبي بأمثال أوسكار وايلد ، نغنى أبو نواس ووالبة والخليع ومن إليهم ممن نبش صاحب الكتاب أخبارهم في حديث الأرباء الذي نشره في السياسة مفزقا وأهداه إلى الأستاذ مدير الجامعة مجموعا ، ومن التريب أن تلك الأخبار الأجنبية والأعمال المأجدة قد عرضها صاحب الكتاب في ثوب البحث الأدبي باسم التجديد ، وكان البحث والتجديد في الآداب ستارا تحارب الفضيلة من وراءه ، ووسيلة في هذا الشرق للدخول إلى النفوس بما لم يكن لولا تلك الوسيلة بداخل عليها .

٢

إن مفهوم الحياة الاجتماعية وعلاقات الرجل والمرأة والزواج والحب وما يتصل به من أداء في الأدب العربي بعد الإسلام يختلف اختلافا واضحا عن مفهوم الفلسفات القديمة : سواء الفارسية أو اليونانية أو الجاهلية القديمة التي تلتقي جميعا في مفهوم واحد قائم على الإباحة والكشف والتحلل والإنطلاق ، ومفتوح على الشهوات والآهواء واللذات على نحو يدعو إلى تمجيدها والازدهاء بها وإعلامها ، ولقد عصفت هذه الآهواء بالأدب العربي ، والفكر الاسلامي والحضارة والمجتمع في فترة القصف التي هوت فيها القيم الاسلامية تحت ضربات الغزو الشموي الضخم الذي قاده خصوم الإسلام والعرب جميعا وفق أسلوب دقيق اتخذ مسيله إلى العقول عن طريق الفلسفات وإلى القلوب عن طريق الأدب والشعر فأعلى شأن الفرائز وفتح الطريق أمام الكشف والغزى الحسى والخمرات ومن خلال طابع حياة الترف والدعة حيث تجمع حول المواسم أعراق كثيرة فيها الفارسي والرومي والنبطي والتركي والصقلي والمندى والصابي والنصراني والسامري والمجوسي واليودي وحملوا هذا اللواء ، ومن هنا فقد انتقل الأدب العربي على أيدي الشعراء والمجانين من مفاهيمه الأصلية وذاتيته الخاصة المستمدة من القيم الإسلامية إلى هذه المفاهيم الوافدة الدخيلة المستمدة من فلسفات اليونان والمجوسية ولم يتقبل الفكر الاسلامي هذا للطابع المنحرف بل قامت بين هؤلاء الأصلاء المدافعون عن قيم الأدب العربي ومفاهيمه وبين الخارجين عليها معارك ومخاصمات حفظتها كتب الأدب فقد خاف المدافعون « ثورة الأمم وجزعوا للامر والبيوت يصيبها السم والزندقة والكفر » . وعات دعوات مستمدة من المانوية والمجوسية القديمة تسخر من القيم ، وتدعو إلى الاشتراك في امرأة واحدة ، وتدعو إلى الغزى بالذكر ، والإشادة بجمال الفلمان حيث « بدأ اللفظ للذكر في الغزى حين كان الشعراء يرمزون إلى المرأة بالحبيب ويصطبغون الحديث فيها بالثذك

ونحنون اسمها ، فلما قامت هذه المصيبة المأجنة اتخذت المذكر لفظاً ومعنى ، وانتقل الشعراء من خدر الحسنة إلى ميادين جديدة مخزية ، فبرزت صور فاضحة لهؤلاء الفنان يتزينون ويتصدون للحب ويصفهم الشعراء بما يؤذى السمع السليم والذوق الصحيح ، وقد كانت هذه الألوان في الآداب القديمة ولكنها لا تعرف للعرب الخاص وأصبحت الجوارى القتيات في خوف من التيار الجارف قزياً كثير منهن بزى العلماء تحبياً وتمرباً من هذه المصيبة المريضة ، وفشا في النساء زى التلاليات ، وأحب كثير من الشعراء هذا النوع الجديد . واستخف كثير من الناس بالمحسنات علناً تقيها بالاماء . وقد حمل لواء هذا الإنحراف جماعة من الشعراء الذين هم من أصل فارسي ولهم صلات واضحة مع أصحاب الدعوة الشعبية وفي حياتهم الخاصة تحديات صريحة تحملهم في صفوف الفساق والمجان وفي مقدمتهم أبو نواس ومطيع بن إياس ، وبشار ، وابن الضحاك ، ومسلم بن الوليد وقد اجتمع إليهم حماد الرواية وقد هوجم هؤلاء الشعراء واضطهدوا وسبقوا إلى السجون ، وضرب أبو نواس في عهد الرشيد وحبس في خلافة الأمين ولو أدركه المأمون أقتله . وقد وصف بشار بأنه فاسق ماجن ، يرسم على عمامه ما لا يراه البصرياء ، ومرد ذلك إلى الحرمان والجوع ، وكان بشار يدين مترهلاً بشما كيف البصر ، وقد حوى شعره «الرصف المتبدل والصور المارة والرسوم الجسدية والألفاظ الباردة الفظة الغليظة على حد تعبير الدكتور شكري فيصل . وقد عرف بشار بسخريته من الحرائر وقذنه المحسنات ، ولعله كان يكرهن انتقاماً لشأنه وفرقا من تربيته فهو لم يألف المربيات الحرائر ، وكان هواه مع القيان والجوارى . أما أبو نواس (الحسن بن هاني) فقد عرف (بمحمونية التسور إلى اللذائذ الحسية) على حد تعبير إبراهيم المازني ، وعرف بالمجون وقذف المحسنات وسخريته من الحرائر وقد ورث ذلك عن المجوسية الفارسية كما ورثه بشار . وقد أكد الباحثون في حياة أبو نواس بأن لفجوره وفسقه مصادر أساسية ودوافع طبيعية من حياته الشخصية . ويرد الباحثون اضطراب حياته إلى سوء تصرف أمه التي لم تمنعه من عطفها ما كان يريد فقد شغلت عنه بالقوت بعد أن مات أبوه وكانت تمسك هذا القوت من وجوه الانتم ، وكان لهذا الحرمان والفساد مما أخطر الآثار في حياة أبي نواس الذي كره النساء جميعاً لأنه كره أمه وتحول إلى الفلمة وإلى مقارة الحمر . وقد أشار المؤرخون إلى إصابة أبي نواس بالشذوذ وكان في صباه ذو شذوذ سلبى ثم انقلب في كبره إلى المكس ولقد إنجبه أبو نواس إلى الحقد الشعبي وعائش أولئك الفرس الكارهين للإسلام واتخذ شعره أداة لخدمتهم لحمل لواء الشموية والنقض من شأن العرب وإذا كان قد تميز بشأن في شعره فإنما تميز بذلك اللون الذي لم تعرفه العرب في الإسلام ولا في الجاهلية وهو غزل الذكر . والحسين بن الضحاك الذي عاش خليماً ماجناً ، نهأ مع أبي نواس في البصرة ، واختلعا إلى مجالس الشراب ، وقال في الحمر واللذائذ ، وأعلن عن فضقه في أكثر من شعره . ومسلم بن الوليد ، كان شيباً بهماً ، من المستهترين الماجنين ، تقلب في هذه الأجواء حتى وصف بصريح النوان والمطيع بن إياس ، كان واحداً من هذه الجماعة ، التي عنى بها الدكتور طه حسين وحرص على دراستهم في كتابه (حديث الأربعماء) وأحياءهم والأذاعة بها ، باسم التجديد ، واستوحاها من كتاب الاعاني الذي لم يكن صاحبه في صيرته بأقل من هؤلاء فجوراً وفسقا على نحو لا يؤلهه لأن يكون مؤرخاً ولا يترك كتابه لأن يكون مصدراً صحيحاً . وقد عنى هؤلاء بوصف الأعضاء والفزل بالمذكر والفلامية والمجون الداعر والسر الفاجر ، وقد صور هذا الاتجاه الدكتور علي الوردي في كتابه أسطورة الأدب الرفيع

حيث قال : وكان عمر بن أبي ربيعة ذو طبيعة أوثوية وكان أبو نواس مصابا بالشذوذ الجنسي إلى درجة كبيرة وكان في صباه ذا شذوذ سلبى ثم إنقلب في كبره فأصبح ذا شذوذ إيجابي ويقال إنه اعترف بذلك بلا حياء أو تأنم ويرد ابتداع الفضل المذكور في الشعر العربي لأول مرة إلى هذا الشذوذ وربما انتشر هذا النوع قبل أبي نواس ولكن أحدا لم يجرؤ على أن يقول عن نفسه إنه (لواط) غيره وكانت العرب في الجاهلية لا تعرف هذا الشذوذ الجنسي .

رابعاً : الخمريات :

وكانت الخمريات في الأدب العربي تابعة للفرز ومصدر له ، فقد جاء الإسلام ناهياً عن الخمر ، محرماً لها ، في ضوء المنهج الذي رسمه للمجتمع الاسلامي والنفس الإسلامية ، حماية لها من أخطارها ، غير أن هذه النزعة مالبثت أن ظهرت بعد أن غلبت دخائل الفلسفات والآداب القديمة الوثنية من مجوسية وإغريقية وغيرها ، وسيطرت حركة الشموية وقادت مركزها في مختلف المجالات وكان الخمارون جميعاً من اليهود والنصارى ، وكانوا دخلاء على المجتمعات : « كان كل تخارى هذه الفترة من النصارى أو اليهود أو المجوس أما المسلمون فإن أحداً منهم لم يتجر بها أو يتكسب من يمينها وخدمة هاربها ، وقد سمحت السلطات الاموية أن تقوم فيها الحانات انصجماً مع خطتها في التسامح مع أهل الذمة وعدم الضغط على حرياتهم الدينية والاجتماعية » وقد ورد صوره الخمريات « في مثل كتاب الاغانى والمقد الفريد والكمال وحلية الكعبت ، وكأنها نزعة مسيطرة على المجتمع الاسلامي ، وهى لم تكن في الحق كذلك ، بل ظلت في نظر جماعة المسلمين « رجس من عمل الشيطان وظل هاربوها أناس خرقوا القواعد التي وضها المجتمع للسلوك الصالح وعليهم أن يتواروا عن الناس سيما إذا كانوا من ذوى الوجاهة أو المركز السياسي ، وكان شاربوا الخمر يعرفون أنهم حين يشربون إنما يرتكبون إثماً ولم يعرف من شعراء الخمر قبل أبي نواس في العصر العباسي غير الأخطل الذي كان نصرانياً وارتبطت أوامره في زعامة شعر الخمريات بالاعتش في العصر الجاهلي أما أبو نواس فقد كان أبرز المعاقرين وأبرز من نظموا فيها إلى جوار ما نظمته في الفرز الحسى ولذلك ذكره اللاهية واللاميات ويكاد يؤخو أبو نواس في العصر الحديث وهم كثرة اهتمت بهذا الشاعر وببشت تراثه ولا يكاد يقارن عددها بعدد من كتب عن عمر بن الخطاب أو خالد بن الوليد وفي مقدمتهم الدكتور طه حسين الذي فتح لهم الباب ثم جاءوا بعده : المقاد والمآزى وعبد الرحمن صدقي ويجمع المؤرخون على أن النوايس هو شاعر الخمر في العصر العباسي وفي كل عصر سالت ، وقد ذكرها بشار وابن الهندي وابن هريمة . ونظم فيها مسلم بن الوليد والحميد بن الخليلي والضحك والحسن الخطيب ومطيع بن أبياس وحماد عجرد . وحبابة أبي نواس فكشفت عن تصرفاته وأهوائه ، فقد ولد في الأهواز من خورستان بفارس عام ١٤٥ هـ وأبوه الحسن بن هاشم كان كاتباً من أهل الشام وقيل راعى غنم قدم الأهواز مع الجيش للرباط وتزوج منها بامرأة تدعى « جليان » وجليان فارسية الأصل وقد حملته أمه معها بعد موت والده وهو لم يتجاوز السنتين من عمره وفيها شب على الطوق فأسلته عطاراً يبرى عود البخور . وقد شهد أمه على أُر نزلها وهى تؤوى طلاب المتن والحجان ، وشاهد تلك الحياة المستهتره الماجنة التي كانت أمه تعيشها ، ورأى أولئك الذين كانوا يزورونها وقد أسرف الناس في ثلبها وفاحت رائحة سيرتها المفعنة ، في هذه

البيئة نشأ أبو نواس ، يصير المجان وهم في عرس دائمة من الاباحة والفجور فألف تلك الحياة وانطبعت في المراهقة دون أن يقوى على التحرر منها . وهكذا اندفع : أبو نواس في ذلك الجو الصاخب من الإغلاء بالفاحشة كأنما كان يريد أن يحمل من المجتمع كله ، مثيلا لحياته وحياة أمه كما فعل بعض الكتّاب في العصر الحديث . وقد طبع هذا الأثر النفس المنيب حياته فاندفع في مجالات اللهو ، وانزلق إلى ميادين الصخب فأنارت في نفسه ما كمن من استمداد للاقتباس في الموبقات وكثيرا ما كان يستأجر بالزهد من المال للملازمة أصحاب المجون في زهاتهم ناقلًا لهم أدوائهم وحوالجتهم . وفي البصرة اتصل بوالبة بن الحباب الشاعر الكوفي الخليل ، ومنه تعرف إلى الخلاء أمثال مطيع بن إياس وحماد عجرد ويحيى بن زياد فقتلهم في فنون القواية وسهلوا له أسباب المجون وحركوا فيه القابلية السكامة إلى حياة الترف والدعة وعندما قويت في بغداد شوكة الشعوبيين تحركت في نفس الشاعر نزعة الفارسية فأخذ يهجو القبائل النذارية ويهجو قرشًا . وهكذا عاش حياة عربية طائشة ، صرفها في السكر ، وقضاها في زمرة فاسقة بين الخمر والقناء والدعارة وأصيب بالسل البطيء في حنجرته بمد أن أسقمه الفجور وأعمته الخمر وحطم الألم أعضائه عضواً بعد عضو ومات عام ١٩٩ والسقام يحيط به من كل جانب ، وقد كان ميله إلى الفلمن ناتجا عن كبوته الأولى في ميدان المرأة ، فآثر ذلك الشذوذ الجنسي ، وقد استخف بالعرب وذكّر الفرس بأعجاب وخنين ولم يختص أبو نواس بنزله غير إماء ، ليس لمن من الأنوثة غير الابتذال وشهوة الانتضاح فانغمسه في الشهوات لم يتيه وجهه حريم الحرائر المحصنات من النساء ولذلك لم يرتفع بالمرأة يوما إلى صعيد القيم الانسانية فقد وصف نفسه قبل موته فقال :

دب في السقام سفلا وعلا وأراني أموت عضوا فعضوا

وهذا يدل على أن الفسق والفجور والخمر أدت بأبي نواس إلى التلف والدمار . وعندنا أن أبو نواس كان ضحية الخطيئة الأولى في حياته وعيشه في كنف أمه الفاجرة ، ثم إتصله بالحركة الشعبية وعمله فيها من أجل تدمير مقومات المجتمع الاسلامي وإثارة الفساد في مفاهيم الادب العربي فكان معبرا عن فلسفة الوثنية الفارسية اليونانية ، وكان دخيلا منحرفا على مفاهيم الادب العربي والدوق العربي والمزاج العقلي والنفس الاسلامي .

٣

هذا هو الإنحراف الذي أصاب الادب العربي في العصر العباسي ، فنقله من مفاهيم الاسلام الفارسية والإغريقية والجاهلية القديمة ولاشك أن الظاهرة لسنا إلى عدد من الحقائق : أولا : أن الادب العربي لم يلتزم مفهوم الاسلام وانحرف عنه تحت ضغط ثمة من الشعوبيين إلى مفاهيم الفلسفات الفارسية واليونانية : ثانيا : كان هذا الصنف من الغزل الحسي والفراميات « فن طاريء أسد أدبنا ولكنه لم يكن كل الشعر ولم يمثل طابع الادب العربي في هذا العصر كان من الشعراء الإصلاء كثيرون من أمثال العباس بن الأحنف وطى بن الجهم وابن الرومي وابن المعتز وأبو تمام والبحتري والمتنبي وأبو فراس والرفاء والصنوبري والشريف الرضي وذلك غير أعلام الادب والفكر في مختلف ميادين الفقه والفلسفة والمعلوم .

ثالثاً : أن هذه الظاهرة المنعقدة قد رفضها الأدب العربي ، وهاجها الفكر الإسلامى فى قوة ولم يلبث أن تحرر منها . رابعاً : ظهر فى هذه الفترة الفزل العذرى العربى ، وهو غير الحب الأفلاطونى Plotonielone والفزل العربى الأصيل شئ مختلف عن الحب الأفلاطونى الحسى الذى عرفت به جمهورية أفلاطون حيث يقول أفلاطون « وقد آثرنا أن نترجم الضائر بصيغة المؤنث وإن كانت فى الأصل قد وردت بصيغة المذكر لشيوع الحب الشاذ عند قدماء الإغريق » . خامساً : لم يعرف الأدب العربى فى أصالته الدائىة الوصف الحسى المادى ، الذى عرفه أدب الإغريق ولا الأدب الفارسى القديم . والحب الأفلاطونى حب يبيع للمحب كل شئ عدا الإتصال الجسدى بينما لم يقبل الحب العذرى العربى : الضم والتقبل واعتبره ضرب من الزنا . ويقول أفلاطون فى وصف مدينته الفاضلة : « سأضع قانوناً يمكن بموجبه للمحب أن يقبل حبيبته ويتردد على مجالسها ويماتها » أما فيما سوى ذلك فإن علاقته لا يرقى إليها الشك . سادساً : لم يربط العرب بين فكرة الحب وبين اللقاء الجسدى والتناسل ، وفصلوا بين الفكرتين فصلاً تاماً ، وكانت أقاصى أمانى الحبيب مجالسة الحبيبة والتحدث إليها ، وروى أنه قيل لبعض الأعراب وقد طال عشقه لجاريته : ما أنت صانع لو ظفرت بها ولا يراك إلا الله . قال : إذن والله لا أجمله أهون الناظرين ولكنى أفعل بها ما أفعل بها بمحضرة أهلها ، حديث يطول ولخط قليل وترك ما يكرهه الرب وينقطع عنه الحب . وهنا نموذج عربى رفيع : هو سلامة النفس وقصته معروفة ، فقد استسلمت له حبيته فى إحدى مواعيد اللقاء . فأعرض عنها وقرأ من آى القرآن قوله تعالى : ﴿ الإخلاص يومئذ بعضهم لبعض عدو ، إلا المتقين ﴾ . وقال إنه لا يريد أن يكون عدواً لها بأن يكون خليلها بشئ الحق الذى يفرضه الشرع . سابعاً : كانت المرأة العربية إذا علمت بحب رجل لها تبتعد عنه وتستر ، وكانت مبادرة الحب من الرجل دوماً . وقد اقتصر العربى على حب امرأة واحدة ، وعرفت المرأة العربية بالفتنة فى حب زوجها ، وقد رويت قصص كثيرة عن نساء عربيات رفضن الزواج بعد موت أزواجهن ، أو شوهن معاً لجمالهن حتى لا يتقدم إليهن خاطب . وقد ظل حب الزوجة أقوى ما يمثل الروح العربية ، وكان الفزل المفيف موجهاً إلى الحرائر ، أما الفزل الآخر فقد كان موجهاً إلى الأماء . ثامناً : يكذب بعض المستشرقين ويقولون أمثال ماسليون بأن الحب العذرى مشتق من الحب الأفلاطونى . فالحب الأفلاطونى فى أغلب صورته حب الذكور للذكور ، وهو حب هاذ يدخله علماء النفس فى عداد الحالات المرضية بينما يمثل الحب العذرى الطيبة الصادقة ، وهو حب الرجل للمرأة دون أن يدخل إليه أى مفهوم من الهوى الجسدى أو الرغبة ، ولكنه يكون عادة تمهيداً للعقد الشرعى الطيبى . ثاسماً : صدر العنذريون عن شكوى صادقة وحرارة وإيمان وتقوى وعفة ووفاء ، وتمنوا امرأة واحدة ، أما الفزليون الإباحيون فقد كانوا يتخذون مواضع الفزل عن النساء المتزوجات ، وعند الفوانى والإماء ؛ وكانوا يدعون إلى أكثر من امرأة ، وقد شجب منطق الدائىة العربية هذا اللون ورفضه . عاشراً : لم يكن الفزل بالمذكر من طبيعة الأدب العربى الجاهلى ، ولكنه جاء دخيلاً من المملقات الفارسية واليونانية . إحدى عشر : ربط الفكر الإسلامى بين الحب والعفة وجعل منها مفهوماً واحداً واشترط أن تظل هذه العاطفة فى نطاقها الفردى ، فلا يتجاوزها إلى المساس بالحيات الأخرى وقد جرى الأدب العربى فى أصالته

على أن لا يذكر الحب اسم محبوبته ، وأصدق مثل لهذه المفاهيم كتاب طوق الحمامة للإمام ابن حزم .
(١) من هذا كله يتقرر أن نون النزل الحسى (٢) والكشف كانت دخيلة على ذاتية الأدب العربى ومزاجه وقيمه ، وأنها تمثل مرحلة غلبت عليها عوامل الفزو الشعبي الباطنى التى مدت رواقها إلى الفكر العربى الإسلامى والحضارة جميعاً ، ومن هنا يمكن القول إنها ظاهرة دخيلة تمثل إنحرافاً فى مجرى الأدب العربى ، ولذلك فإن اتخاذها قاعدة لاصدار أحكام عامة على الأدب العربى هو من الخطأ العلمى ، فضلاً عن أنه لم يكن إلا حيلة من أخطر مؤامرات التنريب فى التركيز على هذا الجانب وإلقاء الأضواء عليه فى محاولة لإحيائها وإذاعتها من جديد ، وبمئها كمال من عوامل تدمير القيم الأساسية للفكر الإسلامى والأدب العربى . وهكذا فهم دعاة مناهج النقد الغربى الوافد الأدب العربى ، وهكذا فهموا البعث والتجديد وإحياء التراث العربى .

الفصل الرابع

١

السجع والزخرف

عرف العرب قبل الإسلام أسلوباً فى الكتابة أطلق عليه سجع الكهان ، كما عرفوا الخطابة ، وذلك بالإضافة إلى الشعر الذى كان منهم الأول ومجئى مفاهيمهم وهجاءهم حق أطلق عليه « ديوان العرب » . فلما جاء القرآن أعلى شأن « النثر » ، وقدم نموذجاً جديداً يختلف اختلافاً بعيداً عن أساليب الكتابة قبل الإسلام وتأثر الأدب العربى أسلوب القرآن ، وتمثل ذلك بأجلى بيان فى أسلوب الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكان من أبرز كتاب الصدر الأول الإمام على بن أبى طالب الذى ضمنت رسائله وخطبه نماذج عالية من الأدب العربى ؛ كاحتفظت كتب التاريخ أسلوب أبى بكر وعمر ومعاوية وغيرهم . وقد كره الرسول (سجع الكهان) وأزرى به حين تقدم واحد أو آخر يتحدث على منطه ، وما يذكر أن رجلاً جاء النبى فقال : يا رسول الله أرايت من لا شرب ولا أكل ولا صاح فاستهل ، ليس مثل ذلك يظل . فقال الرسول : اسجع كسجع الجاهلية ، وقيل أسجعاً كسجع الكهان ، وقد أشارت السيدة عائشة إلى أسلوب الرسول البياني حين قالت . ما كان يسرد كسردهم هذا ، ولكنه كلام لو عده للماد لأحصاه ، كأنما اختصرت له الحكمة اختصاراً . يقول أبو هلال العسكري فى كتابه الصناعتين ، فى قول الرسول : (أسجعاً مثل سجع الكهان) أنه صلى الله عليه وسلم علل الاستنكار بما عرف فى سجع الكهان من التكلف ، وأن النبى كان ربما غير الكلمة عن وجهها للموازنة بين الألفاظ وإتباع الكلمة أخواتها : كقوله : أعيذه من المسامة والسامة وكل عين لامة ، وإنما أراد ملمة . ولقد جاء أسلوب القرآن منوعاً بين التوقييع والازدواج والسجع ، ولكنه لم يحفل واحداً منها طامياً له ، وقد ظل أسلوب

الأدب العربي منطلقاً إلى غايته : جامعاً الإيجاز في الأداء مع المضمون غير منفصل عنه حتى اتصل بالآداب الفارسية القديمة ، فطراً عليه هذا الطابع الدخيل من السجع والزخرف وتطوراً تطوراً واسعاً حتى ظهرت المقامات . ويبدو بوضوح أن السجع والزخرف على هذا النحو ليس من طبيعة الأدب العربي ، فقد قام على « الإسراف في الصنعة اللفظية مع التزام السجع في الجمل ، وأقسام الجمل ، ومن كثرة التضمين للأشعار والأمثال ، ومن الاعراق في تطلب التشابه والاستعارات والتفنن في الصور الشعرية » . وقد أشار إلى ذلك « فيليب حقي » ووضعه موضعاً حين قال : اكتسب النثر العربي منذ العصر العباسي مسحة الأسلوب الفارسي بما فيه من الإسراف والتأنق والحجاز والبديع اللفظي ، وكان الأسلوب العربي القديم (يعني الأصيل) يتميز بالرشاقة والإيجاز ، ولكن لم يطل به المهد حتى أخذت تلك المميزات تزول وتحل محلها الصفات المسالونة في الأسلوب الفارسي من تزويق وترصيع (٨) . ومن الحق أن يقال أن هذه الظاهرة الدخيلة لم تجد قبلاً من الكتابين الأصلاء ، وقد سجل ذلك هاملتون جب حين قال : « لم يلق البديع قبولا عن الكتاب الكبير بشهادة المقدسي الذي نسب حب السجع والمقوافي إلى العمامة » ولنا في حاجة إلى نقل مزيد من النصوص لتأكيد المعنى الذي ذهبنا إليه من أن هذا الأسلوب كان دخيلاً على الأدب العربي ، فقد كان ذلك واضحاً لدى جميع الباحثين الناصين ، وفي هذا يقول الدكتور الوردى : « في أواخر القرن الرابع ظهر بديع الزمان الهمزاني (٣) فتحول النثر العربي على يده إلى شعوذة ، فالهمزاني لم يكتف باستعمال السجع للتكلف والمسنات البديعية في كتابته وإنما أضاف إليها الاغراب » ، ولم يقف أمر هذه الظاهرة عن هذا الحد بل أن أنصارها ودعاتها من الشعوبيين لم يلبثوا أن هاجموا أسلوب الأدب العربي ، نهجم الهمزاني أسلوب الجاحظ وأنكر سهولة ألفاظه ووضع معانيه ، وقال إن أسلوبه بعيد الانشادات قليل الاستعارات قريب المبارات . كذلك حرص الباقلائي على أبعاد صفة السجع عن القرآن ، فقال إنه يحتوى على نواصل لا سجع ، وفي رأيه أن السجع هو ما كان يأله السكهان في الجاهلية ، وقد كان هذا الاتجاه المنطلق إلى التكلف والصناعة والابتعاد عن ذاتية الأدب العربي وأصالته ، وهذا مقدمة اتجاه دخيل وافد ، وكان مقدمته ظهور « المقامات » وهي فن مصطنع قائم على التأنق اللفظي ، حيث الاعراق في السجع والإسراف في البديع من جناس وطباق وتزويد في المقابلة والموازنة ، والمعروف أن الذين قادوا هذا الاتجاه لم يكونوا عرباً وإنما كانوا من أصل فارسي من أمثال : (عبد الحميد ، وابن العميد ، والصاحب ابن عباد ، وبديع الزمان) في السجع ومن بشار وأبو نواس في الشعر الحسي (٤) . ويرى المؤرخون أن عبد الحميد (٥) هو أول من جنى على النثر العربي ، بإشاعة الزخرف في أسلوب الكتابة مع قدر غير قليل من التنصيع . كما أسرف في استعمال الأزواج إمراً كبيراً . وأصبح الأزواج عند غاية تقصيد لذاتها ، ثم جاء ابن العميد فأنحرف إلى السجع ، وأغوى بالبديع من جناس وطباق ، فأصبح النثر على يده تطرير وترصيع وزخرف (٦) . وقد جاء تلميذه الصاحب بن عباد (وهو فارسي أيضاً) ، فسار على منهج صاحبه وازداد ولوفاً بالسجع إلى حد الإفراط فيه ، وكان ذلك مقدمة لبديع الزمان وفن المقامات ، وقد كان من الطبيعي لكي تنكشف دوافع حركة السجع وأهدافها أن يهاجم بديع الزمان الجاحظ هجوماً عنيفاً ،

وأن يختص له مقامه كاملة من مقاماته ، وينقد سهولة ألفاظه ووضوح معانيه كأنما قد أصبح هذا الانحراف أصلاً ، وأصبح الأسلوب العربي الأصل زيفاً ودخلاً وهكذا أدخل إلى الأدب العربي ذوقاً غريباً ، ليس من مزاجه النفس ولا من طوابعه العقلية والروحية ، وكان ذلك نتيجة التحول الذي أصاب المجتمع الإسلامي ، وغلبه طابع الترف والزينة وتزخرف على الحضارة . وقد عرض الجاحظ لهذا الانحراف ، فأشار إلى أن السجع والازدواج من خصائص لغة العرب ولكن بغير إمبراف وإفراط ، وقد أشار الخفاجي في كتابه سر الفصاحة في تعريف السجع : إن أراد بالسجع ما يكون تابعاً للمعنى وكان غير مقصود ، فذلك بلاغة والفواصل مثله ، وإن كان يريد بالسجع ما تقع المعاني تابعة له وهو مقصود متكلف فذلك عيب والفواصل مثله ، وقد سمي ما في القرآن فواصل ولم يسم سجعاً ، وذلك تزيهاً للقرآن عن الوصف اللاحق لغيره من الكلام المزوى عن السكينة وغيره ، ويقول الخفاجي : إذ قال قائل : إذا كان عندكم أن السجع محمود فهنا ورد القرآن كله مسجوعاً ، وما الوجه في ورود بعضه مسجوعاً وبعضه غير مسجوع ، قيل إن القرآن أنزل بلغة العرب وعلى عرفهم وعاداتهم ، وكان الفصيح من كلامهم لا يكون كله مسجوعاً لما في ذلك من إمارات التكلف والاستكراه والتعصم سيما فيما يطول من الكلام ، فلم يرد مسجوعاً جرياً على عرفهم في الطبقة العالية من كلامهم (٧) . وقد أشار الخفاجي إلى أن السجع عند كتاب القرنين الثاني والثالث ، كان قليلاً ، وفي اليسير من المواضع ، وأنهم مالوا إليه حين أوجب المعنى والفرض ، وعلى الجملة فإن الفصيح من كلام العرب لا يكون كله مسجوعاً لما في ذلك من إمارات التكلف ، وأن القرآن أنزل بلغة العرب وعلى عرفهم وعاداتهم من جلس كلام العرب وعلى أساليبهم ، ويمتاز بقوة المعنى وقوة الروح . وقد أجمعت أغلب دراسات البيان والبلاغة على أن السجع واحد من طوابع الأسلوب العربي ، ولكن ليس هو الطابع الوحيد ، وليس هو أعلى درجات الكلام ، وقد أشار إلى هذا ابن الأثير في كتابه النثر السائر : « واعلم أن الأصل في السجع إنما هو الاعتدال عند مقاطع الكلام ، والاعتدال مطلوب في جميع الأشياء والنفس تميل إليه بالطبع ، ومع هذا فليس الوقوف في السجع عند الاعتدال فقط ولا عند تواطؤ الفواصل على حرف واحد ، بل ينبغي أن تكون الألفاظ المسجوعة حلوة حادة طنانة رنانة » . وقال : ولو كان السجع أعلى درجات الكلام لكان ينبغي أن يكون القرآن كله مسجوعاً » غير أن السجع والتزخرف على النحو الذي نشأ في كتابات عبد الحميد وابن العميد ، والصاحب بن عباد وانتهى إلى ظهور مقامات الهزاني والحريري لم يكن إلا انحرافاً خطيراً عن الأسلوب العربي وعن البلاغة العربية في مفهومها ومنطلقها القرآني ، وهو على هذا النحو إنما كان زخرفاً خالصاً عطل حركة الفكر والمقل واكتفى بالدوران حول معنى واحد ، وكان عاملاً عازلاً للغة العرب عن طبيعتها الأصلية وقدرتها الفاعلة في بناء الفكر في مختلف مجالات الاجتماع والسياسة والقانون والتربية في طلاقة وحرية ، ولذلك فقد واجه أعلام الأدب العربي هذا التيار ودمغوه بالمهانة والضمف والخروج عن ذاتية الأدب العربي ، وعلت الصيحة لتحرير الأسلوب من قيود التكلف ، وقالوا بأن « التائق للغرب آفة والتحرر المسرف آفة » فالصواب أن تكون السيادة للمعنى ، وأن يكون له السلطان المطلق في فرض ما توجه إليه الألوان النفسية في مختلف

الصور والأساليب» (٨) . وإذا كان هذا التيسار من السجع والزخرف قد أوسع نطاقه فإنه بقي قاصراً على مجال الأدب وحده ، ولم يصل إلى الآفاق الأخرى فلم يسجع العلماء والفلاسفة والمفكرون وظلت الكتابة العلمية بعيدة عن هذا القيد ، ومضت في طريقها وفق أسلوب القرآن وتخاف الأدباء الذين خدعتهم الخلية الدخيلة . وسقطوا تحت سنابك السجع الثقيلة كما يقول زكي مبارك . وانحصرت هذه الدعوة المنحرفة في عدد قليل قوامه : بديع الزمان والحوارزمي ، والثعالبي والصابي وابن عباد ، وابن دريد وابن كشمير . أما المألقة من أمثال السارابي وابن سينا والبغوي وابن حزم والجاحظ وغيرهم فقد اتسموا بأسلوب القرآن ، وقد عرف الساجعون أنهم خرجوا عن طبيعة البيان العربي ، وأحسوا أن ما يكتبون وخاصة من المقامات إنما هو أدب الترف والرخاوة والسعة والانحلال ، وأنه يحمل طابع المجون والكشف وأنه بذلك يخرج عن منطلق الأسلوب العربي الأصيل . وأنهم كانوا في ذلك تابعين للفزو الشموي الفارسي . وقد صور « الحريري » هذا المضمون حين قال : أرجو أن لا أكون في هذا المهذر الذي أوردته كالباحث عن حفته بظلفه فألحق بالأخسرين أعمالا الذين ضل سبيهم في الحياة الدنيا ، وإذا كان الحريري عربياً ولده في البصرة فإنه عمل مع أنوشروان وزير الخليفة المسترشد ، وهو الذي دفعه إلى صنع مقاماته . وقد ندد الكثيرون بزيف هذا الأسلوب وبيده عن أصالة الأدب العربي ، وكان ابن خلدون قد قلبه إلى خطر السجع والزخرف والمقامات ، فقال في مقدمته (٩) : « لقد استعمل المتأخرون أساليب الشعر وموارينه في المنشور من كثرة الاسجاع والتزام التقية وتقديم اللبس بين يدي الأغراض . وصور هذا المنشور إذا تأملته في باب الشعر فإنه لم يفتقراً إلا في الوزن ، واستمر المتأخرون من الكتاب في هذه الطريقة ، واستملوا في الخطاطيات السلطانية ، وقصروا الاستعمال على المنشور كما على هذا الفن الذي ارتضوه واصلوا الأساليب عليه وهجروا المرسل وتناسوه وخصوصاً أهل الشرق » . وهاجم ابن خلدون هذا النمط ووصفه بالبعد عن البلاغة وأنه غير مطابق لمقتضى الحال ، فقال : وما أحمل عليه أهل مصر إلا استيلاء المعجم على ألسنتهم وقصورهم لذلك عن إعطاء الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال فمجزؤوا عن الكلام المرسل لبعده عن البلاغة ولولوا بهذا السجع يلقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود ويميزونه بذلك القدر من التزين بالاسجاع والألقاب البديعة وينفلون عما سوى ذلك » .

٢

المقامات

ابتدع بديع الزمان الهمزاني (الفارسي الأصل) ما أطلق عليه فن المقامات فجاءت مناقضة لقطرة المربة الإسلامية في أداؤها ومضمونها على السواء ، ولم تكن لتثل نفسية العربي الشجاع صاحب المروءة الذي يضحي بكل ما يملك في سبيل رعاية الضيف وحماية الزمار . وقد عرفت المقامات في الوثن اللفظي الذي صرفها عن التمتع في التحليل والآداء الصحيح ، وقد عفت المقامات طابع الأدب العربي الأصيل

المستمد من القرآن والمتصل به ، في العناية باللفظ والانسكا عليه والعناية بالتفاصيل وقد تأكدت البلاغة العربية في الإيجاز ، وجاءت مفرقة أيضاً في الخيال مسرفة في التهاويل والاساطير بينما حمل الأدب العربي طابع الواقعية ، والقصة في القرآن تختلف عن القصة في كل أدب ، آخر ، فقد قامت على أساس الصدق والناس العبرة والبعد عن التفاصيل والتهاويل جميعاً ، كذلك جانب المقامات النفس العربية لأنها أسرفت في الطابع المادي والاهتمام بالمعدة ، فقد كان أبو الفتح الإسكندري بطل مقامات بديع الزمان وكذلك أبو زيد السروجي بطل مقامات الحريري ، كلاهما « رجل مسكر واحتيال » ، يصطنع جميع المهن لابتزاز الأموال تراه مرة قرداً يسلي الناس ويعجبهم ، ومره واعظاً مزيفاً يعظ وينصح ، ثم تنكشف حيله فإذا هو مهرج ومرة مشعوذاً يختال على الناس بشعوذته ليفتحوا كيسهم ويغدقوا عليه من مالهم ، . وأبرز معالم الشخصيتين : « دنائة النفس » وإتخاذ الفصاحة والبلاغة وسيلة للتكدي والسؤال ، ، وجاءت شخصية « إشعب » مبنية على جماع ما قيل عن الأكل والموائد والطمع والشر والطفيلية ووضع الخطط المحسنة لمعرفة أماكن الولاثم ونسبة كل هذا إلى الأدب العربي نسبة زائفة ، وفي خلال هذه الغزوة الشعوبية والفكرية الفارسية القديمة للأدب العربي استعمل طابع البديع ، وأصبح فناً له نفوذ وظاهرة لها اتساع وأولياء ولكنها خارجة عن الفطرة العربية والمزاج الإسلامي الأصيل ، إذا كانت تتحرك من خلال الحكم الذي سيطروا والقوى الفارسية التي غزت السياسة والاجتماع وفي مقدمتها إل برمك وغيرهم ، واتسع نطاق هذا الفن لأنه كان يرضى الحكم والولاة والرؤساء الذين لم يكونوا عرباً وفن الناس بهذه الظاهرة وألف شمس العالی قابوس بن وشمكير المتوفى ٤٠٣ هـ . في هذا المعنى فأخرج فنونا من البديع منها المنهج والمزاج والممثل والمبالغة ، وجاء عبيد الرحيم ابن شيت القرشي في كتابه معالم الكتاب في ألقاب السجع فعدد منها نحو ثلاثين نوعاً : (الرجوع ، التصنيع والإلصاق ، التوسيع ، التميم ، والتكرير والهدم ، والجحد إلخ .. وقد وصلت صناعة السجع في العصر العباسي إلى مداها ، ثم لم تلبث أن تحطمت كل المناهج الزائفة في الفلسفة والفقه وغيرها ، ومن عجب أن تحرر المفكرون الأصلاء في هذه المراحل من سيطرة السجع وزيف البديع وسخرؤا منه واعتصموا بأسلوب البيان العربي الذي صنعه القرآن ، ولذلك فقد كان أخطر ما حاول دعاة المذهب الوافد في النقد في العصر الحديث (٢٩٢ مقدمات)

وأن حاكموا الأدب العربي إلى غزل المذكر والسجع ، وهما دخيلان وأفدان ، ومحاكاة الأدب العربي على أنه نثر فنى لا يعد أبداً مقياساً أصيلاً للنظرة إلى الأدب العربي والفكر الإسلامى مقرراً دائماً قاعدته الأصلية أنه لا يجد نبراسه الاصيل فى الأدب العربى الذى تحرك فى هذه المرحلة وإنما يجد نبراسه فى مجالات الكتابة المتعددة فى الفقه والتصوف والعلوم والتربية . ولقد أكد ابن خلدون مصدر هذا الانحراف حيث قال : وما حمل عليه أهل العصر إلا الاستيلاء العجم على ألسنتهم ، ولقد تحرر الغزالي وابن تيمية وابن القيم وابن خلدون وكثيرون من هذا الانحراف لأنهم أنفسهم مصادرهم الأصلية . ولا ريب أن المقامات ليست فناً أصيلاً من فنون الأدب العربى ، وقد حرص الأدب العربى على عدم الاغراق فى الوشى القطنى وانصرف جهده إلى المعنى . وكان ذلك موازناً بين العناية باللفظ والعناية بالمضمون كذلك فقد عرف الأدب العربى الخيال بعيداً عن التهاويل الاساطير وليس الأدب العربى هو نبراس الحضارة الإسلامية على نحو ما كان الأدب فى الحضارات الهندية والفارسية والإغريقية ولكن نبراس الحضارة الإسلامية هو الفكر المتصل بالعقيدة والأخلاق . ولا شك أن صناعة السجع التى وصلت إلى حد بعيد من التأنق فى العصر العباسى كانت غريبة على أصالة اللغة العربية وأدبها المتوازن المعنى بالمضمون على نحو ما عرف الجاحظ وابن حزم وابن تيمية والغزالي وابن خلدون .

الفصل السادس

عصر الموسوعات وليس عصر الانحطاط

من الاتهامات الظالمة التى أضفاها النقد الغربى الوافد على الأدب العربى محاولة تسمية مرحلة العصرين المغولى والعثمانى باسم : مرحلة الانحطاط وهى كلمة شاعت فى مؤلفات بعض الأدباء فى لبنان وفى مصر ، واغلبهم من أتباع المدارس الأجنبية ومعاهد الأرساليات ، وتتضمن هذه التسمية فى الأغلب اتهاماً للعصر العثمانى الذى صارع الملوك الأوروبية وأنشأ ذلك الخلاف العنيف بين الغرب والشرق ، فكان من أقوى الاتهامات التى وجهت إليه أن يسمى بعصر الانحطاط ، ومن الحق أن يقال أن هذا التعبير ظالم وأن هذه المرحلة إذا أمكن أن توصف بالتخلف سياسياً واجتماعياً فإنها فى مجال الأدب

والدراسات العقلية والإنتاج الفكري كانت خصبة -حافلة . فقد أنسجت بأبرز ظاهرة في تاريخ الأدب العربي كله وهي ظاهرة التجميع الموسوعي ، ومن العجب أن يطلق هذا الاسم على فترة ستمائة عام كاملة ، تضم من الوجبة التاريخية إثنين مختلفين : أحدهما المغول والآخر العثماني . هذا بالإضافة إلى خطأ ذلك التقسيم الذي جرى عليه الأدب العربي الحديث ، والذي عزل كل مرحلة عزلاً تاماً عما قبلها وعما بعدها ، بينما يعجز الباحث المنصف عن عزل تأثير مرحلة في مرحلة أخرى ، فكل جيل متاق لتأثيرات الجيل السابق ، ومتفاعل معها ، ونتاجه أثر من أسرار الماضي وقوة دافعة في نفس الوقت للجيل الذي يليه . وهذا التقدير يبدو واضحاً في هذه المرحلة التي تبدأ في تقدير الباحثين بعد سقوط بغداد ٦٥٦ وتنتهي بدخول الحملة الفرنسية إلى مصر ، ولست أدري كيف يمكن أن يوصف بالانحطاط عصر ظهر فيه : الزختمري والسكاكي وضياء الدين بن الأثير ، وابن أبي الحديد ، وابن زيدون ، والقاضي عياض ، والقفطي ، وابن عساكر ، والفتح بن خافان ، وابن الأثير ، والشريف الإدريسي ، وابن جبير ، وياقوت الحموي ، وعبد اللطيف البغدادي ، وابن الجوزي وغير الدين الرازي وابن حزم والغزالي والشهرستاني ، وابن العربي وابن رشد وأبو بكر الطوطوشي والفهرزبادي ، والقسطلاني وابن أبي أصيبعة ، وابن خلسكان وابن حجر العسقلاني والسخاوي ، والمقريزي وابن تغري بردي ، وأبوالفداء ، وابن كثير وابن خلدون ولسان الدين الخطيب والقزويني ، وابن بطوطة ، والنويري وابن فضل الله العنبري ، وجلال الدين السيوطي ونصير الدين الطوسي والجرجاني وابن تيمية ، وابن القيم الجوزية ، ومرتضى الزبيدي ، وابن أبياس ، وطاشكبري زاده ، وحاجي خليفة ، وسهاء الدين الساهلي ومحمد بن عهده الوهاب وابن حجواك . (٢) وتستطيع أن تراجع تراجع هؤلاء الأعلام وتراثهم فتنجد شيئاً بالغ القدر ، جليل الشأن ، ثم يرمى هذا العصر كله بأنه عصر الانحطاط وهو لا يقل شأناً عن الاتهام الذي وجهه هؤلاء التخريديون إلى العصر الثاني الهجري حين وصفوه بأنه عصر شك وانحلال . ويكفي أن يظهر في هذا العصر المرسوم بالانحطاط هذه الموضوعات :

— صبح الأعشى في صناعة الإنشاء : القلقشندي .

نهاية الأدب في معرفة قبائل العرب : القلقشندي .

المستطرف في كل فن مستطرف : الأبيشي .

- لسان العرب (عشرون مجلدا) : ابن منظور .
القاموس : الفيروزبادي .
مقدمة ابن خلدون وتاريخه : ابن خلدون .
عيون الأنباء في طبقات الأطباء : ابن أبي أصيبعة .
وفيات الأعيان وإنباء الزمان : ابن خلكان .
الآصابة في تمييز الصحابة : ابن حجر العسقلاني .
الدور السكامة في أعيان المائة الثامنة :
السلوك لمعرفة دول الملوك : المقرئ .
تقويم البلدان : أبو الفداء .
تاريخ الإسلام وطبقات مشاهير الأعلام : شمس الدين الذهبي .
البداية والنهاية : ابن كثير .
الإحاطة في أخبار غرناطة : لسان الدين الخطيب .
عجائب الخلفاء : الفروني .
تحفة النظار في غرائب الأمصار : ابن بطوطة .
نهاية الأرب في فنون الأدب : النويري .
مسالك الأبصار في ممالك الأمصار : ابن فضل العمري .
طبقات الحفاظ المفسرين ، النحويين ، اللغويين : جلال الدين السيوطي .
فتاوى ابن تيمية : ابن تيمية .
الطرق الحكمية في السياسة الشرعية : ابن قيم الجوزية .
حياة الحيوان الكبرى : الدميري .
تاج العروس : مرتضى الزبيدي .
نفع الطبيب في غرض الاندلس الرطب : المقرئ .
مفتاح السعادة (أو موضوعات العلوم) : طاشي كبرى زاده .
كشف الظنون في أساس الكتب والفنون : حاجي خليفة .
الكشكول : بهاء الدين العاملي .
الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع : شمس الدين السيحاوي .

د الحلي ، في اثني عشر مجلداً : ابن حزم الظاهري
كشاف اصطلاحات الفنون : التهانوي

وبعد فهل في عصر من العصور في تاريخ الادب العربي أو الفكر الإسلامي نشر مثل هذا القدر الضخم من الاعمال الادبية . الحق أن هذه الفترة كانت من أخصب فترات التحدي التي واجهت الادب العربي والفكر الإسلامي ، هذا التحدي الذي لم يبدأ عند سقوط بغداد ٦٥٦ هـ ، وإنما بدأ قبل ذلك بكثير عند ما جاءت جحافل الصليبيين ٤٩٣ هـ ، وأحسن المفكرين المسلمون أن خطراً حقيقياً بدأ يتهدد الفكر الإسلامي والادب العربي جميعاً . وإذا كان الادب العربي بدأ ضعيفاً في فترة (العصرين المغولي والتركي) ولم يكن من القدرة بحيث يصور الاحداث ويستجيب لها ويواجهها ، فانهما حدث ذلك ، لان الادب كان قد انحرف بفعل الدخائل التي أصابته نتيجة للأزمة الشعبية ، وصرفته عن طريقة الصحيح ومنهج الاصيل ، ولقد كان الفكر الإسلامي هو القادر حقيقته في هذه المرحلة الطويلة أن يقدم حاجة النفس العربية والإسلامية في مواجهة هذه الحملات وأن يشحن العواطف والمشاعر والعقول بالقوة والعزيمة والدعوة إلى الجهاد والمقاومة ، ولم يكن الادب هو الذي قام بذلك ، فإذا كان الادب قد أصابه التخلف فان الحياة الفكرية الإسلامية ظلت قوية قادرة على إعطاء رد الفعل والتحدى فقد استجاشت مقدراتها وقيمتها لتواجه الغزو الصليبي والتتري على طول الجبهات الثلاث : بغداد وسواحل البحر الابيض وشواطئ المغرب ومن الحق أن يقال أنه بعد أن سقطت القدس في أيدي الصليبيين وبغداد في أيدي التتار فان القاهرة قد حملت لواء الفكر الإسلامي والحضارة وقادت معركة المقاومة من خلال الجامع الازهر ومن خلال صلاح الدين والظاهر بيبرس ويمكن القول أن هذا النوع من التأليف في هذه الفترة كان محاولة لاستنقاذ التراث وتخليصه من أيدي الغزاة ، وتحويله إلى موسوعات ضخمة ، ربما لم يتح لها حظ التحليل والتدقيق ، في هذه الفترة الصاخبة ، ولكن اتاح لها حظ كبير من القدرة على الاستنقاذ والحفظ وهو خط يصور بأجلى بيان غيره هؤلاء الباحثين وصدق إيمانهم فقد كتب كثير منهم بين مائتين وثلاثمائة من الرسائل وبين ألف وخمسة آلاف من الصفحات . وقد عرض كاتبان عظيمان لهذه الفترة ، وتراثها وكشفوا عن خطأ التسمية التي أطلقت عليها ، وهما السيد محمد بهجت الاثري والدكتور شكري فيصل . يقول السيد محمد بهجت الاثري : أن هذا العصر في أماده الطويلة التي تخالف أحداثها (م ٣٠ - مقدمات)

وأحوالها وصورها السياسية لم يكن كله ظلاما كما تخيلوه ، وتحذثوا عن دولة المتابعة ،
وهى دول تركية فى الغالب . حديثنا بجملا متشابهة . أو يكاد يكون متشابهة .
ولم يحاولوا أن يميزوا بين صفاتها وتبينوا مواقف الملك والسلاطين من العرب
والاسلام واللغة العربية من العلوم الثقيلة والعقلية والمخيلة . ويقول الاستاذ الانرى :
إن خطأ اتخاذ منهج المذهب العربى فى الادب العربى هو الذى أفسد النظرة إلى هذه
المرحلة التى تتصل إلى سبعة عشر عام . وهو الذى حرما من حقها فى تقدير انتاجها
الضخم . وانما أسماها هذا « المنهج العصر المظلم » نقلا عن أسم أطلق فى أوروبا على
الفترة بين انهيار الامبراطورية الرومانية وبداية عصر النهضة ولكن هذا العصر (المغولى
التركي) لم يكن كله ظلاما كما تخيلوه . فقد تحدثوا عنه حديثا بجملا متشابهة . وعرضوا
للأدب فى الوطن العربى دون الاوطان الاسلامية التى لم تتخلى عن الاسلام وعن لغته
فدشأ عن ذلك كله أخطاء جملة خطيرة . أما الدكتور شكرى فيصل فيرى أن محاولة
أتهام هذه الفترة له طابع استعارى وحله خصوم للأمة العربية منها عيب التضخيم والتعميم ،
وقال إن هذه فترة تأصلت منها الثقافة الإسلامية ، وعنده أن هذا لون من التراث الادبى ، الذى
يقوم على الجمع بين الاشياء ومحاولة التأليف بينها على تباعدها الذى هو ظاهرة واضحة من ظواهر
هذه الفترة وإنما جاء أثر من آثار هذا الغنى الثقافى الذى أصطلحت عليه القرون الستة الأولى ثم
قدمته هدية كريمة شخية ، وأن هذه العصور المتأخرة لم تحسن تمثل هذا التراث والتفاعل معه
وأنما أحسننت عرضه وتقديمه فى ساحة واحدة ، هى هذه الكتب الجامعة التى يطلق عليها اسم
الموسوعات ، ويتصل بهذا ماذهب إليه كتب الادب العربى التى لم يتحرر بعد من مذهب النقد
الغربى الوافد حين تحاول أن تضع هذا العصر (عصر الموسوعات لالعصر الانحطاط) مع ضوء
خافت شديد الظلمة والاضطراب فى محاولة لربط أدب النهضة بعد ذلك بدخول الفرنسيين إلى
العالم العربى . يقول حنا الناخورى فى كتابه (الجديد فى الأدب العربى) ج ٤ « بقى الشرق فى
ظلمة الانحطاط عدة قرون ولما كان القرن التاسع عشر حمل نابليون بونابرت على مصر وقد
أصطحب معه رجال العلم والفن والأدب فاحتكت مصر بثقافة الغرب ، وكان لبنان منذ أمد
بعيد على صلة بذلك الغرب نفسه وكان من احتكاك البلدين شرارة عمت الشرق وبقطة نهبت
الشرقيين ، وهذه ولا شك مغالطة واضحة ذلك : (أولا) أن النهضة فى الشرق والأمة
العربية والعالم الإسلامى إنما بدأت على وجه التحقيق فى منتصف القرن الثامن عشر حوالى

(١٧٤٠ م) على وجه التحديد عندما برغت أعضاؤا دعوة التوحيد في الجزيرة العربية وعلا صوت يقظة العلماء في الأزهر وهم يقودون حركة التخلص من ظلم أمراء الممالك ، وكلا الحركتين سبقتا قدوم نابليون إلى الشرق ، بل هما سابقتان للشورة الفرنسية نفسها التي يحاول البعض اعتبارها مصدراً لليقظة (ثانياً) إن الشرارة التي يتحدث عنها المؤلف والتي عرفت لها لبنان لم تكن شرارة أصيلة منبعثة من قلب الأمة العربية ومن قيمها وفكرها ولكنها كانت ظاهرة غريبة صادرة عن معاهد الأرساليات الأجنبية التي كانت تركز قواعد الغزو الثقافي وتدعم حركات التشهير ، والحق أن النهضة قد أبتعثت الأمة العربية من أعماقها ومن قيمها الأساسية ، وهي يقظة كانت ممتدة في عروق المفكرين والعلماء منذ وقت طويل ، وليست هذه الظاهرة بالجديدة ولكنها واضحة في مختلف مراحل تاريخ الإسلام والعرب .

الفصل السابع

بعث التراث

يختلف مفهوم إحياء التراث بين الدعوة الأصلية الصادقة إليه ، التي انبثقت في العقدي الأخير من القرن التاسع عشر وبين الدعوة التي حمل لوائها دعاة مدرسة التغريب والغزو الثقافي وحملة لواء منهج النقد الغربي الوافد ولقد كانت الدعوة إلى إحياء التراث قائمه منذ وقت طويل وكانت ماضيه في طريقها الصحيح قبل أن يفد المنهج الغربي بمفاهيمه التي لا تتفق مع ذاتية الأدب العربي ، وبمحاولاته الخطيرة التي تظهر في صورة البعث والأحياء ، وهي تستهدف إحياء جوانب معينة ، هذه الجوانب ليست من صميم هذا الأدب ولكنها جيوب منحرفة ضالة ، ظهرت على أطراف هذا السكبان الضخم على مدى القرون المتوالية ، نتيجة دعوات ضالة حمل لوائها خصوم العرب والإسلام وحاولوا بها إفساد جوهر هذا الفكر والانحراف به عن قيمه ومفاهيمه وتغليب قيم وثنية قديمة في خطة واضحة للقضاء على الإسلام وكيانه السياسي والاجتماعي . قد تكون هذه دعوى ندعيا ولكن الدليل الأكيد معنا فان مدرسة النقد الأدبي الغربي لم تحرص على إحياء شيء من التراث إلا ما اتصل بالشبهات والزنادقة وشعراء الغزل الجسي والكتب المضنية الخافلة بالمفاهيم الوافدة سواء من الثقافات الفارسية والهندية

القديمة أو اليونانية الأغريقية وجميعها تلتقى على مفهوم الوثنية والتدمير لقيم الفكر الإسلامى الذى قام أساساً على التوحيد ، ونظرة واحدة إلى هذه المؤلفات التى ابتعثت والتراث الذى أعيد إحيائه يكشف فى وضوح عن الغاية والهدف .

(١) المعتزلة . والاهتمام بها منبعث من هدف واحد هو أنها اعتمدت على منطق أرسطو وفلسفة اليونان .

(٢) أب ليله وليله : المحاولة عن طريقها تستهدف رسم صورة زائفة للمجتمع الإسلامى .

(٣) الأغاني : ويعدونه مصدر أساسيا لدراسات الادب والتاريخ مع إنحرافه الشديد .

(٤) رسائل إخوان الصفا : وهى رسائل كتبها مجموعة من الباطنية هادفين إلى تحريف الفكر الإسلامى .

(٥) أبو نواس : وهو شاعر الخمر والغزل الحسى والغلبة الذى ألفت عنه عشرات الدراسات .

(٦) بشار بن برد : وهو شاعر الاباحة والأفداع والكشف .

(٧) الحلاج : وهو الرجل الذى أدخل على التصوف الإسلامى فكرة الحلول والاتحاد .

(٨) محى الدين بن عربى : دعوته إلى وحدة الوجود وهى ليست إسلامية الاصل .

(٩) ابن المقفع : محاولته خلق جو الشعوبية واحتقار العرب .

(١٠) حنين بن اسحق : لأنه أفسد الترجمة وجعلها دعاية النسطورية .

(١١) مسيلة الكذاب : الاهتمام به على أنه نبى له دعوة معارضة لدعوة الرسول .

(١٢) ابن الراوندى . لأنه هاجم الإسلام وعارض التوحيد .

(١٣) البلاذرى : اعتمد عليه الدكتور طه حسين فى إنكار شخصية عبد الله بن سبأ .

(١٤) ابن سينا : ووضوح خضوعه للفكر الباطنى ونسبته إلى الفرق السرية .

(١٥) الفارابي : اهتموا به لأنه أقام الفلسفة الإسلامية على أساس الفلسفة اليونانية .

(١٦) ابن الرومي : الاهتمام به في تصور أن الدم والعنصر هو مصدر العبقريّة .

(١٧) ابن رشد : إعلائه للفلسفة على الدين .

(١٨) الفردوسي : إعلائه لخصومته العرب وإيجاد خلاف بين الفرس والعرب .

(١٩) السهروردي : نظريته الفاسدة المستمدة من الفكر الوثني ونظريات المجوسية .

وكل هذه كتب وشخصيات هامشية وليست رئيسية في الفكر الإسلامي ولا في الأدب العربي وأغلبها معطوب ، هذا بينما أنكر هؤلاء العاملون في مجال التخريب وابتعات الشبهات وشخصيات وكتبها من الأمهات ذات الأهمية البالغة والخطيرة في إعادة بناء الفكر الإسلامي وإحياء التراث فوقموا منها موقف التجاهل أو السخرية أو الاتهام للاعلام من أمثال ابن تيمية والغزالي وابن حزم (الذي إذا تحدثوا عنه لم يذكروا إلا كتابه طوق الحمامة) وغفلوا عن إثارة الضخمة في الفقه والأدب والاجتماع وفي مقدمتها المحلى = أحد عشر مجلداً) والشافعي وابن حنبل ومالك والبخاري والبيروني وأبو بكر بن العربي ، والخوارزمي ، وابن خلدون (الذي سخر منه الدكتور طه في أطروحته لنيل الدكتوراه في جامعه السربون) والقزويني وموسى بن شاكر ، والعز بن عبد السلام والأشعري ، والحليل بن أحمد وابن الهيثم ، والمسعودي ، والشريف الإدريسي وعشرات غيرهم فإذا ذكر التصوف ذكروا المنحرفين فيه أمثال الحلّاج وتجاهلوا أصحاب المفاهيم الحقيقية من أمثال الجنيد وإذا ذكرت الفلسفة إهتموا بالمتابعين للفلسفة اليونانية وتجاهلوا أصحاب المناهج الأصلية وإذا ذكروا الشعراء تحدثوا عن أبي نواس وبشار واغضوا الطرف عن المتنبي وهم حين يرفعون من شأن ابن سينا ينكبسون معاصره العلامة البيروني الذي حرر الفكر الإسلامي من انحراف الفلسفة اليونانية ، وهم يذكرون ابن رشد ويصفونه بالفيلسوف حتى لا يعرف الناس عنه إلا أنه لخص أرسطو وتجاهلوا عمداً جوائبه الأخرى العظيمة الإبداعية وخاصة مفاهيمه في الشريعة والقضاء ، وهم حين يذكرون ابن رشد اصلته بأرسطو يغضون الطرف تماماً عن أن تيمية لانه حطّم مذهب أرسطو ونقد المذهب الأرسطي ولقد مضت المدرسة الأولى في إحياء الأدب العربي على منهج أصيل وتصدر هذا العمل أحمد تيمور وأحمد زكي وكرد علي وعشرات معهم ولكن المدرسة

الغربية حين جاءت حققت آمال المستشرقين ونفذت مناهج المبشرين ، وحاولت أن تقول مع دينان وغيره أن التراث العربي الاسلامي إنما هو تراث يوناني فارسي مكتوب باللغة العربية ودارت جميع تعليقات هذه المدرسة على أن هذه الكتب الصفراء تعرق تطورنا الفكري . وأنه من الخير لنهضتنا وناشئتنا أن نزول من طريقهم هذه المخلقات العتيقة البالية بأن نقدمها طعمة لليران ، ويحاول هؤلاء الاتباع من تلاميذ المشتريين أن يعزوا إلى سادتهم أنهم هم الذين دلونا على نواحي العنق والجمال ، وهم في ذلك يكذبون ويضللون فإن المبشرين والمستشرقين لم يحفلوا إلا بشاعر داعر ، أو فيلسوف منحرف أو بصوفي ضال ، أما الاصلاء جميعاً فقد أعضوا عنهم أو هاجمهم ورموهم بمختلف السيئات ولقد مضى تلاميذ التقد الغربي فأعلنوا إتهاماتهم وقدموا شبهاتهم ، ووضعوها في ثوب علمي زائف براق لينخدعوا بها الأغرار والبسطاء فقال طه حسين عن القرن الثاني الهجري أنه عصر شك وبجون وأعلن سلامه موسى احتقاره للتاريخ العربي والادب العربي ووصفه بأن أدب الفقافيع ، وأعلن إسماعيل مظهر أن العبقرية الفكرية والادبية لم تكن عربية وإنما كانت فارسية وتحدث عن الدم السامى والدم الآرى ودعا أمين الخولى وأحمد ضيف وأحمد أمين إلى إقليمية الادب وأعلن سلامه موسى أن الادب العربي القديم هو قبل كل شيء أدب القرون الوسطى ونحن نقرؤه للفائدة التاريخية فقط ، ولا يمكننا أن نستضيء به في حل مشاكلنا المعاصرة ، إذ هو عقيم كل العقم من هذه الناحية ، . وحين عرضوا الجاحظ قدروده في كتابه البخلاء ، وهاجموا كتابه البيان والتبيين ، لانه الكتاب الذى فضح شبهات الشعوبية التى كانوا يعاودون نقلها ، هاجم طه حسين وهاجم سلامة موسى وكثيرون كتاب البيان والتبيين بشراسة لا جد لها واتهموه بكل نقیصة لانه دل عليهم وكشف المعين الذى يقدمون منه حتى الآن شتهاتهم وأباطيلهم ، وجرى البحث فى التراث العربى عن شىء واحد : عن الملحنين والمنحرفين والشخصيات الغامضة والقلقة (اقرأ شخصيات قلقة لعبد الرحمن بدوى) وعن المجان والفاسق من أمثال بشار وأبو نواس (اقرأ حديث الاربعاء) وعن شعراء الهجاء المقدع (اقرأ ابن الرومى للعقاد والمازنى وغيرهما) وأثارت هذه الدراسات التى أطلق عليها إسم إحياء الادب العربى والتى طغت على الدراسات الاصلية التى قدمها الجيل السابق . أثارت روح التشكيك فى الادب العربى وإتهامه والتحامل عليه وإعلان أسوأ

صفحاته القلقة والتوسع فيها كأنها الأدب كله والوقوف عند الشعراء وأدباء الصنعة (وتجاهل ذلك الحصاد الضخم من الفكر والثقافة والعلوم والفقه والأدب الرفيع الذي قدمه عشرات من الأعلام النوابغ) وقالوا : من داخل عناهج الأدب العربي الوثنية المفروضة أن هذا ليس أدباً . ولكنه شيء آخر . كأنما ليس الأدب العربي إلا الأغاني وألف ليلة وشعر بشار وأبي نواس . وكانت معظم هذه الأبحاث في الأدب العربي تدار بحيث تصل إلى اتهام العقل العربي بالجمود والنفس العربية بالضحالة . وسحين تقرأ بحث إسماعيل مظهر عن بشارة بن برد وميهار الديلمي ترى أنه يرد عظمة شعرهما إلى أصلهما الفارسي كما يرد للمازني عظمة ابن الرقي إلى أجداده الروم والواقع أن كل ما عندهما من عطاء إنما هو إسلامي المصدر وسحين استعلت الدعوة إلى إحياء الأدب العربي ، تقدم طه حسين ليعلم أن الآداب ثلاثة : اليوناني والفارسي ثم العربي ، وقال إن كل ما في الأدب العربي من نثر فني إنما وصلة من الفرس ، ثم غير رأيه إلى أسوأ فقال إن أعظم الآداب هو الأدب اليوناني وأن الأدب العربي قد استمد أعظم مقوماته من الإغريق في القديم وإن أعظم ما في الأدب العربي الحديث هو ما ترجم من الآداب الأوربي ، وكانو يرارحون القول بين الفرعونية القديمة والفارسية واليونانية ثم ينتقلون إلى العصور الحديثة متجاهلين أربعة عشر قرناً من تاريخ الإسلام وأثره في الأدب والفكر والعلوم والفلسفات جميعاً (٢) وهكذا أخضعت مدرسة النقد العربي : إحياء التراث العربي إلى مقاييس الغرب وهي مقاييس صالحة لتراثه . وهي حين تدعى أنها تطبق في أفقنا العربي العربي الإسلامي فأنما تتخذ ستاراً غليظاً لتبرير ازدياد هذا التراث والاهتمام بالجوانب الضعيفة والمنحلة فيه . وكذلك الاهتمام بما كتب في فترة الضعف وأبان أزمة الشعوية أو أزمة الهلينية التي قضى عليها الفكر الإسلامي من بعد وتححر منها ، وسحين بدأ النظر في التراث وفق مناهج الغرب ظهرت نظرية مرجليوث وريتان ونلينو ودوركايم في انتحال الشعر الجاهلي والشكوك في الكتب المقدسة وفي القرآن ، ومحاولة عزل الأدب عن دائرة الفكر الإسلامي لتحريره من قيمه الأخلاقية والقومية وإعلاء النظرة إلى من تأثروا بالثقافات الوثنية القديمة من أمثال قدامه بن جعفر في نقد النثر وإخوان الصفا في رسائلهم والأصهباني في الأغاني وهكذا وقد وقع هذا في مصر والبلاد العربية بيننا كاتب الصيحات تنوالى في الغرب بالاعتراف بأثر التراث الغربي

في نهضتهم الادبية وحين ظهر أسين بلاسيوس يعلن أن كتاب الفتوحات المكية لابن عربي أوحى لدائتي ، ويعلن غيره أن نظرية المنفعة التي عرفتها أوروبا كانت من فكر ابن القيم وأن ابن خلدون هو منشئ علمي الاجتماع والتاريخ وأن ابن الأثير قدم للإنسانية نظرية الضوء وأن آراء توماس الأكويني مستمدة من الغزالي ، وأن الأدب الأوربي في أسبانيا (ادب التريبادور) مستمد من الأدب العربي وكانت هذه الصيحات تخفت وتجب بل وتقمع بشدة ، حتى تسير حركة التغريب الى طريقها المرسم في هدم مقومات أدبنا وفكرنا واذا كان المستشرقون الأوربيون حينما نقلوا هذه الألوف المؤلفه من تراثنا الى مكاتبهم وجامعاتهم ، انما كانوا يبحثون عن التراث بغرض ما كمر لئيم ، هو محاولة ايجاد ثغرات لخدمة حركة الغزو واثارة الشبهات والبحث عن نقاط يعطونها لطله حسين وللمدرسة النقد الغربي وغيرهم يضربون بها الأدب والفكر الإسلامى ويشكسون فيهما ويشيرون معارك يوجهونها الى محاولة تدميره وخلق جيل ينظر الى هذا التراث في احتقاره ومهانة في نفس الوقت الذى يعلى من قدر أنابول فرانس وفيني وشكسبير وجان جاك روسو وفكتور هيغو ولقد كان الجيل الاول من أصحاب الدعوة الى إحياء التراث من أمثال أحمد زكى باشا وأحمد تيمور وعبد العزيز جاويز ومحب الدين الخطيب والدكتور الدرديرى ومحمد فريد وجدى ، ولكن الأجيال التى جاءت من بعد وعلى رأسها طه حسين فقد كانت من أولياء المستشرقين والمحاضعين لهم وقد كشف الدكتور غلاب كيف أن طه حسين هاجم ابن خلدون في أطروحاته التى قدمها إلى جامعة السربون إرضاء لاستاذه المشرف على الرسالة لأنه يكره ابن خلدون وهو د دوركايم ، الذى مات مع الأسف قبل أن يمنح الدكتور لقبه الكريم ولقد كانت هذه المدرسة الجديدة من أتباع مذهب النقد الغربى تكره أولئك الذين أنصفوا التراث العربى الإسلامى من أمثال جوستاف لوبون وتوماس كارليل ويلتمسون لهم الأخطاء للفض من قدرهم والمعروف أن التغريديون قد قصرُوا همهم في إحياء التراث على شعر الشعراء وأدب الأدباء من وجدوا في آثارهم ما يتصل بأهوائهم وذلك إستهدافاً لإعادة طرح هذه الآراء القديمة من كشف حساب وغزل حسى وإلحاد وزندقة على المجتمع العربى الإسلامى الجديد لخلق حاجز جديد يحجب القيم العربية الإسلامية الأصيلة ، وأضافوا إلى ذلك ترجمة قصص الاباحية الفرنسية وترجمة إشعار أمثال

بودلير بل أن الدكتور طه قد ذهب إلى أبعد من ذلك فأعاد نشر رأى أحد المستشرقين الغربيين (كازانوف) في اتهام العرب بحرق مكتبة الاسكندرية ، فلما ثارت عليه آثاره المنصفين لم يجد مايقوله غير كلام ساخر لا يدل إلا على الاستهتار وتعمد الإغالة ، والإصرار على ضرب معاول التشك في الأدب العربي والفكر الإسلامى ومهاجمة أحمد زكى باشا الذى كشف فضل العرب على الغرب فى أشياء كثيرة وربما عنى هؤلاء الدعاة التغرييون بالتراث ليقصروه على الفنون الشعبية والعاميات عما يسمونها الفلسكولور كما عنى بدراسة اللهجات العربية واعتبروها كذبا وبهتاناً لغات ، واستهدفوا من ذلك إثارة الشبهات بأن هناك لغات عامية فى العالم العربى تنافس اللغة العربية وأن هذه اللغات لها ترات من الأدب الشعبى يؤهلها لى تأخذ مكانة اللغة وتقضى على الفصحى لغة القرآن وبذلك يتحقق هدف من أخطار أهداف الاستعمار والتبشير والاستشراق وهو القضاء على ذلك الترابط العربى القرآنى الذى يجمع الأمة العربية والعالم الإسلامى وهذا هو معنى ذلك التحول الذى طرأ على دعاة النقد الغربى الوافد ، فى الثلاثينات من مهاجمة التراث إلى إحيائه ، وتحول طه حسين من كتابة أمثال الشعر الجاهلى وحديث الأربعاء إلى كتابة هامش السيرة والفتنة الكبرى فقد كان الغرض هو تزييف التراث . لقد وجدت حركة الاستشراق أسلوباً جديداً إلى هدم الأدب العربى وذلك بالكتابة عنه والإيقال فيه وأبرار الجوانب الضعيفة منه وإعادة إذاعتها فى الناس لخلق جو من الأساطير يتصل بالسيرة النبوية ، ويدخل إلى الأدب العربى لونا دخيلاً من تاريخ اليونان والفرس لا يتفق مع ذاتية الأدب العربى وطبيعة النفس العربية الإسلامية وروحها ومفاهيمها . فقد حاولوا إعادة بعث التراث الإسلامى والعربى بروح التنكر والاحتقار للقيم الإسلامية ، ومحاولة تصوير الإسلام على أنه دين روحانى دين وعبادة ، وأنه لا صلة له بالمجتمع ولا مناهج الحياة وذلك هو ما ذهب إليه طه حسين فى مختلف كتاباته فى الإسلام التى خدع بها الكثيرين ولم تكن فى الحق إلا ترجحات مصوغة فى لغة جديدة لأراء مرجليوت ورينان ولويس شيخر اليسوعى وغيرهم .

(٢)

حين يقتصر كلمة « التراث » فى عرف أصحاب مناهج النقد الغربى على إحياء بشار بن برد وأبي نواس والحريرى والهمزانى والأغاني وألف ليلة سيحند فى أذهان المثقفين (٣١٢ - مقتضات)

والآداب في هذا العصر مدى أبعاد التراث العربي وأهميته ووزنه ، وبالتالي تتجدد قيمته في نظرهم ، وهى قيمة هيئة لاشك ، حين ينتقل من صور الكشف إلى الغزل الجنسى إلى السجع والزخرف ، والخزبات ، وهنا يتحقق هدف التغريب والغزو الثقافى فى أمرين (١) أن لا يمدو نطاق التراث حدود هذه الصور الأدبية المنحرفة (٢) أن تجرى الاستئانة بهذا التراث الفارق مع الكشف والشعوات . ومن هنا يستهان بهذا التراث ويصغر فى نظر الآداب والمثقفين ، ومن ثم تنقطع الصلة بين هذه الأمة وبين تراثها الحقيقى ، أو اتصل على أنه هو هذه الجوانب المنحرفة المضللة وحدها ، فإذا عرض لشخصية من الشخصيات الأصيلة فى التراث سلطت عليها الشبهات ورميت بالتحقير والازدراء ، كما فعل زكى مبارك وطه حسين فى دراسات الغزالي وابن خلدون والمتنبي وحيث ترى طه حسين يهاجم المتنبي العملاق ويحاول أن يزيّف نسبه ، ويوردى بإبن خلدون ويصفه بالبساطة ويسخر بآرائه ثم تراه يتناول أبو نواس وبشار بمزيد من التقدير والأعجاب ويضفى عليهما من الصفات ما يرفعهما فوق هام الأدب والآداب . ويكون ذلك كله ، بما فيه من مغالطة وتضليل تطبيقا لمنهج النقد العربى .

ومن الحق أن يقال أن التراث العربى الإسلامى خطير وجليل الشأن ، وهو تراث قد واجه حملات من التحريق والإغراق والاضطهاد كثيرة ومتصلة ، فقد جرت محاولة ضخمة لإحراقه فى ساحة مدينة غرناطة وكان فى الأندلس أكثر من ٧٠ مكتبة ، وكان فى غرناطة وحدها فى عهد عبد الرحمن الثالث ستائة ألف مجلد ، وهذا كله لما حرقه السكردنيال كنييس مطران طليطلة وجرت محاولة لإغراق التراث العربى فى نهر دجلة قام بها التتار عندما دخلوا بغداد ، وكانت هناك محاولات فى كل مكان وصلت إليه أيدى خصوم العرب والإسلام وفى الحروب الصليبية حرقت الكتب ونقلت من جزيرة قبرص وكريت وجراثر البليار ونقلت من الأندلس ثم نقلت أخيراً من الاستانة وكانت حملة نابليون حريصة على الحصول على أكبر قدر من هذه المؤلفات النادرة وفى ظل الاستعمار الغربى جرت عملية سرقة هذا التراث ونقله إلى خزائن الكتب فى أوروبا ، بحيث لا تخلو اليوم مكتبة من مكتبات أوروبا (برطانيا وألمانيا وإيطاليا والفاينكان وهولندا) وكذلك مكتبات الولايات المتحدة من مئات المخطوطات العربية وقد وصل إلينا من ثروتنا هذه ما يقدر بثلاثة ألف كتاب فى حين أن بعض المؤلفين بلغت تصانيفهم بضع

مثات ، فقد كتب الكندي واحدا وثلاثين ومائتين ، والرازي مائتين ، وابن حزم
مأربعمائة. والقاضى الفاضل مائة ، وعبد الله بن حبيب عالم الأندلس ألف كتاب . ويرى
العلامة أحمد زكى باشا شيخ العروبة أن ما أحرق في الأندلس يمثل تسعة أعشار ونصف
وثلث ورابع الكتب العربية فلم يخلص لنا غير واحد في الألف ، وذكر جيبون في
كتابة عن الدولة الرومانية أنه كان في طرابلس وحدها على عهد الفاطميين مكتبة تحتوى
ثلاثة ملايين مجلدا حرقها الفرنجة عام ٥٠٢ هـ ١١٠٩ م .

وقد صور المنصفون من الباحثين الأجانب أهمية هذه الثروة فقال ول ديورانت
، أن الألفا من المخطوطات العربية في العلوم والآداب والفلسفة لا تزال مخبوءة في
مكتبات العالم الإسلامى ، ففي أسطنبول وحدها ثلاثون من مكتبات المساجد لم ير الضوء
من مخطوطاتها إلا النذر اليسير ، وفي القاهرة ودمشق والموصل وبغداد ودلهى مجموعات
ضخمة لم يعن أحد بوضع فهرس لها وفي الإسكوريال بالقرب من مدريد مكتبة ضخمة
لم يفرغ بعد من إحصاء ما فيها من مخطوطات إسلامية في العلوم والآداب والشريعة
والفلسفة ، وليس ما نعرفه من ثمار الفكر الإسلامى في تلك القرون الثلاثة من ٧٥٠
— ١٠٥٠ إلا جزءاً صغيراً عما بقى من تراث المسلمين وليس هذا الجزء الباقى إلا قسماً
ضئيلاً مما أثمرته قرائمهم وليس ما أئبته في هذه الصحف إلا نقطة من بحر تراثهم (١)
ومن الحق أن يقال أن في مختلف مكتبات الغرب (روما ، ميلانو ، لندن ، باريس ،
لندن ، الولايات المتحدة) ألوفاً من مجلدات هذا التراث مما لم ير الضوء بعد ، وأن
ما طبع ونشر هو الجانب القليل ، وأغلب ما نشر فيه هو ما يتصل بأهداف حملة التغريب
فالشعر مقدم على الفكر والآداب مقدم على العلوم ، وما تزال بعد مؤلفات ابن سينا
والرازى والبيرونى وابن الهيثم وجابر بن حيان لا تجد الأهمية الكافية لبعثها وذلك حتى
لا يكشف ذلك عن عظمة الإضافة التى قدمها الفكر الإسلامى للحضارة العالمية ، والفكر
الإنسانى ، وما يرال هذا التراث يوصف على أقلام البعض بالمكتب الصفراء ، بينما
يحوى جوانب إيجابية بنائه من الفكر العلمى الإسلامى الناصع ، القادر على منح الإنسانية
في العصر الحاضر ضياءً وهدى وإذا حاولنا إلقاء نظرة على ما وصل إلينا من هذا
التراث لو جدنا شيئاً باهراً عظيماً ، فقد أعطاها المؤرخون والعلماء والمفكرين عشرات
من موسوعات المعرفة إذا قدم الجاحظ وابن قتيبة والدينورى والمبرد وابن عبد ربه ،

وغيرهم عشرات من الأبحاث في مختلف الفنون وما زال أسماء هذه الكتب في مقدمة المراجع العربية الأساسية : أدب الكاتب وعيون الأخبار والكامل والعقد الفريد وفي مجال التاريخ نجد موسوعات الطبري والمسعودي وابن مسكويه ، كما نجد ياقوت ولسان الدين الخطيب وابن خلدون والمقريزي والسخاوي وابن كثير ، وفي مجال الفلسفة نجد أبحاث الكندي والفارابي وابن سينا ، ونجد السيوطي وهو دائرة معارف وحدة وجامعة كاملة فقد ألف ٣٥٠ كتابا في الدين والتاريخ وعلوم اللغة بقي منها ٣١٥ كتابا ، وهناك طبقات الحفاظ ، والمفسرين ، والنحويين واللغويين ، هذا بالإضافة إلى نهاية الأرب للنويري في التاريخ ومسالك الأبصار للعمري وصبح الأعشى للقلقشندي ، وفي اللغة نجد لسان العرب لابن منظور وتاج العروس للمرتضى الزبيدي وهناك الدراسات الفذة الضخمة للأشعري والغزالي وابن تيمية وابن حزم وابن القيم ، وقد كان الناس يعتمدون في دراسات الأدب على أربعة كتب : البيان والتبيين للجاحظ وأدب الكاتب لابن قتيبة ، والكامل للمبرد والأمالى لأبي علي القالي ، ولدينا عشرات الأسماء التي عملت في هذا المجال في مختلف فروعهم وتركوا آثارا آتية ، ولابن قتيبة فضلا عن كتابه الدائع مؤلفات أخرى منها : (كتاب العرب ، ومختلف تأويل الحديث ، وعيون الأخبار) وللجاحظ أيضاً : الحيوان ، والبخل ، والمحاسن والأضداد وهناك أبو حنيفة الدينوري صاحب كتاب الأخبار الطوال وهناك القاضي التنوخي (نشوار المحاضرة ، والفرج بعد الشدة) وأبو العلاء في رسالة الغفران والثعالبي في فقه اللغة ، وابن رشيق في (العمدة) وأبو حيان التوحيدي في المقاييسات ورسالة الصديق والصدقة ، وابن مسكويه في تهذيب الأخلاق وتجارب الأمم ، والفتح بن خاقان في (قلائد العقيان) وابن بسام في الذخيرة والماوردي في أدب الدنيا والدين ، والأحكام السلطانية . وجار الله الزخشرى في أساس البلاغة ، وابن الجوزي في الأذكياء وابن الأثير في المثل السائر ، والبغدادى في (الإفادة والاعتبار) بالإضافة إلى ابن جبير الأندلسي وابن بطوطة وياقوت الحموي والمسعودي والشريف الإدريسي في مجال الرحلة والجغرافيا ، والقفطي في أحكار الحكام ، وابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء . ولسان الدين الخطيب في الإحاطة في أخبار غرناطة والمقري في (نفح الطيب) وفي مجال التاريخ : نجد الرسل والملوك لابن جرير الطبري ومروج الذهب للمسعودي والكامل لابن الأثير ، والفخرى لابن الطقطقي ، والبداء

والتاريخ لمظهر بن طاهر المقدسي ، والتاريخ لليعقوبي وتاريخ سني ملوك الارض والانباء
لحمزة الاصفهاني وعجائب المقدور لابن عربشاه وريحانة الالباء للشهاب الخفاجي والذخيرة
لابن بسام وفلاذد العقيان لابن خافان وصبح الاعشى للقلقيسندى ونهاية الادب للنويري
وخزانة الادب لابن حجة الجوى وسلافة العصر لابن معصوم والضوء اللامع للسخاوي
وأسرار البلاغة للعاملي ، كل هذا مما يغض للنظر عنه أصحاب مذهب النقد الغربي ،
ولا يذكرين إلا الأغاني وألف ليلة وبشار وأبو نواس ، ومن خلال هذه الصور
المضطربة يحاولون رسم صورة للفكر الاسلامي والادب العربي والمجتمع العربي الاسلامي
(٢) وقد خاضت هذه البروة من التراث في فنون عديدة يمكن إجمالها في التفسير ،
والحديث ، والعقائد ، والأصول ، والفقه ، واللغة والصرف والنحو والبلاغة والعروض
والادب والموسيقى والتاريخ والتراجم والبلدان وسياسة الدول ، والفروسية والفنون
الحرية ، والصيد وتربية الخيل والبزاه ، والطب والصناعة والخيل وجر الانتقال وصناعة
الخط والزراعة والطبيعات والرياضيات والفلاحة .

(١) وقد استطاع ابن النديم في كتاب القهرست أن يقدم تقسيما للتراث (لعصره)

إلى عام ٣٨٥ هـ .

الأمم من العرب والعجم .

أسماء كتب الشرائع المنزلة على مذهب المسلمين ومذاهب أهلها .

القرآن وأسماء الكتب المصنفة في علومه .

النحويون واللغويين .

الأخبار والآداب والسير والانساب (الاخباريون ، أخبار الملوك والكتب

وأصحاب الدواوين .

الشعر والشعراء : جاهلية وإسلامية .

الكلام والمتكلمين .

أخبار السباح والزهاد والعباد والصوفية .

الفقه والفقهاء المحدثين .

فقهاء أصحاب الحديث .

الفلسفة والعلوم والقديمة ، والمناطق والأطباء والموسيقى .

المذاهب والاعتقادات .

(٢) أما صاحب كشف الظنون وهو ثمانية هذه الموسوعات في إحصاء العلوم فقد قدم عرضاً له ١٦ ألف كتاب مرتبة على الحروف الأبجدية قسمها على بضع وثلاثين علماً تضمنتها كتب العرب :

- (١) علم الاجاحى والأغلوطات في فروع اللغة والصرف والنحو .
- (٢) علم الاختبارات وهو من فروع علم النجوم .
- (٣) علم الأخلاق .
- (٤) علم أداب البحث (المناظرة) .
- (٥) علم الادب .
- (٦) علم الادمية والأوراد .
- (٧) علم الادوار والاكوار .
- (٨) علم الارتماطيق .
- (٩) علم أسباب النزول في فروع علم التفسير .
- (١٠) علم أسباب ورود الاحاديث .
- (١١) علم الاستعانة بخواص الادوية والمفقرات .
- (١٢) علم استبطان المعادن والمياه .
- (١٣) علم استئصال الارواح واستحضارها في قوالب الاشباح .
- (١٤) علم إسطرلاب .
- (١٥) علم أسماء الرجال .
- (١٦) علم الاشتقاق .
- (١٧) علم أصول الدين .
- (١٨) علم الاطعمة والمزورات .
- (١٩) علم إعجاز القرآن .
- (٢٠) علم أعداد الوفق .
- (٢١) علم إعراب القرآن .
- (٢٢) علم أفضل القرآن وفاضله .
- (٢٣) علم أقسام القرآن .
- (٢٤) علم الاكشاف .
- (٢٥) علم الاكر .
- (٢٦) علم الآلات الحربية .
- (٢٧) علم الآلات الرصدية .
- (٢٨) علم آلات الساعة .
- (٢٩) علم الآلات الظلمية .
- (٣٠) علم الآلات العجيبة والموسيقية .
- (٣١) علم الآلات الروحانية .
- (٣٢) علم الالغاز .
- (٣٣) علم الإلهي .
- (٣٤) علم الامثال .
- (٣٥) علم إملاء الخط .

(٣٦) علم إمارات النبوة .

(٣٧) علم إنبساط المياه .

وإذا كان هذا ما وصل إليه حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون عن أسامي الفنون فإنه قد رتب تحت هذه العلوم ستة عشر ألف كتاب هي التي رآها في عصره .

(٣) وأما علم آخر ومرجع آخر يستطيع أن يعطينا ضوء آخر على التراث حتى نعرف أبعاده هو (طاشكيري زاده) في موسوعته مفتاح السعادة ، وقد ضمت ستة عشر وثلاثمائة علم لكل علم منها أبواب وفصول لا يلحقها الحصر .

(٤) وفي موسوعة إصطلاحات العلوم الاسلامية التي أسماها الشيخ المولوي محمد علي ابن علي « التهانوي » (كشاف إصطلاحات الفنون) نجد أكثر من ٥ آلاف مادة ، وزع المؤلف عليها تراث الفكر الاسلامي على نحو رائع . شمل جميع فنون ومصطلحات الأديان والعالمات ، واللغة والنحو والفقه والتشريع والفلسفة والعلوم والآداب والفنون والتصوف والبيان والبلاغة والفرق الدينية .

من خلال هذا العرض الموجز أردنا أن نقدم صورة سريعة لأبعاد التراث العربي الاسلامي تكشف زيف إدعاء أصحاب مدرسة النقد الغربي التي تقف عند أدباء السجع والجناس والزخرف وشعراء الكشف والغزل والخزريات وتكتفي بتراجم ابن الرومي وبشار وأبي نواس والمتحرفين من الصوفية والفلاسفة ، وتسمى هذا « إحياء التراث » ولا تكتفي بهذا بل تعرض لأمثال المتنبي وابن خلدون والغزالي بالاهتمام والاستصغار ، ثم تتجاهل هذا الحصاد كله وتنفض عنه بينما يمثل هذا التراث أعظم ثروة عرفها أدب « تراث الآداب » هو الأدب العربي الذي امتد خمسة عشر قرناً منذ ظهور الإسلام حتى اليوم وهو غير لم تعرفه الآداب العالمية الحديثة التي لا يزيد عمرها أحداً عن أربعة قرون .

* * *

(٢)

البعث الزائف للتراث

رسائل إخوان الصفا

في العصر الحديث وفي خلال تجديديات المنهج الوافد من النقد ، حاول بعض رجاله تحت اسم بعث التراث إحياء الفكر الذي لفظه مفهوم الاسلام الصحيح والذي أدخل في مرحلة طفيلان الفلسفة اليونانية وغلبة التيار الشعبي والباطني وفي مقدمة السكتب التي وجدت اهتماماً كبيراً : ألف ليلة وليلة وكليلة ودمنة والاعاقي ورسائل إخوان الصفا ، ولقد كان التركيز على هذه الرسائل هاماً وخطيراً لأنها تحمل أولاً : الفكر اليوناني الهليني بصيغة إسلامية زائفة وثانياً : لأنها تمثل خطة المؤامرة الباطنية الخجسية التي جرى حبسها فكرياً ، وربما حاول الدكتور طه في مقدمة إحياء هذه الرسالة أن يبرز للجماعة دوراً في الحرية والتجديد إلى ماسوى ذلك ولكن الزمن لم يمض إلا قليلاً حتى كشف الباحثون حقيقة رسائل إخوان الصفا وأعلنوا زيفها ككثيرات اسلامى عربى وإن كانت مكتوبة باللغة العربية . (أولاً) صلها بالباطنية وفي السنوات الأخيرة أصدر أغانخان كتابه (فورمين جيل متين) وأعلن أن مؤلف إخوان الصفا هو واحد من الأئمة الإسماعيلية وهو (أحمد بن عبد الله بن حمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق) ويقول الدكتور حسين المهراني أحد دعاة الإسماعيلية البهرة : أن الإسماعيلية برون أن القرآن ، كتاب العامة ورسائل إخوان الصفا : كتاب الأئمة . وقد أكد المستشرق الفرنسي (كازارفان) فيما نقل عنه نيكلسون : هذه الصلة حيث يقول : اننى على أتم الثقة من أن آراء إخوان الصفا هي برمتها آراء الإسماعيلية بوجه هذه الآراء هو الاعتقاد بعودة الإمام الذى سوف يملأ الأرض سعادة وقد اتهم القرامطة والحشاشون من قبل أعدائهم بالكفر ولكن ليس لهذه التهمة ظلى من الحقيقة ، ويقول (أولياري) : هناك ما يغرى بالظن في أن حركة إخوان الصفا كانت حركة اصلاح من جانب بعض الإسماعيليين الذين أرادوا الرجوع إلى تعاليم الإسماعيلية القديمة ويؤكد جولد زهر هذا المعنى حيث يعتقد أن رسائل إخوان الصفا كانت الأساس التي بنيت عليه معتقدات الإسماعيلية وأن أو ما يلحظ من أوجه الشبه بين الإسماعيلية وإخوان الصفا : هو ذلك الأسلوب الذى جرى عليه في نفس دعوتهم والدعاية لمذهبهم ، وهو أسلوب للإسماعيلية المعهود (أسلوب التدرج في بث الفكرة والتلطف في عرضها على الناس) وأن من أبواب التشابه بين الجماعتين اتفاقهما

انقساماً كلياً في مذهب الحلول كما هو واضح في رسائل إخوان الصفا كما هو في تعاليم الاسماعيلية المحور الذي تدور حوله هذه الرسائل والتعاليم ويقول ماكدونالد أنه بما ثبت علاقة إخوان الصفا بالاسماعيلية ومن تفرع منهم وجود قسم من رسائلهم في كتب الحشاشين المقدسة .

(ثانياً) تفسير القرآن تفسيراً غير مايدل عليه ظاهر اللفظ ، هذا الأسلوب هو الأسلوب الباطن .

(ثالثاً) التشيع لآل البيت والدعوة إلى الإمام المنتظر أو المهدي ويرى أن المعنى في كلام إخوان الصفا للباطنيين وقرائن الأحوال تدل على أن لهم به صلة ومن الواضح في الرسائل أن من أبرز أغراضها نشر الدعوة واعداد الأفكار لظهور أحد المهديين بالدعوة له والتعريف به .

(رابعاً) من أبرز ماثير الشبهات حولهم إخفاء اسمائهم ورائد الحق لا يخفى نفسه وإنما يخفيها داعية النظم السرية .

(خامساً) صنف المستشرقون مصادر رسائل إخوان الصفا فقال أميل بريمن في كتابه عن تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى : أن هذه الرسائل تنقسم إلى أربعة أجزاء : أولها فيثاغورثي وأفلاطوني ، وثانيها . أرسططاليسي الطبيعية ، وثالثها : خليط من الفلسفات اليونانية الثلاثة الفيثاغورسية ولافلاطونية والأرسطية . ورابعها : يتناول الإلهيات وما يتصل بالديانات والشرائع والتصوف وهو المزاج الذي التأم فيه العناصر المؤثرة في الفلسفة الإسلامية . وقد تناول كثير من الباحثين الشبهات التي تتردد حول رسائل إخوان الصفا وهدفهم السياسي المبيت ضد الإسلام والمتصل بالدعوات الهدامة والباطنية من ناحية وبين النحل المعارضة للإسلام كالمجوسية وغيرها بما ذكره السيد محب الدين الخطيب (الفتح = م ١٨ عام ١٣٦٧) . نقول من الحق أنه ليس في نشر رسائل إخوان الصفا وإعادة إصدارها عيباً في ذاته ما أسديت إلى القارئ الحقيقة كاملة ، ودون أن نشره هذه الحقيقة باضفاء صفات من البطولة على هذه الجماعة الغامضة التي عجز أصحابها أن يبرزوا اسماءهم أو يكشفوا عن أنفسهم ، أو يقفوا في صفوف العلماء والمصلحين والفلاسفة أو حتى مع دعاء المذاهب الدخيلة أمثال : ابن الرواندي والحلاج (٣٢٢ - مقدمات)

والسهروردي وغيرهم ولكني يقرأ القاري رسائل الإخوان الصفا فان عليه أن يعرف أولاً من كتبها فإذا وثق به وعلم أنه من أهل العلم الخالص البعيد عن الضلال أو الانحراف، كان له أن يقرأ ما كتب فإن لم يتحقق له هذه الثقة فعليه أن يقرأ في حذر على ضوء ما عرف من أمر الكاتب وأهوائه ، وقد انعقد الاجتماع بين كل من كتبوا عن الإخوان الصفا أنها جماعة مشبوهة ليست من العلماء ولكنها من دعاة الباطنية والمجوسية والزندقة الخافدة على الإسلام واللغة العربية وأن لهم صلات واضحة وأكيدة بالحركات المريية التي كانت تعمل على تفويض المجتمع الإسلامي ، وقد أضنى هؤلاء الدعاة للجماعة السرية على هدفهم السياسي طابعاً علياً ، بيد أن هذا الطابع لم يحجب حقيقة لم يحل دون بروز مقاصدهم من خلال عرضهم للنظريات المختلفة التي تكشف عن معارضة أكيدة لمضامين الإسلام وقيمه الأساسية وفي مقدمتها التوحيد : لب لباب الإسلام وفكره وقرآنه ودعوته وقد وجهت إلى مضامين هذه الرسائل نقادات صريحة تكشف عن مخالفتها الجوهرية لقيم الفكر الإسلامي وصفت بأنها تكشف عن إغراق في الخيال واعتقاد على الأسكار اليونانية من غير فحص ولا انتقاداً لمقومات هذا الفكر ففيها بحث في كل علم من غير إقناع ولا أشباع ، وأبرز ما يكشف عن شعوبيتهم ومحاولتهم هدم المقومات الأساسية للإسلام . ومن هنا يبدو مدى الخطر الشديد للمنهج الوافدي في إحياء التراث وفصل الأدب عن الفكر الإسلامي ومحاولة عزله عن المفاهيم الأصلية التي هي دعامته الأساسية فيه ، ومثل هذا حديث بالنسبة لإحياء ألف ليلة وكليلة ودمنة والأغانى وكلها كتب من التراث الزائف .

الفصل الثامن

البيان القرآني في منهج النقد الغربي

نعرض في البيان القرآني ، في ظل منهج النقد الغربي الوافدي إلى أخطار كبيرة ، هذا المنهج الذي جعل لواءه أحمد خفيف وطه حسين وزكي مبارك وغيرهم من الباحثين وتلاميذهم الذين حملوا أفكارهم من بعد دون أن يحدروها من قيودها ، ولقد كان البيان القرآني هدفاً أساسياً من أهداف النقد الغربي الوافدي ، وكانت محاولة الدخول إليه إنما

تجوز من غير الأبواب العامة والرئيسية ، وإنما من وراء وراء ، ولذلك فقد كان كتاب « في الشعر الجاهلي » ، وفي الأدب الجاهلي وهو يعرض لقضية انتحال الشعر من أكبر المحاولات التي حرصت على التعرض للبيان القرآني ، ثم جاء كتاب (النثر الفني في القرن الرابع) فوسع نطاق هذه المحاولة ، ثم جاءت بعد ذلك محاولات الفن القصصي في القرآن وغيرهما ، ولقد بدأ دعاة منهج النقد الغربي من حيث انتهى المبشرون والمستشرقون ومن خلال شبهة مضللة وهي أن القرآن من صنع محمد وقوله : ومن هنا أباحوا النظر إليه على أنه وثيقة أدبية من إنشاء بشر بينما هو في حقيقته تنزيل من رب العالمين لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وقد كان الإلحاح على هذه الدعوى من أخطر ما ألنى إلى الشباب المثقف في كلية الآداب وفي الدراسات والمحاضرات والكتابات المختلفة ، بل أن أحدهم يذكر كيف كان الدكتور طه حسين يكلف بعض طلبته أن يتقدوا بعض آيات من القرآن يعينها لهم ويطلب منهم إثبات هذا النقد في كراسات يتلون عليها فكانوا يثبتون أن هذه الآية ليست من البلاغة بمكان ، وأن تلك الآية على جانب من الركاقة وأن الآية الأخرى مفككة لا تؤدي المعنى المقصود منها ولقد غاب عن هذا الرجل أنه لا يصح التصدي لتفسير القرآن إلا لمن تتوفر فيه شروط أساسية أهمها أن يكون ملماً بكل فروع اللغة العربية وأدائها وأن يكون واسع الاطلاع على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ . والحكم والمثابه ، وبحديث رسول الله ، وإسناده فهل تتوافر هذه الشروط في هؤلاء الطلاب كما تتوافر فيمن يتعرض لتفسير كتاب الله ، فبالكم بما يريد أن ينتقده وقد جاء في إحدى هذه المحاضرات : أن على الباحث الناقد والمفكر الحر أن لا يفرق في نقده بين القرآن وبين أي كتاب أدبي آخر ، وبدأ التشكيك بالقول بأن في القرآن (أسلوبين متعارضين) لا تربط الأول بالثاني صلة ولا علاقة ، وقال صاحب المحاضرة أن هذا التباين مما يدفع إلى الاعتقاد بأن هذا الكتاب (أي القرآن) قد خضع لظروف مختلفة وتأثير بينات متباينة والمحاضر في هذا يتابع ما يقوله المستشرقون والمبشرون من أن القرآن من صنع النبي وإنشأه وأنه تأثر في مكة بالنصارى وفي المدينة تأثر باليهود ويحاول طه حسين أن يقتنع شباب كلية الآداب بذلك ، ويحاول أن يفرق في صياغة القرآن ، بين القسم للمسكى منه الذي يصفه بقصر الآيات والمخلو التام

من التشريع ، وبين القسم المذنب الذى ينفرد بالشرع ثم يقول : أن هذا أثر واضح من اثاره التوراة والبيثة اليهودية ، ثم يقول المحاضر : ليس القرآن إلا كتاب كسكل الكتب الخاصة للنقد فيجب أن يجرى عليه ما يجرى عليها والعلم يحتم عليكم أن تصرفوا النظر نهائياً عن قداسه التى تصوروها وأن تعتبره كتاباً عادياً فقولوا فيه كلتمكم ويجب أن يختص كل واحد منكم بنقد شيء من هذا الكتاب وبين ما يأخذه عليه. ويقول المحاضر أيضاً : وهناك موضوع آخر : هو مسألة هذه الحروف الغريبة غير المفهومة التى تبدى بها بعض الصور مثل : د الم ، الر ، طس ؛ كميمص ، حم ، عسق ، إلخ فهذه كلمات ربما قصد منها التعمية أو التهويل وإظهار القرآن فى مظهر عميق مخيف ، أو هى رموز وضعت لتمييز بين المصاحف المختلفة التى كانت موضوعة عند العرب ، هذا مثل ما كان يواجه به القرآن فى بيئة كلية الآداب ، وقد شهد كتاب (الادب الجاهلى) و (الشعر الجاهلى) بما يجرى مع هذا النسق من التشكيك والإيهام ، وذ ثابت لك مما جاء فى تقرير لجنة العلماء :

- (١) أنكر تواتر القرآن وقراءاته وانها وحى من الله ،
- (٢) أنكر الاعتقاد بصدق القرآن وتنزيهه عن الكذب .
- (٣) أنكر تنزيه القرآن عن مواطن التهم والاستخفاف .
- (٤) أنكر صدق القرآن والنبي فيما أخبر به عن ملة إبراهيم وصحف إسماعيل .
- (٥) أنكر براءة القرآن مما رماه المبشرون :

وقد صور الأستاذ محمد طاهر نور النائب العام الذى أجرى التحقيق مع الدكتور طه حول آرائه : منهج صاحب الشعر الجاهلى مما يطلق عليه منهج النقد الأدبى الغربى ، قال : الخطأ سيئ يبدأ باقتراض يتخيله ثم يذهب بأن يرتب عليه قواعد كأنها حقائق ثابتة ، كما فعل فى أمر الاختلافات بين لغة حمير وبين لغة عدنان وفى حالة إبراهيم وإسماعيل وهجرتهما إلى مكة وبناء الكعبة ، بدأ بقوله : للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل ، وللقرآن أن يتحدثنا عنهما أيضاً ، ولكن ورود هذين الاسمين فى التوراة والقرآن لا يكتفى لإثبات وجودهما التاريخى ، فضلاً عن إثبات هذه القصة التى تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها ، إلى هنا أظهر الشك بعدم قيام

الدليل التاريخي في نظره كما تتطلبه الطرق الحديثة ثم انتهى بإقرار في كثير من الصراحة [أمر هذه القصة لإذن واضح ، فهي حديثة العهد ، ظهرت قبيل الإسلام واستغلها الإسلام لسبب ديني] فما هو الدليل الذي انتقل به من الشك إلى اليقين؟ هل دليله هو قوله : نحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الخيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام واليهودية ، والقرآن والتوراة من جهة أخرى ؛ وأن أقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة ؛ إنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمالي البلاد العربية .

المؤلف يرى أن ظهور الإسلام قد اقتضى أن يثبت الصلة بينه وبين ديانة اليهود والنصارى ، وأن القرابة المادية بين العرب واليهود لازمة لإثبات الصلة بين الإسلام واليهودية فاستغلها لهذا الغرض فعمل له أن يبين السبب في عدم اهتمامه أيضاً بمثل هذه الخيلة لتوثيق الصلة بين الإسلام وبين النصرانية ، أن المؤلف ليعجز حقاً عن تقديم هذا البيان وكل ما استند عليه من الأدلة هو : (١) فليس يبعد أن يكون (٢) فما الذي يمنع . (٣) ونحن نعتقد . (٤) وإذن فاستطيع أن نقول . فالمؤلف في بحثه وإذا رأى إنكار شيء يقول : لا دليل عليه من الأدلة التي تتطلبها الطرق الحديثة للبحث ، إذا رأى تقرير أمر لا يدل على غيره الأدلة التي احصينا له وكفى بقوله حجة ، وسئل عن أصل هذه المسألة (مسألة إبراهيم وإسماعيل) وهل هي من استنتاجه أو نقلها فقال . هذا فرض فرضته ، أنا ، دون أن أطلع عليه في كتاب آخر ، وقد أخبرت بعد أن ظهر الكتاب أن شيئاً مثل هذا الفرض يوجد في بعض كتب المبشرين [المبشر الذي تستر تحت اسم هاشم العربي] ولقد كان هاشم العربي في عبارته أظرف من مؤلف كتاب في الشعر الجاهلي لأنه لم يتعرض للشك في وجود إبراهيم وإسماعيل بالذات . وإنما اكتفى بأن أنكر أن لإسماعيل أبو العرب : وقال أن حقيقة الأمر في قصة إسماعيل أنها دسيسة لفقهاء قدماء اليهود للعرب تولفا لهم . ، ا هـ (٢) وهاشم العربي مترجم كتاب : « ذيل مقالة في الإسلام » الذي طبع لأول مرة في مطبعة النيل المسيحية في القاهرة عام ١٨٩١ ومؤلفه هو جرجس سال أحد كبار المبشرين في مصر وصاحب الذيل يجعل التوراة هي الأصل ويعرض عليها القرآن فان خالفها طعن فيه . أما طه حسين فيكذب بالتوراة والقرآن جميعاً ، ويؤمن صاحب الذيل

بوجود إبراهيم وإسماعيل ويكذب أبوة إسماعيل للعرب ، أما الدكتور فيكذب بوجود إبراهيم وإسماعيل فضلا عن أبوتهما للعرب ، أن صاحب ذيل مقالة في الإسلام صاحب الشكوة الأصلية كان أظن للاخطاء التي وقع فيها طه حسين فصدق بوجود إبراهيم وإسماعيل وكذب بأبوتهما للعرب . ومعنى هذا أن الدكتور طه سرق من المبشرين ولم يفهم ما سرق على وجه أمهم فقد حموا دينهم بما زيفوا ، أما هو فقد خدم أعداء دينه . وقد واجه آراء الدكتور طه حسين في الشعر الجاهلي وفي الأدب الجاهلي كثيرون منهم : محمد أحمد الغمراوي ، محمد الخضر حسين ، لطفي جمعة ، مصطفى صادق الرافعي ، وكشف الغمراوي مؤامرة تحويل كتاب الشعر الجاهلي الذي صودر إلى الأدب الجاهلي وأشار إلى أنه الغي بعض ما تورط فيه ولكنه في كتابه الجديد ظل على اتجاهه العام في التشكيك في القرآن ، ويقول عبد الرزاق الجسني : إذا كان قد طوى من الطبعة الجديدة يقصد كتابة (في الأدب الجاهلي) بعض الخرى الذي كان في الطبعة القديمة (يقصد كتابه في الشعر الجاهلي) كزعمه أن ماورد في القرآن وفي النوراة عن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام إنما هو أسطوره ، غير مستند في هذا الزعم إلى دليل على فإن في الطبعة الجديدة من العداء للإسلام والعرب ومن السفسة المستورة والمكشوفة شيئا كثيرا ويؤكد : : إن القرآن (هو) الذي تغلب على الأدب العربي وظهر عليه وانتصر ، هو الذي أوجد الثقافة العربية الحاضرة ، ونحن نقول أن الذين يتصورون أن طه حسين ألف كتابة عن الشعر الجاهل ليناقش الشعر المححول هم مع الانسف قصار النظر ، فالواقع أن طه حسين أراد أن يثبت آرائه المنحرفة والإحادية جميعا ، التي لم يجد سبيلا لإعلائها صراحة ، فغلف بها هذا البحث ودسها بين ثنايا الكتاب . فلا علاقة للبحث أساسا باللغة أو اللهجات أو غيرها من المسائل ، ولكنه محاولة صريحة للهجوم على البيان القرآني من خلال إثارة الشبهات حول مسائل أدبية ، فالأدب هنا ليس إلا ظهير يحتمى وراءه ، ويصدق الدكتور عبد الحميد سعيد فيما يراه من أن الدكتور طه مضى وراء المستشرقين في آرائهم حول القرآن ومذاهبه وتاريخه وأنه زاد على ذلك تهجمه على القرآن وعلى الرسول ، إذ قال ص ١٥٤ من كتاب في الأدب الجاهلي [من يستطيع أن ينكر أن كثيرا من القصص القرآني كان معروفا بعضه عند اليهود وبعضه عند النصارى ولم يكن من العسير أن يعرفه النبي ، وفي هذا ترديد

الصريح لما يقوله المستشرقون والمبشرون من أن القرآن من صنع النبي . وفي اتجاه المستشرقين مضى الدكتور طه فقال : أن القرآني ليس نثراً ولا شعراً ، وأنار الشبهات حول لفظ القرآن ومفهومه . قبل نزول القرآن ، وجرى على محاولة التفرقة بين كلمة قرآن وكلمة كتاب ، وسأول أن يشكك في لفظ (قرآن) وهل تدل على القرآن نفسه أم تدل على شيء آخر سبق أن أعلن للبشر في شكل آخر ثم أعلن في شكل عربي جديد ، وردد خلافاً للمعتزلة والسنة حول القرآن وهل هو مخلوق أم منزل وبلغ من هذا كله إلى أن نقض كل شيء ، وأنار الشبهات هنا وهناك ولم ينته إلى شيء مقرر .

(٢)

وقد جرى الدكتور زكي مبارك مجرى أستاذه وردد في كتابه (النثر الفني) لإغاب هذه الآراء كما ردها في مختلف كتاباته وإن اختلف في مسائل فرعية وقد كشف الأستاذ محمد أحمد الغمراوي لإنحرافات كتاب (النثر الفني) أيضاً كما كشف من قبل انحرافات (الأدب الجمالي) . يقول زكي مبارك : في مجال الدعوة إلى نقد القرآن بوصفه أثراً أدبياً : إنما النقد أن يقف الباحث أمام الأثر الأدبي موقف الممتحن للمحاسن والعيوب ، من أجل ذلك وسم أكثر ما كتب عن القرآن باسم الإجهاز لأن النقاد إطمأنوا إلى أن القرآن هو المثل الأعلى الذي تقف عنده حدود الطبيعة الإنسانية في البلاغة والبيان ، قال الغمراوي : ومعنى هذا أن زكي مبارك يعيب على علماء العربية أنهم حين تعرضوا لنقد القرآن ولم يذكروا إلا المحاسن ، فتقدم من أجل ذلك ليس في رأيه بالنقد الصحيح ، فالنقد عنده أن يقف الباحث أمام الأثر الأدبي موقف الممتحن للمحاسن والعيوب وهذا صحيح ، ولكن في نقد كلام الناس ، لا كلام الله ، ولو كان القرآن كلام بشر لكان أثراً أدبياً لصاحبه ولجاز أن يكون بإزاء المحاسن عيوب يبحث عنها النقد ، أما وهو كلام خالق البشر أنزله سبحانه معجزة لرسوله وتحدى به كل شاك من العرب وغير العرب بل تحدى به الجن والإنس على اختلاف العصور فكيف يمكن أن يقف الناقد أمامه إلا كما يقف الناقد أمام آية من آيات الله في الأرض والسماء ، حتى إذا درسوا آيات الله في القرآن العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلم يتوقعوا يقصا ولم يروا عيباً ولم يجدوا إلا كالا وجلالا وإحجازاً لمزم ومزم وقال : لم يذكروا إلا المحاسن كأن هناك بجانب المحاسن عيوباً ، كان عليهم أن يذكروها . وإلا كانوا غير

نقاد. إن العهد الذي كان ينظر فيه القرآن نظر طلب العيوب قد مر بالفعل، مر إلى غير رجعة، والذين نظروا في القرآن تلك النظرة التي يدعو إليها الآن الدكتور زكي مبارك كانوا أقدر منه ألف مرة على إدراك عيب واحد لو وجدوه، وأبصر بنقد الكلام، لأنهم كانوا أهل العربية الفصحى وضعوها ودرسوها عليها ونشئوا فيها واحكموها شباباً وشيباً، رجالاً ونساء، فكانوا يصدرون منها عن بصيرة وبصر، كما لا يمكن أن يصدر الدكتور زكي مبارك أو يصير فيهما. . ويحاول الدكتور زكي مبارك أن يعتبر القرآن أنثراً جاهلياً (إذ جاء بلغته وتصوراته وتمايزه يعطى صورة للنثر الجاهلي): ويريد الدكتور مبارك أن يثبت قدم النثر الفني عند العرب، إنكاراً لما يقوله المستشرقون من أن النثر الفني جاءهم من الفرس واليونان، يقول الغمراوي: هل رأيت هذا الذي يريد أن ينفي عن العرب تهمة أخذ النثر عند الفرس واليونان فلا يرى سبيلاً إلى هذا، إلا أن يسلمهم القرآن كتاباً من عند الله ليرده أنثراً جاهلياً يثبت لهم ذاتية أدبية، أفترى هذا الرجل يرى القرآن من عند الله أم من عند العرب، إذا كان من عند الله فكيف يمكن أن يثبت به العرب ذاتية أدبية. كالذي أراد وليس منه للعرب حرف، وإذا كان أنثراً جاهلياً يثبت قدم النثر الفني: أي نثر الرسائل والكتب عند العرب فكيف يمكن أن يكون من عند الله. يقول الدكتور زكي مبارك: القرآن شاهد من شواهد النثر الفني ولو كره المكابرون فأين نضعه في عهود النثر في اللغة العربية، أنضمه في العهد الإسلامي، وكيف، والإسلام لم يكن موجود قبل القرآن، ويرد الغمراوي فيقول: أرايت استدلال الدكتور على وجوب وضع القرآن في العهد الجاهلي، الإسلام لم يكن موجوداً قبل القرآن، حتى يمكن أن ينسب القرآن إلى العهد الإسلامي، إذن فالقرآن كان موجوداً قبل الإسلام مادامت نسبة القرآن إلى العهد الإسلامي غير ممكن. هذه نتيجة منطق الدكتور، وهذا طبعاً تستلزم الربط بين القرآن وبين الإسلام، إذ لو كان القرآن والإسلام شيئاً واحداً عند الدكتور لكان القياس الذي بنى عليه حجته السابقة هو أن القرآن لم يكن موجوداً قبل القرآن، وإذن فلا ينسب إلى العهد القرآني، وهو قياس كما ترى لا يلبق أن ينسب إلى الدكتور. . ويحمل ما يردده الدكتور زكي مبارك في كتابه النثر الفني أن القرآن من كلام البشر، وأنه ينكر أعجاز القرآن وأنه يدعو إلى نقد القرآن، وفي نص من نصوصه يبدو هذا واضحاً فهو يقول: في القرآن نص

صريح على أن الرسول لا يرسل (إلا بلسان قومه ليين لهم) فكيف يعقل أن يحدث النبي قومه بما تنبأوا عليه أذواقهم وأفهامهم . ويقول الغمراوي : ألا ترى أن ذلك القول منه أقرب ما يكون إلى التصريح بأن القرآن من كلام النبي حدث قومه به وتجنب فيه الاغراب عليهم في الالفاظ والتعابير ولم يقهرهم باللفظ ، ويمضى الرجل من فرضه الذي افترضه من أن القرآن (أثر جاملى فيزعم أن للدرب في الجاهلية) نهضة علمية وأدبية وسياسية وأخلاقية وفلسفية (كان الإسلام تاجا لها . أى أن الإسلام كان نتيجة وتاجا لتلك النهضة لاسبيا لها ، إقرأ تعليقه بعد أن شئت (لانه لا يمكن رجلا فردا مثل النبي محمد عليه السلام أن ينقل أمه كاملة من العدم إلى الوجود ، كل هذا لا يمكن أن يقوم من دون أن تكون تلك الامة قد استعدت في أعماقها وفي ضمائرهم وفي عقولها ، بحيث يستطيع رجل واحد أن يكون منها أمة متحدة وكانت قبائل متفرقة ، وأن تنظم علومها وأدبها بحيث تستطيع أن تفرض سيادتها وتجاربها وعلومها على أجزاء مهمة من آسيا وأفريقيا وأوروبا في زمن وجيز ، ولو كان يكفي أن يكون الإنسان نبيا ليفعل ما فعله النبي محمد لما رأينا أنبياء اخفقوا ولم يصلوا لأن أهمهم لم تكن صالحة للبحث والنهوض ، فانظر إلى صاحب هذا الكلام كيف يسوى بين الأنبياء في كل شيء ، وبين الأديان وكيف يرد نهضة العرب بعد الإسلام لا إلى النبوة والرسالة وما أنزل الله على الرسول من دين ، ولكن إلى علوم وأدب وتجارب كانت عند العرب ، كل ما فعله النبي هو أنه نظمها حتى استطاع أهلها أن يسودوا . وتاريخ نشأة العلوم والأدب في الامة العربية بعد الإسلام معروف ، كما أن مقاومة العرب للنبي ودعوته ومحاربتهم له وكلها معروفة ، لكن الرجل ينكر التاريخ ، ويفترى تاريخا آخر ، ويرغم زعما لا يجوز ولا يستقيم من منطق أو مفسر إذا كاذب القرآن كلام النبي ، كلام محمد العربي ، لا كلام الله . عندئذ فقط يعقل أن يكون العرب على ما وصف زكي مبارك من نهضة وعلم وأدب لأن القرآن كان أكثر من نهضة وعلم وأدب ولا يعقل إن كان كلام بشر أن يأتي به صاحبه في أمة جاهلة كالتى أجمع على وجودها قبل الإسلام مؤرخو اللغة العربية من شريطين ومستشرقين ومؤرخو الإسلام ويلحق بزعمه الذى زعم لعرب الجاهلية من نهضة علمية وسياسية واجتماعية زعمه أن نشأة علوم الدين كالحق والبلاغة والعروض قديمة أى أنها نشأت

(م ٣٣ - مقدمات)

قبل الإسلام لا بعده وهو في هذا الزعم على ما افترض من أن القرآن أثر جاهلي ، ويقول زكي مبارك : « فلنتظر إذن أهو (أي القرآن) كتاب طبيعي أم كتاب ملوم بالزخرف والصنعة المحكمة . فمن الواجب أن يترك الباحثون ذلك الميدان الذي أولعوا بالجرى فيه وهو عصر الدول العباسية وأن يجعلوا ميدان النضال عصر النبوة نفسه ، وأن يحدثونا ما هي الصلات الأدبية والاجتماعية التي وصلت إلى العرب من الخارج فأعطت نهرهم تلك القوة وذلك الزخرف اللذين نراهما مجسمين في القرآن ، هنا لك نعرف بالبحث ، أكان القرآن صورة عبقرية أم تقليدية . » ويرد على هذا الأستاذ الغمراوي فيقول : « هذا نص لا يقبل شكاً ولا يحتمل تأويلاً في أن صاحب الكتاب يرى القرآن من كلام العرب تأثراً بما تأثروا أو يصح أن يتأثروا به ، وإن ما امتلأ به في زعمه « من الزخرف والصنعة المحكمة » ليس طبيعياً كالذي نراه في الزهر والشجر والشفق والسماء ولكنه مكتسب مجلوب من الخارج ونسى أنه لم يقل بأن القرآن أثر جاهلي إلا لينفي عن العرب أن يكونوا (أخذوا طرائق النثر الفنى عن الفرس واليونان) فهو يسلبهم ما أعطاهم حتى يشكك في عبقرية القرآن ولو كان من صنع عربى ووضع ، كما يرى ذلك من قوله « هناك تعرف بالبحث أكان القرآن صورة عبقرية أم تقليدية » والتقليد هنا ليس هو تقليد عربى لعربى ، ولكن تقليد عربى لأعجمى ، لأن الصلات الخارجية التي يتسامل عنها في النص السابق : هي صلات بين العرب ومن حولهم من الأعاجم ، فتشكيك في العبقرية ، وتجويز التقليد على القرآن قاطع في أنه لا يرى القرآن من كلام رهاب العبقرية وفاطر الإنسان ولكن من كلام بشر مشكوك حتى في عبقريته ويقول زكي مبارك : « يمكن الحكم بأن اللغة الأدبية التي سبقت القرآن لم تكن تخالف كثيراً لغة القرآن لأن التطور الكبير الذي ينقل اللغة من أسلوب إلى أسلوب ومن روح إلى روح لا يتم في خمسين سنة مثلاً وإنما يتطلب مدة طويلة ، اقرأ هذا واحكم ما رأى صاحبه في القرآن ، أنزله الخالق معجزة للخلق على الدهر ، أم هو من كلام الناس ، تطور روحه وأسلوبه كما يتطور الروح والأسلوب في كلام البشر ويذهب الدكتور زكي مبارك مستهدياً بمنهج النقد الغربى إلى أن القرآن كتاب صلوات مثل الكتب المقدسة الأخرى يقول : « والقرآن نثر جاهلي والسجع قد يجرى على طريقة جاهلية حين يخاطب العقل والوجدان ، ولا ينكر متمنعت

أن القرآن وضع للصوات والدعوات ومواقف العناء والخوف والرجاء سوراً مشجوعة تماثل ما يرتله المتدينون من النصارى واليهود والوثنيين ، والقرآن وضع لاهله أصوات وترنيات تقرب في صيغتها الفنية عما كان لأهل الكتاب من صلوات وترنيات ، والفرق بين الملتين ، يرجع إلى المعاني ويكاد ينعدم فيما يتعلق بالصور والأشكال ، وذلك أن مهد الديانات الثلاث : الإسلام والنصرانية واليهودية يرجع إلى مهد واحد هو الجزيرة العربية . يقول الأستاذ النمرائى تعليقا على ذلك : لقد صار لك صاحب النثر الفنى بذات نفسه ، لا عن القرآن فقط وتقليده حتى الوثنيين في الصورة والشكل ، واسكن عن الأديان الثلاثة كيف كلها نبت البيئته ، نبت الجزيرة العربية والرجل بقوله هذا قد وضع في أيدي الناس المفتاح إلى مذهبه في القرآن والدين ، وليس النص السابق فلتنه ، فابت الرجل ، فقد ذكر رأيه في الدين وفي القرآن . أنه يدعو إلى نقد القرآن . وأنه ينكر اعجاز القرآن وأنه يكاد يصرح بأن القرآن من كلام البشر .

(٣)

وفي بحث عن (الفن القصصى في القرآن) لمحمد أحمد خاف الله تبسبر استمرار منهج النقد الغربى الوافد في فقد البيان القرآن . ومواقف الفن القصصى في القرآن يعتمد على شبهات يبنى عليها بحثه كاه فهو يرى : أن القصص في القرآن لا تلزم الصدق التاريخى وأنها تتجه كما يتجه الأدب في تصوير الحادثة تصويراً فنياً . وأن القصص القرآنى لم يراع الحقيقة التاريخية وأن المقصود منه عرض فى فلسفة ملزمين بتصديق حقائق هذا القصص ، وإنما تقدر فيه العناية الفنية ، وإن القصص مستمد من مصادر أخرى غير عربية كالتوراة والأدب اليونانى والأدب الفارسى وأن فيه أساطير لا أساس لها ، وإن القصص فى القرآن عمل فى خاضع لما يخضع له الفن من خلق وابتكار من غير التزام بصدق التاريخ والواقع وأن الإجابة عن الأسئلة التى كان يعرضها المشركون للنبي ليست تاريخية ولا واقعية وإنما هو تصوير لواقع نفسى عن أحداث مضت وأغرقت فى القدم ، (٣) ولا شك أن هذه المفاهيم المخروقة فى الانحراف إنما استمدتها كاتبها من منهج النقد الغربى الوافد الذى يقيم مفاهيمه فى النظر إلى الكتب المقدسة إلى نظارته إلى التوراة والإنجيل ، وهى كتب وأجهت نقداً شديداً فى الأدب الغربى ؛ ونظر إليها على أساس

أنها أعمال فنية وليست كتباً منزلة ، ولا شك أن بين هذه الكتب وبين القرآن
بونا شاسعا من شأنه أن يجعل النظرة تختلف ، بحيث يثبت أن التوراة والإنجيل هي
من كتابة البشر ، ويصل الباحثون في ذلك إلى معرفة بعض أسماء هؤلاء الكتاب يحى .
للقرآن ، وثيقة لم يصبا أى تغيير أو تحريف ، تمثل كلام الله المنزل من السماء الذى
لم يكتبه بشر ولم يدخل إليه حرف واحد أو ينقص منه حرف فاذا كانت مناهج
النقد الغربى قد علت طه حسين وزكى مبارك وخلف الله أن ينظروا إلى القرآن نظرة
إلى كتاب من صنع البشر فانها قد ظلمت الأدب العربى والفكر الإسلامى ظلما بينا ،
وخرجت خروجاً أساسيا عن كل مفاهيم العرب والإسلام ؛ وبذلك أثبت هذا المنهج
فشله وفساده ، ولقد واجهت آراء مؤلف (القصصى الفنى فى القرآن) نقداً وتحريراً
ودحضا لما أثار من شبهات وشكوك : أولا . ليس القرآن الكريم كتابا أنزل للتاريخ
وضبط الوقائع وترتيب الحوادث التاريخية بعضها على بعض ، ولكنه بالإجماع يستخدم
التاريخ ، ويقص من هذا التاريخ حقائق واقعية ثابتة مرتبة بعضها على بعض ترتيبا
لا استنتاج فيه ، كما يستنتج المؤرخ ، ولكن ترتيب الحقى والواقع ، وينزل بذلك
الواقع المرتب ، ترتيب الحقائق لهداية الناس وإرشادهم إلى الخير والفلاح ، فالقرآن
يخالف كتب التاريخ فى أمور ويوافقها فى أمور ، فالمؤرخ قد يرى من واجبه أن
يتبع تفاصيل واقعة ما : من الاسماء والزمان والمكان والأحداث وتفصيلها ، لأن
هذا كله قد يعين على استنتاج الحكم التاريخى الذى يحكم به على الواقع ، أو يتبع به
فهم العواطف الكثيرة المختلفة ، من قراءة التاريخ ، أما القرآن الكريم فقد لا يعنيه
بعض هذا لأنه لا يستنتج الأحكام التاريخية ولكنه يصدر الحكم الفيصل فيها والقرآن
يخالف المؤرخ ، فالمؤرخ قد يتبع ليستنتج أما القرآن فهو منزل بالواقع والحكم
التاريخى فى حكم العالم بالحقيقة ، فهو لا يستنتج ولكن يؤثر الواقع ويذكر من
الاسماء والازمان والامكنة والأحداث ما يعيننا على فهم ذلك الحكم التاريخى وتلقيه
بالقبول ويتفق التاريخ والقرآن فى أن كل منهما يرتب الحكم التاريخى على المقدمات
التي يذكرها وإن كانا يختلفان فى طريقة ذلك الترتيب فالمؤرخ يرتب المقدمات ترتيبا
ظنيا خاصضا لآلاف الفروض وأنواع الخدس والتخمين أما القرآن الكريم فيرتب
المقدمات ترتيبا يقينيا لا شك فيه ، فالقرآن مصدر من مصادر التاريخ وليس كتابا من

التاريخ والفرق بينهما واضح كل الوضوح . ثانيا : ذهب صاحب القصص الفنى إلى القول بأن الأصوليين عدوا القصص القرآنى من المتشابه . وهذا القول كما يقول الأستاذ عبد الفتاح بدوى : فيه جراءة على الأصوليين ، وهو قول مفتى على الشيخ محمد عبده . فلستأ نعرف أحداً من الأصوليين ولا أحداً من المسلمين يعتبر القصص القرآنى متشابهاً ، ولا نعرف أحداً من الأصوليين ولا من المسلمين لا يقول بأن ما ورد فى القرآن من القصص إنما هو أحداث وقعت وحوادث هى خلاصة الحقيقة التى وقعت فى سوانق الأزمان يسوقها القرآن عبرة وهدى للصالحين . وكلام المؤلف يكذبه قول الإمام محمد عبده ومنهجه فالأستاذ الإمام لم يقل أن القصص من المتشابه ولم يقل بذلك مسلم قبله ولا بعده . والقرآن الكريم يدرس على منهجين : الأول : منهم الباطنية وهم فرقة من الملاحدة يعطون ألفاظ القرآن عن مدلولاتها ويسلكون بها سبيلا تخيله وهمية توصلنا بذلك إلى تعطيل الشريعة الغراء فهم يدعون للألفاظ أو للجمل مراداً عاماً لا يبنى على أسس علمية وهذمهم هذا مجرد دعاوى لا تنبئ على شيء من العلم فهم يقولون مثلاً فى تفسير قوله تعالى : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين » : استقيموا وطهروا أنفسهم بالأخلاق الحسنة وكونوا خاضعين ، وليست هناك صلاة ولا زكاة شرعية ولا سجود ولا ركوع . والمنهج الثانى فى دراسة القرآن الكريم : منهج المسلمين وهو منهج العلم والعقل الذى تقوم عليه نواحي الحياة كلها وليس خاصاً بالقرآن الكريم وحده ، وذلك أن الكلام يجب أن يكون للألفاظ مدلولات حقيقية تنصرف إليها تلك الألفاظ ولا يعدل عنها إلا إذا وجدت قرينة تمنع من إرادة تلك المدلولات الحقيقية . فإما ترك تلك المدلولات الحقيقية مع عدم وجود تلك القرينة التى تمنع من إرادة الحقيقة فإنما هو من غير القرآن خبل وجهاله ، وإذا ادعى شيء من ذلك فى مقام القرآن فهو خبل وجهالة وزندقة يخرج بها أصحابها عن عداد المسلمين لأنها تعطيل لكلام الله تعالى الذى أنزله هداية للبشر أجمعين . والباطنية يعطلون الألفاظ عن مدلولاتها ، فهم لا يعتبرون (آدم) شخصاً ولا الملائكة موجودات . ولا الجنة شيئاً ، ولا إبليس حقيقة ، وإنما يقولون فى ذلك ما يقول المؤلف إن القرآن فى ذلك لم يتشبهت بالواقع ولستأ نعرف أحداً من المسلمين يقول أن القصص القرآنى من المتشابه . ثالثاً : إن المؤلف مدلس فى النقل خائن للأمانة العلمية فهو يكذب فى النقل أو يبتز

المنقول ولا يشتمل بل يحكى فيه ما يبين المواد تمويه الحقيقة والباسا على الناس .
 (وشاهد ذلك ما نقله عن الفخر الرازى وحرفه) . رابعاً : يظهر منهج النقد الغربى
 الواقع بأولى صورة فى هذه المواقف التى قدمها الأستاذ محمود شلتوت من أن هذه الرسالة
 تقيس القصص القرآنى بمقاييس ليست دقيقة ولا مقررّة فان خالف القرآن تلك المقاييس
 كان عند أصحابها كذباً وافترافاً على التاريخ ، أو كان نوعاً من ذلك الفن الأدبى الذى
 لا يلتزم الواقع التاريخى ، ولا الصدق العقلى ، وإنما يخضع فى تأليفه لهذه الحيوية الفنية
 التى يخضع لها كل فنان موهوب ، وطبقاً لهذه القاعدة صار القرآن فى هذه الرسالة
 يقول على اليهود ويتطققهم بما ينطقوا به ويقول أمورا لن تحدث ويقرر أمراً خرافياً
 أو أسطورياً ثم فيعود فيقرر تقيضه ، ويغير الواقع ويبدل ويزيد وينقص بحكم هذه
 الحرية الفنية . وهكذا كانت قصة موسى فى سورة الكهف ليس لها أصل تاريخى
 ولا أسطورى . والإجابة عن الأسئلة التى كان يوجهها المشركون للنبي ليست تاريخية
 ولا واقعية ، وقصة إبليس مع آدم من الخلل الفنى الذى لم يتشبهت فيه القرآن بالواقع ،
 ومصادر القصص القرآنى هى التوراة والإنجيل والأفاصيل الشعبية وما امتزج بها من
 عناصر فارسية وإسرائيلية . وإن ما تمسك به المستشرقون على أنه من أخطاء محمد
 الناتجة عن جهله بالتاريخ ليس ذى بال . والادعاء على الرخصى والفخر الرازى ومحمد
 عبده بأنهم قالوا بما يؤيد هذا الهراء خامساً : ذهب المؤلف فى هذه الرسالة دساً وتلميها
 إلى تمكذيب النبي فى أن القرآن موحى به إليه من الله عز وجل موهماً أنه من تأليف
 محمد وإن ما فيه من القصص عمل فنى خاضع لما يخضع له الفن من خلق وإبتكار من
 غير التزام بصدق التاريخ والواقع ، وأن محمداً فنان بهذا المعنى ، وأن الأنبياء أبطال
 ولدوا فى البيئة وتادبوا وخالطوا الأهل والعشيرة وقلدوهم فى كل ما يقال ويفعل
 وآمنوا بما تؤمن به البيئة من عقيدة ودانوا كما تدين به من رأى : وزعم المؤلف أن
 القرآن متناقض فكان يقرر أولاً أن الجن تعلم بعض الشيء ، ثم لما تقدم الزمن قرر
 أنهم لا يعلمون شيئاً ، وإن قصة موسى فى سورة الكهف لم تعتمد على أصل من
 واقع الحياة بل ابتدعت على غير أساس من التاريخ وقال : إن المؤلف ضحية من ضحايا
 الشعوبية ، (٣) . وجملة القول فى هذا المجال أن منهج النقد الغربى الواقع قد قام
 أساساً على نظرة مادية - صرفة منكزة لكل القيم المتصلة بالدين وهى بذلك لا تستطيع

أن تفهم الأدب العربي الصادر عن الفكر الإسلامي ، الذي يعتمد مفهوما مختلفا أشد الاختلاف عن المفاهيم التي اعتمدها الفكر الغربي ولما كان الإسلام بقيمه الإيجابية والروحية والترابط فيه بين المادة والروح ، والعقل والقلب ، ويجمع فيه عالمي الغيب والشهادة ، يصدر عنه أدب تتمثل فيه هذه المفاهيم ، فإن منهج النقد الغربي الذي وضع على أساس الأدب الأوربي واستمدادته من الوثنية والإغريقية ومن النظريات المادية بادئة بدارون وفرويد وتين ودور كايم ، هذا المذهب لا يستطيع أن يفهم الأدب العربي ولا أن يقيمه ، ومن هنا جاءت ككل هذه الأخطاء وهذه الاضطرابات . بل لقد كشف تطبيق هذا المنهج على أن أتباعه يتحللون من المفهوم العلمي الأصل - أيما كان هذا المفهوم ، يتحللون من أصول البحث والنقد فلا ينقلون النصوص صحيحا ، وأهم يفترضون فرضا قبل أن يبحثوا ثم يختارون من الإسانيد ما يؤيد هدفهم ، وينقضون النصوص ، ويجهلون ما يتعارض مع اعتراضاتهم ، وليست هذه الافتراضات في مجموعها إلا افتراضات القضاء على مقومات الأدب العربي والفكر الإسلامي وأنها جميعا تحاول أن تبث في عقول الناس أن القرآن من صنع بشر ، وأنه كتاب أدبي ، ويجردون الشباه على القرآن ووصف آيات بالجد والردى ولا شك أن تعرض منهج النقد الغربي للقرآن قد كشف زيف هذا المذهب في تطبيقه على الأدب العربي الذي يعد القرآن تاجا على مفرقة .

* * *

الباب الرابع

أثر المنهج الغربي الوافد في الأدب العربي

- (١) أثر الاستشراق في الأدب العربي . (٢) الترجمة من الآداب الغربية .
- (٣) أثر الأدب الإغريقي . (٤) الأدب المجهري .
- (٥) القصة وهل هي من أصل . (٦) الأدب الشرقي القديم .
- (٧) الأدب الغربي والاساطير . (٨) المسرحية اليونانية والأدب العربي .
- (٩) حركة الرفض في الأدب العربي الحديث .

الفصل الأول

أثر الاستشراق في الأدب العربي

للاستشراق في الأدب العربي أثران واضحان :

الأثر الأول : هو توجيه الدارسين العرب والمسلمين في معاهد الغرب إلى إتخاذ مناهج الأدب الغربي أساساً للبحث والتماس أسلوب النقد من نظريات الأدب الأوربي . كذلك التماس أسلوب التاريخ والبحث جميعاً ، وهذا هو ما ظهرت نتائجه في وضوح مما قام بتطبيقه أحمد ضيف وطه حسين من درسوا في فرنسا أو عبد الرحمن شكرى من درسوا في إنجلترا أو ما أخذه من إتصل بالمستشرقين خارج المعاهد كأمين الخولى أو من نقلوا هذه المذاهب من غيرهم كالمازنى والعقاد ، ومن الأدب الفرنسى نقلت أساليب سسانت بيف وبرونتير وتين ومن الأدب الانجليزى نقلت أساليب هازلت وما كولى . وهى آراء خضعت فى أصولها إلى نظريات التطور لدوران والتحليل النفسى لفرويد والتفسير المادى للتاريخ الماركسى والعلوم الاجتماعية لدوركايم ولبنى بريل .

الأثر الثانى : هو آثار المستشرقين أنفسهم ونظرياتهم فى الأدب العربى التى جاءت نتيجة دراساتهم له من أمثال مرجليوث وجب وبركلمان وبلاشير وجاك بيرك . ويتصل

بها ما كتبه العرب من الذين درسوا في معاهد الغرب من رسائل واطروحات خضدوا فيها لمناهج أساتذتهم أو تأثروا فيها بمفاهيمهم ، فالدكتور طه حسين لا يتوقف لحظة ولا يستحي مرة من أن يعلن تبعيته الواضحة لآراء المستشرقين وليس لمناهجهم في البحث وهو لا يخضع لمنهج واحد ، وإنما تتشكل كتبه بالخضوع للذائعب المختلفة . فهو خاضع تارة للذهب الاجتماعي الذي يؤمن ببحرية الإنسان فلا يجعل له إرادة أو مسؤولية مطلقا إنما هو خاضع خضوعا كاملا للبيئة والعصر وهذه تبدو واضحة في دراسته عن أبي العلاء القاهرة قبل أن يسافر إلى باريس وهناك خضوعه الواضح لبلاشير في دراسته عن المتنبي ، وخضوعه لدوركايم في دراسته عن ابن خلدون . وزكى مبارك شأنه في ذلك شأن طه حسين مع تغيير طفيف فهو في اطروحته عن النثر الفنى يخضع لآراء كثيرة للمستشرقين وخاصة في اقتراضه أن القرآن من كلام النبي ، وفي موقفه من الإعجاز ومحاولة تقليل دور الرسالة الإسلامية والنبوة في خلق الحضارة الإسلامية في النهوض بالعرب وكلها نظرات من آراء المستشرقين الذين أشرفوا على رسالته وفي مقدمتهم لويس ماسينيون . ولقد فصلنا القول في هذا وكشفنا عن هذه الآثار في كتابنا المساجلات والمعارك الأدبية ، ولا نستطرد إلى منصور فهمي ورسالته التي هاجم فيها تعدد زوجات النبي وكانت تحت إشراف المستشرق اليهودي لبني بريل وفي أغلب أبحاث من اشتغلوا بالأدب (وأيضاً بالتاريخ) نجد تبعهم للمستشرقين واضحة وخضوعهم ليس لمناهجهم في البحث وحدها ، بل حتى لآرائهم . وترد كل آراء الدكتور طه حسين التي أذاعها عن القرآن وألقاها في كلية الآداب مما نشره تليذه محمود المنجورى في مجلة الحديث في حلب (ولم ينشر في مصر) وما أورده الدكتور عبد الحميد سعيد في أحاديثه أمام البرلمان المصرى عام ١٩٣٢ إلى محاضرات أستاذه المستشرق كازنوف عن تفسير القرآن وهى الآراء التي يقول فيها طه حسين أن القرآن له أسلوبان : أحدهما خشن وهو في مكة والآخر لين وهو في المدينة نتيجة تأثير الرسول باليهود . إلخ ، مما أوردها في مكانه في المساجلات والمعارك الأدبية ، كذلك فيما رده الدكتور طه وأفاض فيه من القول بأن النثر الفنى في العربية فارسى الأصل وأن أول من كتبه ابن المقفع وقد عارض زكى مبارك هذه النظرية في كتابه النثر الفنى : كذلك ما أوصى به طه حسين وردده من الاعتماد على ألف ليله والافاق كصادر للبحث (٣٤م - مقدمات)

الادبي مع أنها من المؤلفات التي ليست لها أهمية المراجع ، ومرد هذا كله إلى توجيهات المستشرقين ماهو من صميم هدف حركة الاستشراق كما تعلمه طه حسين في عهد الدراسات الشرقية في باريس :

(٢)

ويعد المستشرق مرجليوت اليهودي الدين الانجليزى الاصل أول من أثار الشك في الشعر الجاهلى وقال أنه منحول وقد سار طه حسين على نفس الطريق ، وكان مرجليوت قد نشر بحثين في هذا الموضوع في الجمعية الملكية الآسيوية أحدهما عام ١٩١٦ والآخر في يوليو ١٩٢٥ (أى قبل صدور كتاب طه حسين الذى صدر عام ١٩٢٦) وقد وضح في بحثيه أن هذا الشعر الذى يقرأ على أنه شعر جاهلى إنما نظم في العصور الإسلامية ثم نخله هؤلاء الوضاعون المزيفون لشعراء جاهلين ، وبقول الدكتور ناصر الدين الأسد في اطروحته عن مصادر الشعر الجاهلى : أن الدكتور طه حسين استقى أكثر مادته حيث يستشهد ويتمثل بالأخبار والروايات من العرب القدماء وسلك سيدل مرجليوت في الاستنباط والاستنتاج وتعميم الحكم الفردى الخاص واعتباره قاعدة عامة . وقد أشار الدكتور طه حسين في التحقيق الذى أجرته معه النيازة العامة إلى أن للبحث مصادر يعرفها فقال : أن هذا فرض افترضته دون أن أطلع عليه في كتاب آخر وقد أخبرت أن شيئاً من هذا يوجد في بعض كتب المبشرين ولكنى لم أفكر فيه حتى بعد ظهور كتابي ، وهو غير صادق في هذا كما ثبت من مراجعة النصوص . وهناك إشارة أخرى إلى كتاب آخر اعتمد عليه طه حسين غير كتابات مرجليوت هو كتاب مقالة في الإسلام لجرجيس صال الإنجليزى يقلم من يدعى (هاشم العربى) مطبوعة في القاهرة عام ١٨٩١ يرى فيها كانتها ما يرى طه حسين وقد نشر الأستاذ عبد المتعال الصميدى ذلك في الأهرام ١٣ مايو ١٩٢٦ .

(٣)

كذلك في كتاب بروكلمان المشهور الذائع الصيد : (تاريخ الادب العربى) نجد هذا المستشرق يقف من الرسول ومن الإسلام موقفنا شائناً ، يقوم على انكار الرسالة وإنكار القرآن ومثله في هذا جميع المستشرقين قاطبة . ويدون استثناء وهم درجات في الإنكار

وفي الإشارة إليه ومن أشدهم جرأة في هذا تولدكه وبروكلان الذى يقول في عبارته :
« ولكن محمد التاجر المكي هو الذى ساقته ضرورة دينية أعز وأقوى إلى أن يعلن صلته
بالله ، كما ساقته هذه الضرورة نفسها إلى دعوة بنى وطنه لعبادة الله وحده لا يشركون
به شيئاً وقال : دعوته التى ضاهى بها فى مكة أساليب الدعوة النصرانية ولعله كان يعرف
هذه الدعوة عن طريق المبشرين النساطرة . وعن القرآن يقول : وكان يطلق ما يدور
بخلده وهو صادق الاستغراق والغموبة في جمال قوية يغلب عليها التقطع والإيجاز وتأخذ
طابع سجع الكهان ، وينقل عن تولدكه ومولر : أن قالب القرآن من القوالب الشعرية
وأنه تأثر بموعظة التبشير المسيحي على لسان المبشرين العرب من جنوبي الجزيرة ،
وهكذا نجد أن الاستشراق في نظريته العامة لا يخرج عن هذه المفاهيم التى يرددها كل
تلاميذه المستشرقين ودعاة التغريب . وهى إنكار النبوة والرسالة . وإنكار الوحي وإنكار
أن القرآن من عند الله ، ومحاولة القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم رجل مصلح
وزعيم في قومه وأنه كان بعزف ما عند اليهود والنصارى ومنه ألف القرآن ودعا إلى
الدين . ولقد استمع طه حسين وزكى مبارك وعشرات من الأدباء الذين تلقوا دروسهم
في جامعات الغرب إلى مثل هذه الأكاذيب وصدقها كثير منهم ورددوها ، ومن
العجيب أن أكثر من رددوها كانوا من الأزهر وفي مقدمتهم طه حسين وزكى مبارك
وأمين الخولي .

(٤)

ويمكن أن يعد كتاب هاملتون جب عن الأدب العربى الذى أصدره عام ١٩٦٣
نموذجاً صحيحاً لكل مارده المستشرقون الذين اشتغلوا بدراسات الأدب العربى . ففي
هذا الكتاب يقسم جب العصور تقسيماً جديداً :

أولاً : لا يصف عصر ما قبل الإسلام بمثل ما يصفه المسلمون : العصر الجاهلى .
ولكنه يصفه بأنه العصر البطولى : وذلك جرياً وراء النظرية المكدونية فى القول بأن
العرب كانوا قد استعدوا للنهضة قبل مجئ الإسلام ولم يكن عمل محمد صلى الله عليه
وسلم إلا أن قادهم إلى النهضة . وقد أشار جب إلى أن المستشرقين وفى مقدمتهم نيكلسون
رفضوا مصطلح العصر الجاهلى . وهذا الرفض مبني على إنكارهم فكرة الجاهلية الضالة عابدة

الوثن والصنم والتي قامت على قتل المؤودة والظلم والشرك الخ . أما عصر صدر الإسلام فيطلق عليه عبادة عصر التوسع ارتباطاً بفكرته عن بطولة الجاهلية .

ثانياً : اعتبار القرآن الكريم من كلام محمد ﷺ وهذه ظاهرة يشترك فيها بروكلين ونيكلسون وغيرهم . والمستشرقون لا يقبلون ولا يريدوا لاتباعهم أن يقبلوا الحقيقة الإسلامية التي تقوم على أساس أن القرآن د وحى من عند الله .

ثالثاً : يركز (جب) على أثر الثقافة اليونانية على الأدب العربي ويرجع إليها كل ما في الأدب العربي من تقدم ويرد لها تأثيرات النحو والبلاغة والبيان ويرى أن النثر الفني العربي فارسي الأصل . ويعتبر الفلسفة الإسلامية فلسفة يونانية المصدر متابعاً في هذا رينان وغيره . ويستند إلى هذا التفاعل في تقدير الخطوة الكبرى التي خطاها الشعر العربي في عصره الذهبي ، وهذا العصر الذهبي هو عصر أبو نواس وبشار وغيرهما من أولادهم عنايته التامة الدكتور طه حسين كذلك فهو يركز على المأمون وأثره في ترجمة الفلسفات اليونانية والفارسية ويقف وقفة خاصة عند أبي نواس وبشار وهو اهتمام جميع المستشرقين . كذلك الاهتمام بالخلاج وابن عربي وغيرهما من الخارجين على مفهوم التوحيد والمتأثرين بالفلسفات اليونانية والمسيحية في وحدة الوجود . رابعاً : التركيز على أن الذين رفعوا لواء الفكر والفن في العصر العباسي كانوا من أصل أعجمي وهي المحاولة المعروفة في رد نتائج الفكر الإسلامي إلى العناصر والدماء بينما الحقيقة في أن الفكر الإسلامي قد تكون في إطار العقيدة والفكر والثقافة الإسلامية وكتبه أصحابه باللغة العربية ولم تكن تأثيراتهم عنصرية أو مرتبطة بأجناسهم أو اعراقهم القومية . خامساً : العناية بالمعتزلة وشرحها مكرها شرحاً مستفيضاً وذلك على أساس الاعتبار بأن الاعتزال مصدره يوناني تماماً : سادساً : الاهتمام بانتصار البويعيين والباطنية ويرى أن ذلك كله هو نتيجة د الخيرة الهلينية ، ويقول في هذا : إن هذا القرن شهد انتشار الشيعة في كل أجزاء الوطن العربي من شمال أفريقيا إلى حدود فارس الشرقية وتحت حماية الشيعة انتجت الخيرة الهلينية بعضاً من أجل منجزاتها . . وهكذا يرد جب والمستشرقون كل ما يرونه من المنجزات إلى التأثير الأجنبي واليوناني أصلاً وليس إلى الإسلام نفسه وهناك الإشادة الدائمة بتلاميذ الثقافة اليونانية في كل ميدان وفي مقدمتهم ابن مسكويه .

سابعاً : الاهتمام بالموثقات والسجع والمقامات وهي ليست من الأدب : ثامناً : تصوير العصر المملوكي ووصفه بأنه عصر الانحطاط ، بينما هو عصر الموسوعات الخاقل بدوائر المعارف الكبرى . ثاسماً : الاهتمام بالعناصر التي لا يعدها الباحثون المخلصون من أصول الأدب العربي وهي ألف ليلة وعنترة والسير الفلكورية . عاشراً : الإساءة التامة إلى العصر العثماني ، ورد كل عوامل الضعف والتخلف إلى الخلافة الإسلامية والجامعة الإسلامية والامبراطورية العثمانية ورد النهضة كلها إلى الحملة الفرنسية والارماليات وهذا كله زائف ومضلل وليس صحيحاً على إطلاقه . وهكذا يكاد يجمع ، جب ، في كتابه عن الأدب العربي كل منطلقات الاستشراق التي عنى بها طه حسين وزدلاته في كل الآداب التي أنشئت عام ١٩٢٦ وما تزال هذه الخيوط في أبدى أنباع المشرقين ودعاة التغريب . يتمونها عاماً بعد عام ويحيونها إذا شئتم .

(٥)

كذلك نجد اهتمام هاملتون حب بالقصة وولادتها في الأدب العربي . فقد أعلن طه حسين (١٠ يناير ١٩٣٢ - مجلة الدنيا المصورة) أن المشرق جب يرى أن الأدب العربي الحديث ما زال ضعيفاً وثاقصاً لأن القصة لم تنشأ فيه وأن نهضته رهن بظهور القصة فإن لم تظهر فلا أدب عندنا ولا أدباء وقد تصدى له زكي مبارك (مجلة المعرفة - مارس ١٩٣٢) . قال إن الدكتور طه لم يسلم من الحرص على التملق بما يكتبه المستشرقون فأعلن حرصه على تدوين ملاحظات مستر جب ، هذه الملاحظات التي صارت عند الدكتور طه قرآناً لا ينبغي العدول عنه في تقدير الأدب وإعلان جب اهتمامه الفائق لهذا الحديث ويتناول الموضوع غير واحد : هيكل وعنان وغيرهم مرددين ما يريد المستشرقون قوله : يقول عنان : استطعنا أن نقطع بأن المجتمع الإسلامي لا يمكن متى بقي محضوراً في المبادئ الإسلامية أن يمد كتاب القصص العربي بمادة واسعة وكأتما يطالب الأستاذ عنان لإحلال المجتمع سريعاً حتى تخرج القصة إلى الوجود . ويردد جب أقوال المعارض حين يقول : أن القصة الغربية بما تنسم به من فتنة زائفة وبما فيها من مناقضة للأسس التقليدية التي يقوم عليها حياة الشرق قد أدت إلى إفساد الحياة الاجتماعية في مصر وتخريبها فلماذا تضع الأنفي في جيبها . ويقول زكي مبارك : أنه لا ينبغي مطلقاً أن نحرص على ظهور القصة في الأدب الحديث لأن لذلك

الحرص نتاج مشيئة أيسرها أن تغلب على أدبنا صيغة (الافتعال) والافتعال عدو الفطرة وهو شر مستطير على الأدب والفنون . ويتساءل من الذى ينتظر ظهور القصة ؟ . الجواب حاضر : ينتظر هذه القصة أحد رجلين : مستشرق يريد أن يزن الآداب العربية بميزان الآداب الغربية ، وشرقي مفتون بالتقليد يريد أن يسير الأجانب فى كل شىء . إلخ .

(٦)

وإذا نحن ذهبنا نبحت عن مقدرة هؤلاء المستشرقين المستغلين بالأدب العربى على فهم النص العربى وجدنا صورة مخزية عند أكثرهم شرة وفهما ويكنى ما عرضت له الدكتور بنت الشاطىء فى تحقيقها لرسالة الغفران فيما يتصل بفهم المستشرق نيكلسون وهو من هو لنصوص الغفران ؟ قالت : إن فهمه للنص فيه أخطاء كثيرة بعضها هين يمكن التجاوز عنه أما السكثرة الباقية فتعرض أموراً غريبة لفهم هذا المستشرق الكبير للنصوص العربية . ومن بين عشرات الأخطاء التى حققها الدكتور بنت الشاطىء ننقل هذه النماذج : [وحدث إن كان إذا سئل عن حقيقة هذا القلب قال هو من النبوة (أى المرتفع من الأرض) . يقول الدكتور : قد غاب عن نيكلسون أن الحديث هنا عن المتنبى ولقبه وقد عجز عن فهم هذا الاشتقاق نظراً لالتباس الأمر عليه إذ وهم الحديث عن القطربلى وليس بينه وبين النبوة صلة ما . (١) وهناك أخطاء كانت فى الأصل العربى صحيحة فغيرها نيكلسون بأخرى غير مفهومة ولا صحيحة وأخرى لم تنشأ عن صعوبة العبارة فى الغفران أو تحريفات النص وإنما نشأت عن عدم فهم الأسلوب العربى وعدم الانتباه إلى الأشخاص الذين يتحدث عنهم أبو العلاء ، ومن الكلمات الصحيحة أو المنحرفة تحريفاً بسيطاً التى استبدل بها نيكلسون غيرها : ما جاء فى مخطوطته : (فإذا تجرشق بأذله) والكلمة صحيحة ولكن نيكلسون نقلها (فإذا تخرجرج) .

(٢) وجاء فى المخطوطة : (أربع جوار يرقن المرائين من قرب والنابين) . واضح أنهما المرائين والنابين تنحيف الهمزة على مألوف الخط القديم ولكن نيكلسون كتبهما هكذا (المرائين والنابين) ولم يفسر معنى هذين اللفظين (٣) ومن أخطائه عدم فقه الأسلوب العربى فيما نقله [فرحة الخالق متوفى فقد كان اسلم ، وروى حديثاً مفرداً وحسيناً (به) للكلم مسرداً] . وقد وهم نيكلسون أن الضمير فى (به) يعود إلى لفظ المجادلة وإن (الكلم) من الكلام أى الجراح وأن التبريد هو التضمين

ثم قالت الدكتورة عائشة : فصدت من هذا أن أنه قوى إلى واجههم في حمل هذه الأمانة بعد أن وكلوها إلى المستشرقين وأن أدعوا علماء العربية إلى نشر تراث لهم هم أولى به وأقدر على فهمه .

(٧)

أما بلاشير في كتابه عن المتنبي الذي أصدره عام ١٩٣٨ فإنه يحمل على هذا الشاعر حملات عنيفة ويهاجم كل من كتب عنه في العصر الحديث . وقد جرت كل محاولات بلاشير وماسينيون وفون كيرمر ودي ساسي من منطلق الحقد على مكانة هذا الشاعر عند العرب وعند الأدباء المعاصرين إذ يعتبره العرب أبين منطقاً عن الشخصية واشدهم إعترافاً بها وتقديراً لها وسعياً لاثباتها على حد تعبير محمود شاكر . ولا شك أن حملات المستشرقين على المتنبي تدخل في باب إغلاطهم وتقديرهم للنفخ في تاريخ الأدب العربي من أولوهم اهتماماً كبيراً أمثال شعراء الأغاني . وقد جرى طه حسين في نفس الطريق واستعان بدراسة بلاشير في كتابة بحثه عن المتنبي وأراد أن يسبق أساتذته ويذهبهم في تدمير المتنبي فلم يكتف بانتقاص شعره وسلوكه بل اتهم المتنبي بأنه لقيط وكان في ذلك مسرفاً وظالماً وبعيداً عن الأسلوب العلمي في رمي الرجل بهذه الشبهة التي آثارها من غير دليل على أو منطق صحيح .

(٨)

وما تزال طلائع الاستشراق تحاول أنه تحفر في الأدب العربي بحرى زائفاً تعلل به بعض التابعين والمرورين من أدباء الرفض والخافدين على العرب والإسلام وقد جمعهم (جاك بيرك) في كتابه مختارات من الأدب العربي الذي أصدره عام ١٩٦٤ حين تجاهل عمداً كل أصحاب الأصالة والتأج المتحرر من شبهات التغريب وتبعية الانحراف نحو مناهج الاستشراق ، والتغريب ، وهو في كتابه يحجى مع منطق جب ونيسكسون وغيره فيعمل شأن ما وصف بأنه النهضة التي قامت بها الإرساليات في بيروت ويتجاهل ما سبقها من أصول اليقظة الإسلامية الحقيقية برجالها ودعواتها . ويركز كعادة الاستشراق على البستاني واليازجي وجرجي زيدان والذين أوفدتهم الإرساليات ثم ينتقل إلى جيل المهجر : جبران ونعيمه ثم يصل إلى طه حسين الذي وصفه بأنه قام بدور

البطل وحل لواء النزعة العقلية في أدب البحر المتوسط . ومن الحق أن نقول أن رؤيا جاك بيرك لم تكن صادقة وأن الأيام القليلة التي أعقبت كتابه ورؤياه كشفت عن زيف ما ذهب إليه وأنها كانت مضللة لم تصل إلى الأبعاد الحقيقية أو أنها كانت مغرضة متعصبة تقصد إلى ما تريد من تزيف الواقع وتفرض على الأدب مجموعة من الشعبيين الذين ليسوا أهلاً لتلك المكانة التي حاول أن يضفيها عليهم وقد سقطت هذه الواجبة بمجرد أن تغيرت الظروف لقد كان متأثراً بآداب زائفة لم تكن نابعة من البيئة ولكنها كانت مفروضة عليها ، ولم يكن صادقاً في تقديره لتطور الأدب العربي في العصر الحديث حين اهتم بالشعر الحر وبكتابات مجلة شعر ومجلة حوار وبالواعلين في الشعبوية والانحلال ممن لا يمثلون عصرهم ولا أمتهم وكذلك حين أغضى عن صفحة ناصعة من الأعمال الأصلية للكتاب الممتازين وتجاوزها عامداً ، لقد كشف جان بيرك عن الهوى وضيق النظرة حين ترك مجرى النهر وذهب مع الروافد التي ماتت . إن هذه المؤلفات التي ركز عليها مثل كتاب النبي لجبران أو مؤرخ الغساسنة ، أو طابع الماركسية أو الوجودية أو الانحلال لم يكن إلا صورة باهتة من السراب الذي يتعلق به المستشرقون ظناً أن أهدافهم قد تحققت ولكنهم لا يلبثون إلا قلاباً حتى يكتشفوا أن آصاله الأدب العربي عميقة الجذور وبعيدة الغور ، وأنها ما زالت قادرة على مواجهة أي مؤامرات جدونية أو شبهات متجددة لضربها وهكذا نرى أن الاستشراق كان وما يزال عاجزاً عن سلباب روح الأدب العربي وبيان الفصحى ، وأنه يخضع للغرض والهوى والهدف المسبق . بل وإن ذوق المستشرقين لا يمكن أن يكون حكماً ، بله أن يكون حكماً عادلاً في تقدير قيم الآثار الأدبية لأن الذوق الأدبي عند الناقد يتكون من عوامل شتى بعضها قوى يرجع إلى الجنس وبعضها نفسى يغتذى من الأمانى وبعضها لغوى ينحدر من الماضى . ولت شعري كيف يستطيع المستشرق (الغريب) أن يتذوق البيت الواحد من الشعر وهو إنما تعلم العربية تعلماً واكتسبها اكتساباً ثم مارس النقد على كبر وبعد جهد وبين برذبه روح أجنبية من أصل نشأتها . نقل المستشرق فيهم بحر القصيدة العربية ولكنه لن يتذوقها تذوقاً ولن ينفذ إلى روحها وجمالها إلا بقدر ما يقبده الذوق الإنساني العام وتسعفه الممارسة الطويلة الذاتية . ويرد كثير من الباحثين قصور المستشرقين في الفهم العام - بضرب النظر عن وجهة النظر الغربية المفروضة - إلى اختلاف

المزاج النفسى والثقافى واختلاف البيئة ، وجذور الثقافة ، والتباين الواضح بين طبيعة العربى وطبيعة الغربى وبين الأصول الاسلامى للتوحيد والأصول الأوروبية للوثنية اليونانية والمسيحية العربية يضاف إلى هذا الغاية والمهوى .

الفصل الثانى

الترجمة من الآداب الغربية

عن الآداب العربى الحديث بأمرين : (أحدهما) إحياء الآداب العربى القديم والثانى : الترجمة من الآداب الأوروبية وغير العربية بصفة عامة وفى كلا الأمرين تدخل منهج النقد الغربى الوافد وسيطر وحال دون الانطلاق الصحيح والاتجاه الاصيل إلى الهدف بما يحقق إعطاء الآداب العربى الحديث وربطة بمجذوره واستخلاص أجود ما فى الآداب الأجنبية وفق قاعدة التلقى والتقبل والإفصاح التى عرفها الآداب العربى والفكر الإسلامى منذ قرون ، دون أن يكون ذلك عاملاً على هدم شخصيته ، أو تذويب وجوده ، أو صهره فى بوتقة أى آداب أخرى ، وكان قوام الترجمة والاقتباس فى مفهوم الآداب العربى دوماً الحفاظ على ذاتيته أساساً واستمداده من جوهره وضميره وفق مزاجه الاجتماعى وذوقه النفسى ودون التفريط فى قيمه الأساسية المستمدة من الإسلام والقرآن والقائمة على التوحيد والعدل الاجتماعى والأخلاقية التى هى القاسم المشترك الأعظم على مفاهيمه وقيمه ، وكذلك فى ظل القاعدة الأصلية له وهى التكامل والوسطية ، والتقاء العناصر فى وحدة واحدة ، ومن الحق أن يقال أن حركة الإحياء قد أصابها الاضطراب نتيجة فرض منهج النقد الغربى عليها وهو منهج قد انبثق من الآداب الغربى نفسه ، واستمد مقوماته من الذاتية الغربية بكل مقوماتها ومزاجها وطبيعتها وارتبط بالمذاهب المادية الحديث من آثار دارون وفرويد وتين وديكارت ودوركايم ، وهى فى مجموعها لا تمثل النفس العربية ولا تستوعب لذاتية العربية ، بل تبدو غريبة عنها كل الغرابة ، متباينة معها كل التباين ، من حيث أن النفس العربية قد أقامت الآداب العربى وفق قيم تترايط فيها الروح والجسد والمادة والروح والدنيا والآخرة وقوامها نظرة وسطية متكاملة ، تصدر عن طبيعة مشرقة واضحة تطلع فيها الشمس بأهرة الضوء ، ومن نفس عربية عرفت بالصراحة والوضوح (م ٣٥ - مقدمات)

والإيمان العميق بالله ، وفي المجال الثاني مجال الترجمة من الآداب الأجنبية ، فقد سارت الحركة في أول أمرها على نحو طبيعي التمس مفهوم الترجمة الأصيل ، وهو الإضافة البناءة للآداب والثقافات بما يحتاج إليه هذه الثقافة ، أو ما يتفق مع روح هذه الآداب ، بين أن النفوذ الاستعماري الوافد ومعه مؤسسات التبشير ومدارس الإرساليات ومطابعها ، قد سارع فقذف الأدب العربي بقدر ضخم من المترجمات الهزيلة الأسلوب ، الفاسدة المضمون ، التي أغرقت القارئ بقيم ومفاهيم لا تقدم إيجابيات المجتمعات الغربية ، بل ترسم أسوأ مظاهرها ، وأخس جوانبها فيما يتصل بالفسق والزنا والفاحشة والإثم على نحو يحسن هذه المعاني ويرسمها كأنما هي أمور طبيعية بسيطة ، ليست محرمة ولا هي انحرف في هذه المجتمعات نفسها ولم يقف انحرف الترجمة عند القصة وحدها ، بل امتد الانحرف إلى مختلف فنون الترجمات من الأدب والشعر والعلوم والمباحث النفسية والاجتماعية والفلسفة فقد قدمت هذه المترجمات مذاهب وآراء وعقائد مختلفة مضطربة متباينة فيها القديم الذي نحول عند أصحابه ومنة الجديد الذي مازال لم ينضج بعد ، ومنها ما يتصل بالبيئات الغربية وما يتصل بالإلحاد والأباحتة والشك والمادية وقليل منها ما يحمل الطابع الإنساني ولم تسكن هذه الترجمة قائمة على الاختيار الصحيح ، ولم يكن من ورائها ضمير يؤمن بالآمة العربية وفكرها وقيمتها في الأغلب ، وإنما كانت الترجمة في الأغلب تستهدف لإغراق الفكر الإسلامي والآداب العربي في ذلك الركام المتباين المتضارب ومن شأن كل أمة أن تكون لها فلسفتها ومذاهبها ومفاهيمها ، فالأمة الغربية نفسها لا تنقل أمة منها فكرامة أخرى إلا بحذر ووضوح كامل ، يقوم على أساس الافتناع بالأصل الأصيل ، مع وضع المنقول موضع الاستشارة والنظر والافتباس ، والأمة الغربية تنقل الفكر الماركسي وتنقده ، وكذلك الدول اليسارية تفعل ذلك بالفكر الرأسمالي . أما نحن فقد جرت الترجمة عندنا على نحو غريب ، اختلطت فيه كل المفاهيم والقيم والفلسفات قديما وجديدا ، شرقيا وغربيا ، وحرص النفوذ التغريبي الذي كان له أثره البعيد في هذا العمل على أن يجعل من الترجمة عاملا هاما في فقدان ذاتية الآداب العربي ، والفكر الإسلامي ، وإذا بهما في بوتقة الفكر العالمي وإذا قيس ما ترجم إلى عالم يترجم لتضحت أمور كثيرة منها (١) أن ما ترجم هو الجانب الحسي المتصل بالأذواق والأخلاق وهذا جانب خاص بكل أمة وليس جانباً

عاماً ، ولسنا إليه في حاجة (٢) أن ما أهمل هو الجانب الذي تتطلع إليه الأمم وهو جانب العلوم والتكنولوجيا والثقافات الخاصة بالفلك والهندسة والطب والصناعة (٣) أن ما ترجم من الفلسفات والمذاهب الاجتماعية والاقتصادية والنفسية لم يعرض على أنه نظريات وفروض قابلة للنقض والنقد ، أو أنها نظرية عصر وبيئة ، قابلة للتحويل والتغير ، وأنها تصلح لأمة دون أمة وبيئة دون أخرى . بل عرضت على أنها « علوم » قد قبلت فيها الكلمة الأخيرة ، وأخذها الذين قرأوها مترجمة على أنها « أصول » مقررّة ، وقد حدث ذلك بالنسبة لمذهب فرويد في علم النفس ومذهب ماركس في الاقتصاد ومذهب دوركايم في الاجتماع ومذهب داورن في العلوم الطبيعية ومذهب سارتر في الوجودية ومذهب ديوى في التربية وقصر المترجمون تقصيراً فاضحاً في أنهم لم يضعوا مع هذه المترجمات تحفظات تصحح الآراء وتضعها في مكانها الصحيح فالأمة العربية لها فكرها القائم على قيم أساسية في مجال النفس والاقتصاد والاجتماع والتربية والسياسة وهو فكر نابع من طبيعتها ، متصل أعمق الاتصال بذاتها وعلى هذا الفكر ان يكون مفتوحاً لتلقى نظريات الفكر البشري ، ولكن يشترط أن يعرضه على قوائم فكره وإن يأخذ منه ويرفض أما الصورة التي حرص التغريب والغزو الثقافي على إقامتها هو أن يفترض أساساً أنه لا وجود لفكرة الأمة العربية وإن هذه الأمة تبدأ من نقطة الصفر بأن تتلقى الفكر الغربى في مختلف جوانبه النفسية والاجتماعية وفي مجالات السياسة والتربية والقانون دون اعتبار لقيم الفكر الإسلامى العربى الاساسية ، ومن هنا كانت تحتاج الترجمة في هذه المجالات وهى أشد وأقسى من خطورة الترجمة في مجال القصة التى إستهدفت الجانب الأخلاقى والاجتماعى . أن المترجمين إلى الأدب العربى لم يكونوا معينين بما إليه الأمة العربية ، ولا ما يتفق مع كيانها وذوقها ، ولم ينصحوها ، والمترجم مؤتمن ، على أن هذا الذى ترجموه ليس إلا نظريات عرضة للصحّة والخطأ ، صالحة لبعض البيئات وغير صالحة لغيرها ، متصلة ببعض العصور ومنفصلة عن بعضها الآخر .

(٢)

ترجمة القصص

بدأت حركة الترجمة في الأدب العربي من نقطة بناءة حين حمل لوائها رفاهه رافع الطباطبائي ومدرسة الألف في الثلاثينات من القرن التاسع عشر ، وكانت هذه النهضة إيجابية الهدف لإرتبط إلى حد كبير بالمدرسة والعلوم والفنون والثقافة والقانون واستطاعت أن تحقق عملاً ضخماً وتؤدي إلى نتائج بعيدة المدى ، غير أن هذا الاتجاه لم يلبث أن تحول ناحية الأدب والقصص تحت تأثير حركة الغزو الثقافي المبكرة أو آخر عصر إسماعيل ، وحيث تصدر الترجمة في هذه المرحلة عدد من الكتاب السوريين أول الأمر . فقد قذفت هذه المرحلة الأدب العربي بركام ضخم من القصص الفرنسية الخليعة وكان إن انحدرت إلى مجال المجتمع والثقافة من خلال ذلك موجه هائلة من القيم والمفاهيم الجديدة التي كانت غريبة على المجتمع وثقافته وعقائده ، ومتعارضة مع أدبه وأخلاقه المستمدة من الفكر الإسلامي والراث العربي الإسلامي . ولم تكن هذه الموجة إلا مرحلة التبشير والغزو الثقافي الذي بدأ من خلال حركة المرسلين الفرنسيين والأمريكيين التي قدمت إلى بيروت وانطلقت تمد يدها إلى الأدب العربي كله وأعتمدت أساساً على أمرين : إعادة طبع ألف ليرة وليرة وترجمة رباعيات الخيام وترجمة وتعرية وتمثيل ميثاق القصص الفرنسية ، وقد قدم هذا القصص في أسلوب رديء في طباعة رخيصة . ولا يمكن تصور حقيقة هذا الاتجاه والعاملين فيه إلا حين تقدم رأى كاتب من أهل ذلك الجيل هو كرم ملحكم كريم الذي يصور زعيمهم طانيوس عبده يقول : إن الترجمة عنده لم تكن سوى أداء المعنى ، وهيئات ، وهو شر ماتيل به مستنزلات الإلهام ، فالمنشئ مع التفاته إلى المعنى يضن بالمبنى أن يهوى ، وقد نضده في ديباجة مختارة اللفظ مشرقة الصياغة بما أهمل طانيوس ، حتى كاد يكون من المؤاف على آمال رحاب ، وعذره أنه يحنج إلى رزقه ، وما هو بالعدو سوى ، وعنده أن مانقل عن الفرنسية ليس من الروائع ، ولم يترجم في معظمه غير القصص العام المتواني رجة الأدب السمين ، وليس يعتصم بمنعة البقاء ، على أن العذر الصادق لا يجاوز مشولة إلهام طانيوس باللغة الفرنسية فيتعثر أو يستدل

يشب في عينيه من بيان على مرمى المشى. ولا يلبث أن يطوى الكتاب ويعمل على ترجمته ، ما يترافق له منه فيكتب الصفحات دون أن ينعم النظر فيما خطت يمينه ، فلا يحو كلة. وليس يستطيد المحو ، ولا يعتمد البلاغة وجودة العبارة. وهو منها على برم وربما على نفاذ ، بل يكتب بلغة واهية إلا أنها واضحة. فلا تعلم لغة الناجحة بسوى إنطباقها على أحكام النحو. وحجة أن القصة يجب تدليل معانيها لكل ذهن لئلا يتحاماها من تفهقر عن النفاذ إلى خفايا البيان. وهذه البراعة من الأصل أن يكن تجوز في بعض فصول مستفيضة تخفى إلى الملل ، فليست بما يرضى عنه الإخلاص للفنى في الشطر الأوفر من العقل ، وكذلك وصف سليم مركيس عمل طانيوس عبده فقال : أشهر أنه يعرب ولا يترجم ، أى أنه ينقل المعانى إلى العربية ، ولا يقيد نفسه بالأصل ويكتب في القهوات وعلى قارعة الطريق الطريق أو في الترام وعلى السطوح إذا اقتضى الأمر ، وهو يعمل في جيوه مكتبة ، ففى هذا الجيب ورق أبيض وفى الجيب الآخر رواية فرنسية ؛ يقرأ سطورا من الرواية الفرنسية ويكتبها في دفتر بالعربية بخط دقيق ، ويكتب النهار بطولة فلا يحو كلة ولا يعيد النظر في شطر واحد. تلك هى صورة الترجمة فى أبرز أعلامها فى هذه الفترة تكشف عن نتائج هذا العمل الخطير فى حياة المجتمع ، وهكذا كانت هذه المرحلة مضطربة أشد الاضطراب فقد اختلط فيها التعريب بالترجمة ، وبلغت الترجمة فيها حدا بعيدا من الهزالة والنزول ، فقد كان هدف المترجمين فى هذه الفترة أرضاء القارىء وتسليته ، من أجل هذا عمدوا إلى القصص المثيرة المتصل بالجنس ، ونقلوه نقلا مشوها ، ولم يكونوا قادرين على فهم النص ولا على أدائه باللغة الفصحى وكان سوء اختيار القصص والتركيز على الأدب الفرنسى وحده فى هذه الفترة سببا فى ظهور حصيلة ضئيلة من هذا القصص التى فتحت له الصحف اليومية طريقا إلى النشر فى رفاةها ، كما صنعت منه سلاسل متعددة متخصصة فى القصص والروايات ، وكان طانيوس عبده ونقولا رزق الله وأسعد داغر أكثر هؤلاء المترجمين أسرافا — الترجمة فقد ترجم طانيوس عبده وحده ستائة قصة وكتاب ، ما بين أفاميص وقصص وروايات ودواوين شعراء وقد عنوا جميعا بنقل القصص التافهة ، وكانت الترجمة بالنسبة لهم كسب عيش وليس علافا مع جهل أغلبهم بقواعد اللغة العربية وضعفهم فى اللغة الفرنسية وقد

وقد وصفت ترجمات نقولا رزق الله وطانيوس عبده بالراككة . وقد ذكر النقاد أنهم جميعاً لم يكونوا يأمون للأسلوب ، ولا يتقيدون بالأصل ولا يدققون في التعبير ، بل أن أغلبهم كان يجافيا للأصل مع تشويه القصد . وقد أمتدت هذه المدرسة واتسع نطاقها حتى لفتت أنظار الباحثين الأجانب ، فقال مرجيولوت أن أكثر ما ترجم إلى العربية من تأليف أهل الغرب إنما هي روايات مقصدها اللهو دون المنفعة ، وقال مايوخذ في أعينها من أسماء كتب جديدة موضوعات التاريخ أو الفلسفة أو فن من الفنون وقال مستريح أن القصص التي ترجمت لم تترجم ترجمة سليمة ولم يراع في اختيارها حالة مصر الاجتماعية ولا حالة الثقافة العامة ولا الذوق الأدبي للبلاد ، كما ندد (جب) بالترجمات التي نقلت من اللغة الفرنسية ووصفها بأنها استهدفت الإثارة دون المنفعة . ولعله كان يقصد بذلك في الأهم مترجمات الدكتور طه حسين التي نشرها في السياسة اليومية (أيام الاثنين) عام ١٩٣٣ وما بعدها وقد حرص في هذه القصص على الإثارة ونقل الصور المكشوفة . وقد لقيت هذه القصص نقداً غنياً من عدد من النقاد في مقدمتهم الأستاذ المازني والدكتور الغمراوي الذي يقول : أخذ إليك مثلاً تلك القصص الفرنسية التي لخصها (طه حسين) من آن لأن يلهى بها كثيراً من الشره ويضل بها كثيراً ، هل ترى بينها وبين روح هذه الأمة صلة أو بينها وبين روح هذه اللغة صلة ، وإذا لم يكن فهل فيها شيء يحدد من عناصر الفضيلة والطهارة الزوجية في هذه الأمة ويعينها على سبيل العزة التي تريد ، وما نظن أحداً دخل تلك القصص وخرج منها وهو أقرب إلى الفضيلة والعفاف منه قبل بدئها ، وهذا أهون ما يمكن أن يقال عنها ، ولو كنا ضاربين مثلاً لضربنا مثلاً بـ (الزينقة الحرام) التي ألفها أناطول فرانس ، كان فيها من المعاني ما كنا نظن أن أستاذ يستحي أن ينقله للناس أو أن مجلة مثل (الهلال) تنشره عن غيرهم ولكننا نأبى أن نشره بأكثر من هذا . وصاحب الكتاب (أي طه حسين) قد دل على أنه ممن يرى إطلاق الفن من قيود الفضيلة فلا يكون هناك على الفنان حرج في أن يصور الزنيلة كيف يشاء بريشته أو بمنقشة أو بقلبه مادام يصورها كما هي . وهو مذهب شاع حديثاً في أوروبا وأعان على انتشاره أن يجد عوناً من الجانب الحيواني من الإنسان وأنه وسيلة قوية لنيل الشهرة وجمع المال وفيما يتصل بأثر طه حسين في الترجمة

ما قام بترجمته عن بودلير الشاعر الفرنسي والمعروف أن بودلير شاعر منحرف الذات والذوق ، وأن هناك عشرات من الشعراء ذوي الفن العالي والذوق الرفيع ، يمكن الترجمة لهم وفي إحدى هذه القطع يقول طه حسين ناظرا عن بودلير : كذلك نفسك التي يحرقها برق اللذة الملهب تصعد سريعة جريئة نحو السماوات الواسعة المشرقة . وقد أثار هذا المباحث الدكتور حسين المرأوي بمناسبة ظهور مجموعة (قصص اجتماعية) لمحمد عبد الله عنان فكتب تحت عنوان (فتنة القصص الغربي) قال : نافشت الكثيرين من أنصار القصص الغربي بأن استفادوا الشرق منه أدبيا لاتساوى ما يحرمه عليه من العناء الشخصي والقومي والحلطي ، وللشرق أداؤه وقوميته . والقصص الغربي اليوم قد أندفع نحو وجهة واحدة هي وجهة الاستهتار الجنسي ، والروائيون في الغرب ليس لهم في هذه الأيام مصدر إلهام غير هذا الموضوع . وقيل الحرب بأعوام كانت الروايات الغربية تسير على نسق واحد ، هو تعارف فتى وفتاة بأى طريقة يبدعها خيالي المؤلفين ثم تفصلهما عوامل الزمن ويتخطيا العقبات بالمجازفات حتى يلتقيا بالزواج . وقال الدكتور المرأوي أن طغيان القسم النسوي في العالم الغربي وأشتهاره جر المؤلفين الغربيين إلى أن تكون فكرتهم في روايتهم كلها عن العلاقات بين الجنسين وعن استهتار المجتمع الحاضر بروابط الزواج الأسرية : وهكذا تغشى الغرب نوبة عصية من تيار التأخر إلى حال الإنسان الأول في ثوب منمق من العلم والمدنية ، هو أشبه بفعل الخمر والمخدر على أن العالم يملوه نهما هو أهم تدوينا من انتهاك الحرمات ووصف المخازي ، وقال أنه قد ساعد ذلك دراسات علم النفس واستخدامها في القصص مما زاد التيار أندفاعا بعد الحرب الأولى حيث كان العالم مملوفاً بالمعاشى الحقيقية والشعوب في حالة حرب (٣) ولقد كان هذا الانحراف في الترجمة دافعا إلى وقوع الأدب العربي تحت سيطرة الاستعمار والنفوذ الثقافي لفرنسا وبريطانيا . ولعل هذا هو السر في تحول الترجمة عن أهدافها الأساسية إلى التسلية وإرضاء رغبات القراء . لقد كان هدف الترجمة أساسا هو خدمة الأدب العربي بنقل الأعمال الأدبية الكبرى التي تحقق له قوة إيجابية ، وقد انحرف هذا الهدف في ظل النفوذ الغربي إلى التسلية وترويج القصص المنحرفة والمثيرة . ومن هذه النقطة انحرف « منهج » الترجمة كما انحرف « مفهومها » فاصبحت تافهة غلبت عليها العامة والتصرف في النص ، والإضافة

بالتضمن وحذف فقرات بأكملها ، وبذلك غلبت ترجمة القصة على الفنون الأخرى وقد أحصى يوسف أسعد داغر عشرة آلاف قصة ترجمت حتى أوائل الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩) وهو رقم خفيف مفزع ، فقد ترجم أغلب هذه القصص من الفرنسية أولا فكان أغلبها من النوع النازل المنحرف ثانيا ، وكان أغلبها بعيداً عن الأداء السليم في الترجمة . فقد ترجم طانيوس عبده ستانة قصة وإلياس فياض (٢٥ مسرحية) وأبو خليل القباني (٦٠ مسرحية) وقد غنيت عديد من المجلات الشهرية الأسبوعية بالقصص المترجمة والاقاصيص وأولت الصحف التي أصدرها اللبنانيون في مصر أهمية كبرى لهذا العمل وأهمها سلسلة الروايات (القاهرة ١٨٩٩) والروايات الشهرية (١٩٠٢) ومسامرات الجيب لخليل صادق (١٩٠٥) والروايات الجديدة لثقولا رزق (١٩١٠) ، وكانت الترجمات عن كتاب ليسوا في الدرجة الأولى ولبسوا من ذوى القليل أو الفتن ، أمثال : ميشال زيفسكو ، ولونسون دي تيرابيل وموريس بلان ، ومن أبرز عيوب هذه الترجمة تجاهلها موقعها التاريخي وقيمنا الأساسية وذاتيتنا كأمة عربية فترجم مثلاً نجيب حداد قصة صلاح الدين الأيوبي لولتر سكوت ، وهي لا تتفق مع عظمة صلاح الدين ولا مكائده ولا حقيقة موقعه التاريخي وفي مكتوبة بروح التعصب الأوروبي ، وقد استمرت هذه المدرسة وظهر لها اتباع كثيرون وفي السنوات الأخيرة ترجم عمر عبد العزيز أمين أكثر من ألف قصة ورواية غلب عليها أرضاء أهواء القراء وكان للسرخ أثره البالغ في انحراف الترجمة حيث ظهرت فكرة القصص والتعريب والاتجاه إلى العامة والتزول إلى القصص الثقافية لإرضاء الجماهير .

الترجمة بعامة

كان مفهوم الترجمة بين أيدي أصحاب منهج النقد الغربي الوافد ، مفهوماً مضطرباً قد انحرف عن المفهوم الذي حدده الفكر الإسلامى فى القرن الرابع حين نقل وترجم آثار اليونان والفرس والهنود من خلال تقدير لطبيعة الفكر الاصيل المفتوح القائم على قيمه وقواعده والمتصل لكل ما يترجم إليه من الفكر البشرى دون أن يجعله مسيطراً عليه أو يترك له التأثير الذى يشوه ذاتيته ومفاهيمه أما فى العصر الحديث ، فإن الادب العربى لم يكن قادراً على أن يفرض ذاتيته ومنهجه على حركة الترجمة الحديثة فقد جاءت من خلال مرحلة استعمار له سيطرة فكرية وله أداة من أدوات الغزو الثقافى التى تحاول أن تفرض للفكر الغربى فى كل مجال وأن تزيج به الاصول النفسية والاجتماعية للامة العربية ، وأن تحل بدلا منها مفاهيم وقيما جديدة تضيع هذه الامة وفكرها وأدبها فى بوتقة العالمية التى تصهر ذاتيتها وتدعها شيئا مسوخا ليس هو من الشرق أو الغرب ، وعلة ذلك معروفة واضحة فإن قيم الادب العربى الاصيل المستمدة من القرآن الكريم كانت قادره دوما على أن تعطى هذه الامة تلك الشخصية القوية المؤمنة بذاتها القادرة دوما على رد كل عدوان والتجور من كل نفوذ مفروض أو غزو دخيل ، ولقد عرف الغرب كيف قاومت الامة العربية غزوين من أخطر أنواع الغزو هما : الحروب الصليبية وحملات التتار وكيف استطاعت مقومات فكرها وقيمتها أن تدفعها إلى الجهاد والمقاومة والدفاع ، ومن هنا فقد كادت أهداف الغزو الاستعمار الثقافى الوافد أن تقضى على مقومات هذه الامة ، عن طريق مسح أدبها وفكرها ، وغزوها بمذاهب وفلسفات ونظريات مضطربة صاخبة بالإيالة حافلة بالإلحاد والمادية والدمرية ولم يكن ذلك مستطاعا إلا عن طريق الترجمة ، وقد جاءت الترجمة من الآداب الأوربية (وهى الفرنسية والإنجليزية فى الاعلب) ومن التراث الاغريقى الوثقى ، وكانت دعوة التغريبين تحتاج فى تحليل تقبل هذه الترجمات الوافدة بأن العرب قد ترجموا ونقلوا من اليونان والفرس . وأغفلوا أن الامة العربية إذ ذاك كانت فى أوج قوتها قادرة على أن تختار ما تشاء وأن تعرض عما لاتراه صالحا ، وقد ترجمت الامة العربية العلوم والفلسفات ورفضت الادب (٣٦٢ - مقدمات)

اليوناني ورأت أنه لاجاجة لها به ، فالآداب مرتبطة بالأمم ارتباطاً ذاتياً ، بينما العلوم لها صفة العموم وهي خالصة لسكل الأمم، ولكن حركة التغريب الوافدة كانت حريصة هذه المرة ، ونحن في مرحلة ضعف وفي ظل الاستعمار والاحتلال المسيطر الذي يؤازر حركة الترجمة ويفسح لها ، أرادت هذه الحركة أول ما أرادت أن تشوه مزاجنا العقلي وذوقنا النفسى بأن تترجم له مارفص العرب القدماء في إبان قوتهم وصدق فهمهم أن يترجموه ، فدفعت لظني السيد وهيكل وغلاب وصقر خفاجة وعشرات غيرهم إلى أن يترجموا الأدب اليوناني والأساطير الأغريقية ، بل لقد فرض التغريب على أبنائنا في الجامعة أن يدرسوا اللغتين اليونانية واللاتينية وأن يرغبوا على دراسة سوفكليس واسخيلوس وغيره من أدب مخالف للذوق العربي ، لإباحيته وفساده واختلاف عناصره كلها عن طبيعة أممتنا وطبيعة أدبنا . حيث يقوم على الوثنية وعبادة الأصنام وتقديس الأفراد والاستهانة بكل القيم الأخلاقية والاجتماعية التي يتعارف عليها أدينا ومجتمعنا ، وبذلك غزت ذاتيتنا الأدبية طبائع أخرى تقاين مع طبائنا وأذواقنا وكان هذا أخطر ماحققه انحراف حركة الترجمة تحت لواء دعاة المنهج الغربي الوافد وإن المراجعة الدقيقة للآثار الأدبية الغربية المترجمة لتعطي حقيقة واضحة هي : إن هدف الترجمة لم يكن أميناً أو خالصاً لإثراء الأدب العربي ولكنه كان وسيلة إلى غزوه وتدميره وتذويبه في بوتقة المادية والإباحية الوثنية وإخراجه عن مقوماته وفرض مقومات أخرى عليه ، وإن الذين أشرفوا على هذه الترجمة إنما كانوا يستهدفون غرضاً دفيناً خطيراً ، لم يعلنوا عنه صراحة ولكنه كان واضحاً في الاختيار ، هذا الهدف هو تقويض عقلية الأجيال العربية والإسلامية وإفساد ثقافتهم وإخراجهم عن ذاتيتهم ، والدليل أن التراث الأجنبي يحوى فنونا هامة من الآداب والعلوم والفكر ، وأن هذه الألوان الجادة البناءة مع الأسف البالغ قد حجب عنا تماماً ، وأبعدت . وأن الألوان التي فرضت علينا وترجمت لنا هي الألوان التي تثير الغرائز ، وتدفع إلى الشهوات في مجال الدين والأخلاق ، والتي تصور الحياة على أنها حرية مطلقة لامتشولية فيها ولاضوابط ، ولاتبعات ، ومن هذه الترجمات وخاصة من خلال القصة المترجمة تدوين الغاية التي يحاول التغريب أن يفرضها والفلسفة التي يراد إقناعنا بها . والمعروف أن الآداب الأوروبية والأمريكية الحديثة مرتبطة أوثق ارتباط بالآداب اليونانية والأغريقية الوثنية وأنها تستمد منها ، ومن هنا فإن قراء

الترجمات في أدبنا لا يستطيعون أن يعرفوا موقفهم تماماً، أما القول بأن النفس الإنسانية واحدة في كل عصر وقطر وجيل وأن ما يرسم الأدب الغربي إذا ترجم إلى الأدب العربي فإنه يجد تقبلاً لأنه يجد تشابهاً عند النفس الإنسانية العربية ، هذا القول على إطلاقه غير صحيح بل هو مغالطة مسرفة ، ذلك أن النفس الإنسانية ، لا تلتقي في الحقيقة إلا على القيم العليا وهي تفهمها في كل أمة وكل عصر فهما مختلفا ، وبين هذه المفاهيم في الآداب الأوروبية وبينها في الأدب العربي فوارق كثيرة وخلافات وسعة مصدرها أصول العقائد والقيم وخاصة ما يتعلق بمفاهيم التوحيد والعدل والمساواة والأخلاق ^١ وكلها تختلف اختلافا واضحا في مفهومها بين الأمم الغربية وبين الأمم العربية الإسلامية حتى يبدو المعروف منكراً هناك ، والحق هناك باطلا هنا وإذا كانت القيم في الأدب العربي مستمدة من الإسلام (وهو دين التوحيد المنزل أساساً) فإن القيم في الآداب الغربية مستمدة من مصادر كثيرة منها : الوثنية اليونانية والقانون الروماني والفلسفة المادية وإطار من المسيحية الغربية التي تختلف عن المسيحية الشرقية المنزلة وهذا يسقط ذلك الإدعاء الباطل الذي يحاول أن يصور النفس الإنسانية متشابهة ومتلاقية في الشرق والغرب أوفى الأدبين العربي والغربي . وأمر آخر له أهميته ، ذلك هو موقف الآداب الأوروبية في أول نهضتها من الأدب العربي ، فهل هي قبلت كل ما ترجم إليها منه ، وإضافته إلى أصولها ، أم أنها صارعت مصارعة شديدة ، ولم تقبل منه إلا ما اختارته مناسباً لمزاجها النفسي ، وذوقها وطبيعتها ، ثم صاغته صياغة جديدة وهضمت هضمًا لم يظهر من بعد أن له طابعاً واضحاً . ذلك لأن الغرب حين ترجم ما اقتبس من الأدب العربي كان قسويا وكان قادراً على الأخذ والرفض ، وأنه حافظ على ذاتيته وقيمه وطبيعته ، بل لقد بلغ أبعد من ذلك في أمور اقتباس الفكر والمذاهب ، بلغ أبعد من ذلك حين لم يقبل المسيحية الشرقية قبولاً كاملاً . وتقبل ما يتفق مع طبيعته الاغريقية الوثنية ، ورفض منها ما يختلف عن ذلك وتخلص منه جيلاً بعد جيل حتى استصفاه تماماً وشكلها من داخل ذاتيته الخاصة فلم تفرض عليه ولم يفرض عليه الأدب العربي ، بله العلم العربي الإسلامي أيضاً . ولذلك فإن الدعوة إلى إنصهار الأدب العربي في الآداب الغربية من خلال الترجمات إنما هي دعوة غير أمينة وليست من أجل بناء هذا الأدب أو رفع شأن هذه الأمة ، وإنما هي تستهدف تذويب الأمة العربية وأدبها وذاتيتها

في بوتقة الغرب حتى يصبح الشرق تابعاً وذليلاً ومنصهراً لا قوة فيه ولا حياة ، وإن الذين حلوا لواء الانحراف بالترجمة إنما كانوا يقصدون إلى ذلك وكانوا يعملون من أجل خدمة حركة الغزو الثقافي التابع للنفوذ الاستعماري . وإذا كان هناك ريب في أن لسلك أدب ذاتيته ، وأن هناك خلاقات جذرية حتى في تفسير مفهوم الإنسانية ، بين الأدب العربي والآداب الأوروبية ، فإننا نذكر أن هناك فعلاً خلافاً واضحاً بين ذاتية كل من الآداب : الفرنسي والإنجليزي والألماني والإيطالي والأمريكي بالرغم من ارتباط هذه الآداب باللغة اللاتينية ، بل بالرغم من ارتباط الأدبين الإنجليزي والأمريكي باللغة الإنجليزية ، وحين يتفحص الأمر بالآداب الشرقية فإن هناك أيضاً في مجال الترجمة ، يبدو هذا التباين واضحاً فإن الإسلام صاغ النفس العربية بالقرآن صياغة جديدة ، ونهج للأدب العربي - كما نهج الفكر الإسلامي والثقافة العربية - منهجاً جديداً اختلف وتباين مع الآداب الفارسية القديمة والآداب الهندية بل والآداب الفرعونية فانعزلت عن ذلك التراث القديم كله من آثار ذرادشت وبوذا ، وكونفوشيوس فاختلقت عن الفيدا ، والمهاتما وغيرهما . وحيث تتلاقى هذه الآداب جميعاً مع الأدب الإغريقي اليوناني في أصول الوثنية وفي قيم أخرى في الاجتماع والأخلاق والتربية ، فهي جميعاً قيم قد قضى عليها الإسلام في نفوس معتنقيه وعزلهم عنها وحررهم منها وأبان لهم أسباب ذلك عن طريق العقل والعقل ، وكان بذلك دافعاً للنفس البشرية إلى مجالات أعلى وأرقى في طريق الحضارة والمدنية والإنسانية .

(٤)

مشكلات في الترجمة

وفد عرض الدكتور محمد محمد حسين لأخطار الترجمة من خلال نموذجين قدمهما هما كتاب مختارات امرسون وقصة الحضارة لول ديورانت أما امرسون فإن كتابه يضم سموماً غاية في البشاعة ، ومن أخطر ما يدعو إليه امرسون : دعوته إلى رفض النماذج الطيبة التي يقدرها الناس كالانبياء والعظماء والابطال ، ودعوته إلى أن ينشق الناس عن السائد المألوف ، فليس عنده شيء مقدس ، وهو يدعو إلى تحرير النفس من كل القيم الأخلاقية والدينية والاجتماعية . ومن ذلك محاربته الشبات على الرأي ،

ودعوته إلى أن يكون الناس غاية في الإنطلاق دون إيمان بأى رأى وعقيدة والمعروف أن امرسون يهودى صهيوى . يتعقب شعائر الدين كلها بالتسفيه والسخرية اللاذعة ، فالصلاة عنده وهم ليس فيها من الشجاعة أو الرجولة بمقدار ما فيها من القداصة والتوبة . والدم عنده نوع آخر من الصلاة الزائفة ، ونقص في الاعتماد على النفس ، وعجز في الإرادة والرحمة والعطف لا يتلان عن الندم وضاعة : هذه الآراء المسمومة حين تترجم في كتب تصدر عن جهات ذات أهمية خاصة مثل جامعة الدول العربية فإنها تكون مزدوجة المخاطر ، فإن القارئ العربى الذى لا يعرف من أمر الكاتب الصهيونى شيئاً ، قد يغتر في هذه الآراء وتفسد عقائده ، أما (ول ديورانت) كما يذكر الدكتور محمد حسين فقد عرض تاريخ اليهود عرضاً جذاباً مشرباً بالعطف والمحابة (وهو يهودى أصلاً) وفي اعتماد المؤلف الشديد على المؤرخ اليهودى (يوستفوس) وعرض تاريخ اليهود من زوايا تثير العطف والإعجاب في كل مكان من الكتاب وذلك ما يصبه (ول ديورانت) من التهم البذيئة على شخصى محمد والمسيح الكريمين عليهما صلوات الله وسلامه في الجزئين (١٢ ، ١٣) وفي مقابل تهكم امرسون اللاذع وسخريته المرة بالمسيحية ورجاها وطقوسها . ألا يذكرنا هذا كله بالتهم البذيئة الموجهة إلى شخصى المسيح عليه السلام وأمه رضى الله عنها في « التلود » ، الذى يقدره اليهود أكثر من تقديمهم للتوراة ، ألا يذكرنا ذلك بالمادة الخامسة من خطة الصهيونية السرية التى عرفت فيما بعد باسم (برتوكول حكماء صهيون) حيث يتحدث عن (حكم البهاير والافراد عن طريق عبارات ونظريات وقواعد للحياة معدة أعداداً ماهراً ، وعن طريق شتى أنواع الخداع والحيل) يقول : وبقدر ما نعلم فإن المجتمع الوحيد الذى يستطيع الوقوف في وجهنا في مضمار هذا العلم هو مجتمع اليسوعيين . إلا أننا قد توصلنا إلى الخط من قدرهم في نظر البهاير الحقاء يتأكد لنا لهم أنهم منظمة زائلة ، بينما وقفنا نحن وراء الكواليس وحرصنا عن أن تبقى منظمته مستترة خفية . ويقول الدكتور محمد حسين : يجب أن يتنبه المسلمون إلى أن الأساليب التى استخدمتها الصهيونية في هدم المسيحية ومحو سلطان رجال الكنيسة من قلوب المسيحيين ، هى نفسها التى تتخذها الصهيونية الآن لمحاربة المسلمين وإفساد ناشئتهم وجهايرهم وإضعاف سلطان الإسلام على نفوس طامتهم . ويقوم هذا الأسلوب :

(١) على السخرية بعلماء الدين وتصويرهم بصورة الجهلاء الجامدين تارة، والمنافقين المستغلين لسلطان وظائفهم تارة أخرى (٢) إثارة المشاكل الوهمية حول قواعد الإسلام وأحكامه ليوهمو ضحاياهم لأنها لم تعد كافية لسد حاجات المجتمع الحديث (٣) يهدم أمرسون الدين والتدين من جذوره تحت ستار الدعوة إلى الحرية وإلى استقلال الشخصية أما (ول ديورانت) فهو يهدمه عن طريق تجريح الرسل الأطهار وإثارة القبار حول سيرهم والكاتبان يشتركان في هدم النبوات ولإنزال الأنبياء إلى مرتبة الفلاسفة والكتاب المصلحين . (٤) أمرسون يسمى المسيحية التي أنزلت على عيسى (المسيحية التاريخية) ويعدد فيما يعدد من أخطائها أنها تهتم بشخص المسيح إهتماماً مبالغاً فيه ، وأنها تبالغ كذلك في الاهتمام بالنفوس دون جوهر الروح ؛ يقول : [من أجل ذلك صار الناس يتخذون عن الوحي كأنه قد أوحى به وانتهى من عهد قديم ، كأن الله قد مات] . ويستدرج أمرسون قارئه إلى هدم كل الديانات . (٥) يقرن أمرسون رسالات الأنبياء في كل موضع من كتابه بآراء الفلاسفة والكتاب وبأصحاب المذاهب الضارة الفاسدة . فهي في زعمه غير منزلة من عند الله ولكنها تابعة من عقولهم بعد أن تحرروا من أسر الآراء السائدة في عهدهم ، ولذلك فهو يحض على الاقتداء بهم في الخروج على كل ما هو موقر ومقدس مما تقرره التقاليد وتقدسه الأديان وذلك هو ما يسميه الهدامون بالحرية واستقلال الشخصية والحرية ، واستقلال الشخصية التي يدعو إليها هذا الهدام هي حرية تقوم على الغلو المفرط في الفردية ، وتنتهي إلى القول بأن يسمح كل إنسان لنفسه بأن يبنى عالماً مستقلاً به من القيم لا يستوحى فيه غير خياله وأوهامه ومثل هذا يؤدي إلى قتل الروح الجماعية التي هي أساس كل تماسك إجتماعي ولو سمح كل فرد لنفسه أن يبنى عالماً مستقلاً من القيم لاضحت مقاييس الخير والشر مقاييس فردية وعندئذ لا يصبح هناك مجتمع أما في كتاب قصة الحضارة ، فيتسامل المؤلف إن كان المسيح عليه السلام قد وجد حقاً (١١ : ٢٠٢ ، ٢٠٥) ويشير حول الأناجيل مختلف الشبهات ويتشكك في نسبه وفي أنه ولد من عذراء (ص ٢١٤) وينكر كل معجزاته فينسبها جميعاً إلى الكذب والتلفيق ، ويردها إلى خداع الحواس وألوههم أو ماسماه (العلاج النفسي) وفي الجزء (١٣) من هذا الكتاب أبحث أساليب الكيد والديس للإسلام ، فالمؤلف لا يلبأ هنا إلى الهجوم الصريح ، كما فعل مع شخص المسيح ، ولكنه يتظاهر هنا

بالإنصاف بل يبدو في بعض الأحيان كأنه معجب بالنبي وقد تحدث عن الرسول كما يتحدث
عن أى مصلح سياسى تصدر دعوته عن حاجات عصره وتشكلها ظروفه وينتهى إلى
إعتبار (النبي) واخذ من الزعماء والفلاسفة والمفكرين والمصلحين الذين يذخر بهم
تاريخ الشرق والغرب في العصور القديمة والحديثة ، وهو الأسلوب الذى يشكك المسلمين فيهم
فيخرجهم بذلك عن إسلامهم لاشك ، لأنهم لايسئلون حتى يعتقدوا إعتقاداً خاصاً
لايتدخله ريب أن نبوة محمد ﷺ كانت بوحي يلاحقه ويقوده ويصحح كل أعماله وقد
أصبحت هذه الروح اللادينية تسود دراسات التاريخ الإسلامى في الجامعات ولا يروى
(ول ديورانت) عن النبي ألا الغرائب التى يخلعها عن سياقها وظروفها حتى تبدو لغير
الخبير بالتاريخ الإسلامى في صورة تثير وتدعو إلى الاشمئزاز (٢) ويرجع الدكتور
محمد محمد حسين إختيار هذين الكتائين إلى الدكتور طه حسين المسئول عن الثقافة في
الجامعة العربية ويقول : إن طه حسين الذى تشهد كتبه بأن لم يكن إلا بوقاً من أبواق
الغرب وواحداً من عملائه الذين أقامهم على حراسة السجن الكبير يروج لثقافته ويعظمها
ويؤلف قلوب العبيد ليجمعهم على عبادة جلادهم ، طه حسين الذى لايمل من الكلام
عن جامعة البحر الأبيض المتوسط ، والذى زعم أنها جزء من البحر الأبيض
المتوسط في مقومات شخصيتها وليست جزءاً من عرب نجد واليمن والبحرين والعراق
والسودان ، طه حسين الذى لا يرى العرب في وهمه أمة ، لأن قوام الدول في زعمه :
المنافع المادية ، ولأن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين
ووحدة اللغة لاتصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا قواماً لتكوين الدول (مستقبل
الثقافة ص ١٩) طه حسين الذى يزعم للعرب أن السبيل إلى نهضتهم ليس هو ترجمة
العلوم ، ولكن السبيل هو أن يذوبوا في الغرب وأن يخلعوا من أنسابهم ويقبلوا من
من تربتهم ليغرسوا في تربة الغرب ، ولذلك فهو يهلك أمواهم في ترجمة شكسبير التى
ترجمت من قبل أكثر من مرة ليحافى بها بطائنه وحزبه فيعقد عليهم بما تحت يده ، بل هو يهلك
أمواهم في ترجمة ما لقن به أجدادهم وما نسب به أسلافهم وسفه دينهم وأقربى على دينهم
أن طه حسين الذى بدأ حياته العلنية مهتماً في دينه يتوصل إلى الشهرة بمخالفة كل مقدس
مصون ، وكل قدر ثابت حينما كان الإلحاد بدع العصر يجاهر به الملحدون ويتظاهر به
صغار النفوس والعقول من الأدباء ، هذا الرجل نفسه هو الذى يشرف على إختيار مثل

هذه الكتب لترجم على نفقة العرب (٣) ويرى الدكتور محمد محمد حسين أن ترجمة كتب الأدب والفلسفة والتاريخ والتربية والأخلاق وما شاءوا من الثقافات الإنسانية على هذا النحو هو من سوء الاختيار وسوء القصد في كثير من الأحيان يضر مرتين : يضر بإفساد أذواق شبابنا وتدمير كياناتهم وتحويل شخصيتهم بحيث يصبحون غرباء بين قومهم ، ثم يصبح قومهم بد قليل هم الغرباء بينهم حيث يكثُر عددهم ويكتف جمعهم ويضر مرة ثانية بتبديد الجهد والمال في غير وجهه وصرف العرب عن الطريق الصحيح ثم نحورهم ثم سيادتهم ودعا الدكتور محمد حسين إلى تعريب مراجع الطب والهندسة والعلوم والزراعة ، وقال إن اختبار مثل هذه الكتب عن طريق اليونسكو ، إنما فرضته العالمية الهدامة ، لتختار أشد الكتب فتكاً بالدين والأخلاق وأفعالها في قتل الشخصية العربية ومحو مقوماتها وتدمير أفكارها وتسميم منابع الثناء فيها ، يقول : ومن أراد الدليل على صدق ما أقول فليرجع إلى الكتابين اللذين أشرت إليهما فسيجد فيهما الكيد للإسلام والمسيحية ولكل دين صحيح ظاهراً وخفياً ، وسيجد أن اليهودية وحدها هي التي سلمت من كيد المؤلفين وبذاءتهم وسيجد التناء على اليهودية واليهود تصريحاً وتديحاً ، وإذا كان الدكتور محمد محمد حسين قد أحصى هذين الكتابين فإن هناك عشرات من الكتب التي صدرت مترجمة عن المستشرقين في مجال الأدب والتاريخ واللغة والفكر الإسلامي وكلها تحمل السموم والشبهات والانتقادات ومن أبرز هذه المؤلفات ما ترجم عن لويس شيخو ، وفنسنك وزملائه في دائرة المعارف الإسلامية ، وجلوب ، وجولد سيهر ومرجليوث وهنري لامنس وأرنست ريتان ودون داركو ، وهانوتو وزويمر وبلاشير وبروكلان ودرمنجم وولفريد كانتول سميث وفيلبي وفيليب حتى ، وأميل لدوفيج وماسينون ونولدكه وبروفنسال وجب وروم لاندو ونلليو وليني بريل وكارنوبا وعشرات غيرهم . وكتبهم وآثارهم وآراءهم مترجمة الآن إلى اللغة العربية وكلها تحمل السموم والشبهات بينما يروجه لها دعاة التغريب ويتخذونها مراجع لهم في أبحاثهم التي يلقونها في الجامعات أو ينشرونها في الصحف وهي في أقل أضرارها تحمل وجهة النظر الغربية ، وتحاكم الأدب العربي والفكر العربي الاسلامي إلى مقاييس غربية عنه ، وافدة عليه ، وهي مقاييس وضعت للأدب والتاريخ والثقافة الغربية ومستمدة من أصولها وقيمتها ، وهي لا تصلح مطلقاً للتطبيق على الأدب العربي والتاريخ العربي والثقافة العربية ومن أمثال مايورد هؤلاء المستشرقون وهم خصوم

مليثون بالاحقاد للعرب والإسلام ، يتخذهم كثير من الباحثين مراجع ومصادر لأبحاثهم وسرى هذا النمط الفاسد الهدام في دراسات الجامعات وأبحاث المفكرين والأدباء . ١٠١ هـ ، (٤) وقد حاول دعاة الترجمة للمسوخة من الآداب الأوروبية أن يعللوا عن أكذوبة يرددونها حتى تصبح يوماً ماحقة في نظر الأغرار والسذج ، وهي أن العرب والمسلمين لن يتحقق لهم النهوض إلا إذا أخذوا بفكر الغرب : جيدة ووديته ، خيره وشره ، ويرد الدكتور محمد محمد حسين على هذه الشبهة فيقول : « إن العرب لم يقلبوا من ضعف في الفلسفة ولا الآداب ولا التاريخ ولستهم غلبوا وضربت عليهم الدلة لأنهم مختلفون في العلوم التجريبية المادية بكل فروعها الكيميائية والطبيعية والميكانيكية ، النظرية منها والتطبيقية ، غلبوا لأنهم لا يملكون من المصانع وأدوات القتال ما يناهضون به عدوهم » . ويشير الدكتور محمد محمد حسين إلى أهمية الذاتية في الأمم والشخصية في الفكر فيقول : « إن الجماعات البشرية تتميز نفسها بمختلف الشعارات حتى لا تضل في الزحام ولا تذوب في الاختلاط ولا تنحل رابطتها في المصادمة والنزال ، وللعرب طابع يميزهم ولهم شخصية قد ضلوا عنها في عصور الضعف والخور وأضاهم عنها المستعبدون وأذابهم ، ولن تتحقق لهم نهضة إلا إذا أحيوا هذه الشخصية وتمسكوا بمقدماتها وتعصبوا لرموزها وآثارها ، وميزوا أنفسهم بطابعهم الخاص ، وسيظلون بغير ذلك أذاباً للمستعبدين ، وأبواقاً ينشرون ما يلقي إليهم من قول ويقول إن (العرب والمسلمين) لا يبتكرون حتى يحسوا في أنفسهم القدرة على الابتكار ، وحتى يكونوا متأسكين ، وهم لا يحسنون القدرة على الابتكار إلا إذا استيقنوا أنهم عريقون في هذا الباب . ولا يجمعون ويتأسكون إلا إذا عرفوا خصائصهم الأصلية التي تمنعهم من أن يذوبوا في غيرهم » ، ويقول : لا يبلغ العرب درجة الاستاذية في العلوم الجديدة التي أذهم عدوهم يتفوقه عليهم إلا إذا أصبحت هذه العلوم ملكاً لهم وهم لا يملكون هذه العلوم ولا يحسنون أنها علوم عربية إلا إذا قرءوها بالعربية وكتبوها بالعربية ، وسيظلون يحسون أنهم غرباء عنها متطفلون على أصحابها طالما يقرءونها ويكتبونها بغير لغتهم » ، ومن الحق أن نقول مع الدكتور محمد محمد حسين : أن هناك كتباً وضعت في الغرب خصيصاً لترجم عندنا وتذاع في أوساطنا وهي كتب تحاول أن ترفع من شأن الغرب ، وتغض من قدرنا ، قيمنا أو تغير مفاهيمنا بما يدخلنا في دائرة نفوذهم الفكري أو احتوائنا . ومن غير (٣٧٢ - مقدمات)

المعقول أن تخلص دولة من دول الاستعمار فيما تنصح به العرب في اختيار النافع من الكتب ، واختيار الكتب التي نحتاج إلى ترجمتها ، يجب أن يوكل إلى مجموعة من المخلصين الصادقين لهذه الأمة الفاهمين لتيارات التغريب ، والمهدف من الترجمة أساساً هو استهداف مصلحة الأمة العربية واستكمال ما ينقصها وإدراك ما فاتها ، ما سبق إليه الغرب فكان سبب وسيادته ، وكان مصدر ضعفنا واستعبادنا .

الفصل الثالث

أثر الأدب الأغريقي

كان مذهب النقد الغربي الوافد قد أولى اهتماماً كبيراً بالأدب الأغريقي (الهليني أو اليوناني) وكان ذلك عملاً محسوباً في مخططات تغريب الأدب العربي وفصله عن جذوره الأصلية ، وإدخال مفاهيم غريبة إليه ، ولما كانت غزوة الأدب الأوروبي العربي الحديث هي العمل الاساسي فقد كانت غزوة الأدب الأغريقي عملاً مكملًا وعنصراً آخر يزيد من مسافة التباعد عن أصول الأدب العربي نفسها . ولذلك فقد ركز التغريبون على هذا الأدب تركيزاً شديداً وتخصص فيه كبيرهم وحامل لواءه والداعي إليه في إصرار وموالاتة ودون توقف طه حسين ، ثم ظهر عدد كبير من الدعاة في بيروت وفي مصر في مقدمتهم صقر خفاجه واسماعيل مظهر ولطفي السيد وسلامه موسى وتوفيق الحكيم ، ولويس عوض وغنيمي هلال والدكتور غلاب (أنبرا) وغفل عن الخطر كتاب آخرون أشادوا بأفلاطون وأرسطو دون أن يفقهوا ما يرددونه ، ولم يعرفوا أبعاد القضية أساساً فيما يتعلق باتصال الفكر الإسلامي والثقافة العربية بالفكر اليوناني ، وقد حاول هؤلاء الدعاة أن يتخذوا من قضية الفكر اليوناني مع الفكر الإسلامي قديماً ، حججهم ووسيلتهم إلى تبرير عملهم في اغراق الأدب العربي المعاصر بالآثار اليونانية ولكنهم عرضوا هذه القضية على غير حقيقتها ، واتخذوا من مظهرها الخارجي أداة اقناع بينما يرى المتعمق في الأمر أن الفكر الإسلامي لم يتقبل الفكر اليوناني وإن انتفع بالجوانب الصالحة ولكنه رفض وثنياته ورفض أيضاً سيطرته . وأما الأدب اليوناني فإن العرب والمسلمين لم يتقبلوه أساساً ويندو هذا واضحاً في أنهم لم يترجموا الشعر اليوناني ، أما

مناهج النقد والشعر والبيان فإنها لم تجد طريقها فانحسرت وماب . ولقد استقبل الفكر الاسلامي الترجمة اليونانية أول الامر دعوة منه ورغبة إلى الاتصال بالفكر البشرى كله ، وقد استقبلها وهو في أوج قوته ، وبعد أن تكاملت قيمه ومقوماته وسين استقبلها نقدها ولم يتقبل منها إلا ما وجدته متفقا مع أصوله وأهمها : التوحيد والنبوة والعدل والحق والحرية . فلما حاولت هذه المترجمات احتوائه وقد تداخلت في علوم الكلام والفلسفة والعقائد استطاع أن يناهشها ويشكل نفسه من جديد وفق قيمه وأصوله ، وبذلك نجما مما وقعت فيه اليهودية والمسيحية حين سيطر عليها الفكر اليوناني وقد انتفع به في بعض المراحل ، ولكنه لم ينصهر فيه أو يغرق في يوقه أو ينحرف عن أى من المضامين الاصلية تحت تأثيره ، أو تتقبل منه قيمة واحدة . يضيفها إلى أصوله التي استمدتها أساسا من القرآن التي كانت قد تكاملت أيام النبی وقيل اختياره الرقيق الأعلى . ومن هنا فإن المقارنة بين هذا الموقف وبين موقف الأدب الاغريقي الحديث مع الأدب العربي يختلف في مواضع كثيرة ، وأهم هذه المواقف أن الأدب الاغريقي لم نفسه . يكن موضع الاختيار في أمور الترجمة اليونانية بل كانت العلوم والفلسفات وحدها . ومن هنا حرص النفوذ الاجنبى والتغريب والعزو الثقافى على أن يركز على ترجمة الأدب الاغريقى وإغراق الأدب العربى به ، في فترة من فترات الضعف وفي ظل نفوذ استعماري قاذر على فرض ما يشاء ، ولا شك أن الأدب الاغريقى مخالف تمام المخالف في قيمه وفنونه ومفاهيمه للأدب العربى ، بل هو معارض لها في أكثر الأحيان . ولقد وضح هذا في أوائل القرن حين ظهرت ترجمة (الألياذة والاديسية عام ١٩١٣) التي قام بترجمتها سليمان البستاني فقد كتب السيد رشيد رضا يقول : الآن عرفنا موقف العرب من الشعر اليوناني ولماذا نبذوه ولم يترجموه أو يقتبسوا من معانيه ، فلماذا اطلعنا على الألياذة وهي أعلى شعر الاغريق ومفخرتهم التاريخية حكمنا بأن أجدادنا لم ينبذوا شعرهم وراء ظهرهم إلا لأنهم وجدوه دون الشعر العربى في حكمه وسائر معانيه ، وأنه على ذلك محشو بالخرافات الوثنية التي ظهر الله عقولهم وخيالاتهم منها بالإسلام . (٢) وقد حمل طه حسين لواء ترجمة الأدب الاغريقى والتعريف به على أكثر من اتجاه ، وقد عاد من فرنسا حين اختير أستاذا في الجامعة المصرية القديمة لدراسة التاريخ اليوناني والرومانى منذ ١٩٢٠ حتى ١٩٢٦ حينما تحول إلى الجامعة المصرية لدراسة الأدب العربى القديم . أما في الفترة الأولى فقد عني بترجمة ما أسماه

صحفا مختارة من الشعر التمثيلي عن اليونان ، وكتب تلك الفصول التي أطلق عليها « قادة الفكر » ، والتي طبعت من بعد وفرت على طلاب المدارس الثانوية وضمت تراجم بعض فلاسفة اليونان أمثال أرسو وأفلاطون وسقراط : وكلبه (قادة الفكر) من العبارات الغامضة الماكرة أريد بها أن يقال هؤلاء القادة إنما هم قادة الفكر البشري كله ، وفي هذا توجيه خطير لشباب الأمة العربية حين يلقى في أذهانهم في مثل هذا السن أن أرسطو وأفلاطون وسقراط هم قادة الفكر ، دون أن يعرف إنما هم قادة الفكر اليوناني وحده ، وأن الفكر العربي الاسلامي له قاداته التوابغ الذين استمدوا منهم من الاسلام والقرآن ومن النفس العربية الاسلامية ومن المزاج النفسى والاجتماعى الخاص لهذه الأمة ، وأن بيننا وبين قادة الفكر اليوناني فوارق كثيرة وخلافات واسعة : أهمها الوثنية والعبودية التي أقروها أفلاطون في جمهوريته وتابعها عليه أرسطو وقامت عليها الحضارتين اليونانية والرومانية فضلا عن مذهب سقراط الإباحى الاجتماعى . ولما ترك طة حسين دراسة التاريخ اليوناني إلى الأدب العربى القديم لم يترك دعوته إلى إعلاء آداب اليونان ومذاهبهم ، بل حمل معه هذه المعانى إلى الأدب نفسه ، فزعم بسبق الأدب اليوناني وتأثيره في الأدب العربى وفي كل الآداب .

ثم كان له من النفوذ ما أتاح أن يفرض اللغتين اليونانية واللاتينية على المدارس في كلية الآداب وقد وجدت هذه الآراء وهذه الإتجاهات معارضة ونقضا . بل لقد استطاع طه حسين أن يفرض أدت اليونان على مناهج المدارس الثانوية حين تولى منصب المستشار الفنى للوزارة ، وعدل هذه المناهج بحيث أهمل الخطابة عن العرب واختصر فصولها بينما انتقل مباشرة إلى الخطابة اليونانية فوسعها وأفاض فيها ومجد خطباء اليونان القديمة واستوعب النماذج المختلفة الواسعة من كلامهم وقد سجل الباحثون هذا الانحراف في وقته وكشفوا عن هدف طه حسين جريا وراء تغريب الأدب العربى ونقله عن مقوماته وقيمة وفرض ذوق غريب عليه ، هذا الهدف هو أبعاد النفوس عن مجد اللغة العربية وسمو أدبها بحرمان الناشئين من معرفة الوسائل لمؤدية إلى السمو وهذا المجد ، وهذه الوسائل منها هى وسائل فهم القرآن وفهم الدين ، على حد تعبير الأستاذ محمد الهياوى الذى يقول : « وبقدر ما يكون بعد المسلمين عن فهم لغتهم وأدبها يكون بعدهم عن فهم الدين والقرآن وقد ظلت كتابات طه حسين تحمل هذا المعنى وهذا

المفهوم في كل ما يعرض له من بحوث : افتتان باليونان والرومان ومبالغة في حقهم وتصويرهم على أنهم أستاذة العالم ومدنى الشعوب وإستاد كل صغيرة وكبيرة من عناصر المدنية القديمة إليهم . بل إن طه حسين حين أراد أن يكتب حول تاريخ الإسلام كتابة (على هامش السيرة) لم يسمعه إلا أن يذكر اليونان والأوديسا ، وهو في قلب هذا الكتاب « يعرض لآلهة اليونان . أبولو والمريخ وارتيمس وأثينا » ويتحدث عن الوثنية اليونانية وارتباطها باليهودية والنصرانية . وفي كتاب صحف مختارة من الشعر التمثيلي عند اليونان يتحدث عن تاريخ اليونان ونشأة فن التمثيل ، وفي كتابه نظام الاثنيين : دافع عن موقف أرسطو من العبودية والرق ومن خلال منهج طه حسين وأرائه ابتعثت نظرات وأبحاث ودراآت ، وجرى في هذا الاتجاه عدد من الباحثين ، فيقول أحمد أمين أن الوثنية العربية وثنية أرضية وضيقة وأن وثنية اليونان سماوية رفيعة . ثم جاءت مترجمات لطفي السيد لكتب أرسطو : الأخلاق ، والسياسة علامة على هذا الاتجاه الذي نما وسيطر وحاول إعطاء الأدب اليوناني الذي هو أساس الأدب الغربي الحديث نوعاً من القداسة والإعلاء البعيد المدى وترددت أسماء أرسطو وأفلاطون وفرجيل وغيرهم على أنهم أعلام لا يرتقى إلى مكانهم أحد من أعلام الأدب العربي . ثم أصدر الدكتور محمد غلاب (الذي هاجم مفاهيم طه حسين عن اليونان عام ١٩٣٣ مجلته (النهضة الفكرية) موسوعة في أربعة أجزاء عن الأدب الهليني وأهداها إلى طه حسين بوصفه المسئول الأول في مصر والعالم العربي عن الأدب اليوناني ، والأدب الفرنسي أيضاً) وحاول طه حسين أن يدعى دعوى عريضة ظهر بطلانها من بعد ، بأن قواعد البلاغة العربية إنما أسست على ما وضع إرسطو ونقله العرب عن اليونان وأتصل بهذا ما قام به أمين الخولي في محاولة فرض مفاهيم اليونان على البلاغة العربية ، واتهام الأدب الغربي بأنه لم يكن شيئاً قبل الإتصاف باليونان ، وغلت مدرسة منهج النقد الغربي في اليونانية ، وتردد أن أرسطو هو معلم العرب الأول ، وأنه ليس معلمهم في الفلسفة فحسب ، ولكنه معلمهم في البيان أيضاً وفي نفس الوقت الذي كانت فيه مدرسة منهج النقد العربي الوافد تركز على الأدب اليوناني وتقول أنه لا سبيل إلى فهم الأدب العربي الحديث (فهم كورني وراسين وملتون وجوته) إلا بدراسته ، بينما يقال هذا بالنسبة للأدب اليوناني ، يتعرض الأدب العربي الإسلامي للنقد الصارح والسخرية

العجيبة والانتقاص البالغ ، في محاولة لمزله عن الأدب العرب الحديث وإيجاد هوة واسعة بينهما وربط هذا الأدب الحديث بالأدب العربي قديمة وحديثة وفصله عن جذوره من القرآن والفكر الإسلامى والأدب العربى الاصيل . ثم جاءت بعد ذلك رياح كثيرة تحمل مترجمات من الأدب اليونانى وبحيث قصة المسرحية اليونانية ولماذا لم يكن لدى العرب مسرح وملحمة وقصة عما نعرض له بالتفصيل فيما بعد أما المستشرقون فانهم ما ركزوا عنايتهم على شيء فى دراساتهم : للأدب ، للفقه والتشريع ، للنحو والبلاغة ، للفلسفة ، للتوحيد ، للكلام ، ألا وكان هدفهم الأساسى الادعاء بأن كل ما فى الفكر الإسلامى والأدب العربى من جوانب القوة إنما جاء نتيجة إلهامهم باليونان ، بل إنهم يقولون أن التراث اليونانى هو الذى أعطى الفكر الإسلامى والأدب العربى هذه القوة ، وذلك باطل أساساً لكل من يعرف كيف دارت المعركة بين الفكر الإسلامى والفكر اليونانى سنوات وسنوات حتى استطاع الفكر الإسلامى أن يحرر نفسه من أصار هذه الفلسفات الوثنية ، وأن يكشف عن أن آصائله وقوته إنما استمدتها من القرآن وللقرآن وحده وإن طه حسين وغيره من دعاة الاغريقية يحاولون مثل هذه المحاولة فى مختلف نواحي الفكر والثقافة والأدب ، مستهدفين غاية خطيرة ، هو الإدعاء بأن الأدب اليونانى هو الذى خلق الفكر العربى الحديث ، وهو الذى أثر فى الفكر العربى الإسلامى ، ومن هنا فليس هناك ما يمنع أن يتأثر الفكر العربى الحديث بالفكر الغربى من حيث أنهما ألتقيا من قبل وتلك شبهة طائفة وخاطئة ومضللة .

(٥)

وجود الاختلاف والتباين

إن الشبهات التي آثارها منهج النقد الغربى الوافد لم تستطع الصمود كثيراً ، فقد كانت باطله أساساً ولم يلبث الحق أن غلبها ، وهزمها في وقت أقل كثيراً مما كان يتوقع دعاة التغريب ، وأن كثيراً من الأدباء الذين سايروا هذا المنهج دهموا عندما انكشف أمامهم الحقائق فتجربوا . منه وعادوا إلى الحق ، عادوا إلى الإيمان بأن بين الأدب العربى والأدب اليونانى بونا شاسعاً من خلال جوانب كثيرة أهمها الفوارق الذاتية والنفسية والاجتماعية ، ولقد كشفت الأبحاث التي قام بها : عبد العزيز محمد الزكي ومحمد مفيد الشوباشى وزكى مبارك ومحمد غلاب عن جبروا شوطاً مع منهج النقد الغربى الوافد عن مدى فساد هذا المنهج وعجزه عن أن يكون صالحاً للتطبيق في مجال الأدب العربى ، كما قدموا الدلائل التي لاتقبل التنازع في أن هناك استحالة في الائتقاء بين الآدين العربى الإسلامى واليونانى الاغريق .

(١)

أما محمد مفيد الشوباشى فهو يعلن صراحة ذلك الخطأ الذى جرهم إليه طه حسين في محاولة تصويره الأدب الاغريقى بأنه أدب عالمى يسبق الأدب العربى ويتصدر الأدب الإنسانى حين يقول : « ليس من عجب أن يتعصب العنصريون الأوربيون لقاراتهم فيزعموا أن أدب الاغريق وفنهم هو المنبع الأول والاخير للأدب والفنون جميعاً ، وقد لاتعجب إذا لمخدع ناس منا في هذه الاكذوبة أيام كنا نتلقن إيجابية العلوم والفنون من أولئك العنصريين ونتوهم فيهم صدق العلماء واسكن العجب أن يظل بعضنا بعد إتساع إفاق معارفنا مخدوعاً في أراجيف المغرضين وأن يواصل ترديد أقوالهم بلا وعى وتدبر وأن يحدث ذلك في نفس الوقت الذى ينتصف فيه لحق العرب المهسود أحرار شرفاء من مفكرى أوربا ويعترفون بأن النهضة الأوربية الحديثة لم تتحقق إلا بعد أن تأتت لآلاء الأدب العربى في سماء أوربا وإخراجها من عصر الأساطير » . وأشار مفيد الشوباشى إلى قصة الكترا وقصة أوديب ملكاً وهما من قم هذا الأدب اليونانى وعجب كيف أن هذه القصص التي لاتحوى إلا الغدر والقتل والإبادة هي موضع

تقدير مثل الدكتور طه حسين وإعجابه الشديد فقصة (السكران) التي تعبت فيها (كينترا) بقدمية روابط الزوجية وتتخذ لها عشيقا في غيبة زوجها (أخمين) الذي رأس الجيوش الاغريقية ليغزوا (طرواده) ولم تكتف بارتكاب هذه المعصية ولكنها أقدمت على جريمة أشد نكرا مدفوعة بشهواتها البهيمية فقتلت زوجها البطل غدراً بالاشتراك مع عشيقها (إيجست) في أثناء حفل أقيم لتكريمه بمناسبة عودته من حرب طرواده ظافرا ، وكان لهذه القاتلة الفاجرة ابنة تدعى (السكران) وطفل يدعى أورنت ، وخشيت الأخت أن تقوم أمها على قتل ابنها الطفل أيضا حتى تتجاشى إنتقامه منها بعد اشتداد ساعده فبيأت سبيل فراره مع مربيته وعاش أورنت بعيدا عن وطنه دون أن يعلم شيئا عن جريمة أمه ، ثم عاد إلى مسقط رأسه بعد أن بلغ أشده وتلقته أخته السكران التي قضت السنوات الطوال مطوية على أضغانها واطلعه على السر الرهيب وطلبت إليه أن يقتل أمهما أخذا بشار أبيه وما زالت تولول وتدفع أخاها دفعا إلى الجريمة حتى لو ث يديه بسفك دم أمه) . وهذه قصة السكران التي تعد من آيات الأدب الاغريقي ولعلو درجة تقديرها ترجح إلى أنها أشد مآسى الألباذا والأويسا انصافا بالوحشية ، ولذلك فقد ظفرت بالنصيب الاوفى من إعجاب كبار كتاب الاغريق فراح كل منهم يصوغها في مسرحية جديدة مقتصر على تحويل بعض حواشها دون موضوعها الاصلى حتى قاربت المسرحيات التي تتناول نفس القصة على ثلاثين مسرحية . (٢) أما القصة الأخرى التي تعد من مفاخر الأدب اليوناني والتي ترجمها الدكتور طه حسين نفسه فهي قصة (أوديب ملكا) وتتلخص هذه القصة في أن أزيبوس قتل أبوه الملك ، وتزوج أمه وولد منها أبناء وولد منها أبناء فلما اكتشف أنه قاتل الملك وأنه تزوج أمه وأن أبناءه هم في نفس الوقت أخوته لأمه ، إقتص من نفسه وفقاً عيناه بيده ونفى نفسه عن المدينة وقتلت أمه نفسها خنقا . (وقد أبدى الدكتور طه إعجابه الشديد بهذه القصة وأمثالها من قصص الملاحم الاغريقية وقال أنها منبع الآداب العالمية التي نجد لها الآن معجبين من بين أبناء حضارة هذه الأيام بحسبانها آيات فنية لا تطاولها قصص العصر الحاضر) . وقد كشف مفيد الشوباشي في كتابه : رحلة الأدب العربي إلى أوربا الحقائق الآتية : (أولا) إذا صح أن القصص الاغريقية حسنة الشكل فهي ليست حسنة المضامين ، ولكن حسن شكلها في الواقع جدل كبير ، فقد أشار كثير من النقاد إلى

إلى أن بناءها الفني مهلهل والأفكار التي تتضمنها بدائية ساذجة ، وأن حوارها مفتعلا وأسلوبها طنانا أجوفاً . (ثانياً) أن أغلبها يطرق موضوعات شاذة غير إنسانية فهي تعكس حياة شعب طمست المعتقدات الوثنية عقله ، وحجبت عن الحقائق الواقعية ، واضعفت فيه العواطف الإنسانية النبيلة واستثارت فيه الغلظة والميل إلى الشر ، وله في ذلك العذر فالفلة الأغرقي في الأغلب فاسده تميل إلى الانتقام فإذا عن لها أن تنصف مظلوماً أو ترحم ملوفاً اشتربت في ذلك شروطاً تجرد رحمتها وإنصافها من أية كلفة إنسانية ، وهي لا تتكل بمبادها فحسب ، ولكن بعضها ينكل ببعض ويفتك به وليست المقادير الرهيبة التي يقع الناس حباثلها ولا يستطيعون لها فكاً إلا من تدبير هذه الآلهة . وقد قيل أن الوثنيين الأغرقيين فظروا على صورة آلهتهم ، أو الأصح أن يقال أنهم ابتدعوا آلهتهم على صورتهم . ويقول : فإذا غدنا إلى أدب الأغرقي وجدنا كل موضوع من الموضوعات الشاذة الواردة في ملاحمه قد صيغ في أكثر من مسرحية . (ثالثاً) أن الملاحم الأغريقية كل أمر فيها مقدور ، يجري في فلك مرسوم وينتهي إلى ختام محتم ، والشر في تلك الملاحم شر محض ، لا تطفئ حدته خلجة من خلجات الخير ، فحرب طراوده الضروس التي استغرق وصف أحداثها الخرافية جانباً من الإلياذة والاولديسة ، والتي طالت عشر سنين دارت من أجل امرأة غادرة لا تستحق غير الازدراء . (رابعاً) إن شعر الأغرقي الملحمي يصور عالماً وهمياً ، ويضيف آلهته وعماقته وفرساناً يتميزون بقدرات غير آدمية ويحققون الخوارق وينساقون وراء شهوات وأطماع وأحقاد وحشية ، ويأنفون أن تغلب عليهم الرحمة أو يمس قلوبهم حب أو حنان ، ويرتكبون في سبيل تحقيق غاياتهم آثاماً ، تنقرز منها النفوس ولا يعتدون على الإحياء فحسب ، ولكنهم يمثلون بالجثث ، والمرأة قاتلة كالرجل فهناك امرأة تشترك مع عشيقها في قتل زوجها ، والتنكيل بأبنائها ، وهناك أخرى تعرض أخاها على قتل أمها فيقتلها فعلاً . وأخرى تزوج بأبناها . (خامساً) المرأة الأغريقية تنصف بالعدو في أغلب مآسي الأغرقي وتستسلم للرزيلة دون أية مقاومة ، وترتكب أبشع الجرائم مدفوعة بأخطر النزوات فها هي ذى (هلينه) تخون زوجها في (طراوده) وتهرب مع حبيبها دون أي تردد أو شعور بتأنيب الضمير وتسبب في حرب إبادة شعوباً بأسرها ودمرت بلاداً عن آخرها . (سادساً) أن النشاط المبذول لإحياء الأدب الغربي العتيق والتعلق به ليس إلا وليد (٣٨٢ - مقدمات)

تيار رجعى من مثل تلك التيارات ، وليست مذاهب السريالية والوجودية واللامعقول إلا محاولة من مبتدعها لبعث ألوان جديدة من ذلك الأدب الاثرى الوهمى الذى تخطى الإنسان المتحضر المستنير مرحلته منذ عهد بعيد .

(٢)

زكى مبارك

جاول طه حسين ومن تابعه إقامة نظرية مستمدة من منهج النقد الغربى الوافد قوامها تأثر الادب العربى بالادب اليونانى ، وقد تصدى كثيرون لمعارضته واحقاق الحق فى هذا الامر . فالدكتور زكى مبارك يشير إلى أن الدكتور طه سائر الباحثين الاوربيين فى القول بأن الثقافة اليونانية هى مصدر الثقافة الإنسانية وأن الناس فى الشرق والغرب فى جميع الاحيان مديونون لثقافة اليونان . وأن مرد ذلك فى نظره أنه قرأ كتباً ترى هذا الرأى ثم قال : ولو انه تريت لعرف أن هناك كتباً أجدر من تلك الكتب بالتلخيص . وأعاد إلى الادمان ما رده طه حسين فى كتابه مستقبل الثقافة : حين قال : إن عقلية مصر عقلية يونانية وأنه لا بد من تعود مصر إلى احتضان فلسفة اليونان وقال : إن الأفضل أن يعترف الدكتور طه بأن الفلسفة اليونانية منقولة عن الفلسفة المصرية القديمة (ونحن نقول أن هذا لا يغير من الامر شيئاً فان كلا الفيلسفين اليونانية والمصرية القديمة فلسفات وثنية) ويتسامل مبارك : أفى الحق أن العقل الإنسانى لم ينضج إلا فى القرن الرابع قبل المسيح ويقول أن العقل الإنسانى نضج وانضج قبل الوثنية اليونانية بأزمان وأزمان . وقال أن اليونان بعد ظهور الإسلام لم تستطيع أن تكون أمة تسيطر على الشرق والغرب وهى قد جهلت تاريخها القديم وجهلت مبادئ فلاسفتها القدماء ، وجهلت أيضاً لغة سقراط فلم يعد مجدها رهين إلا يشعرب أنصارها من الاوربيين ، أما مصر فقد وقفت وقفة أبيه فى رد الحروب الصليبية . ثم وجه النقد إلى طه حسين فى أنه (أظن حين تحدث عن قادة الفكر فى العصر اليونانى ثم أوجز إيجازاً مخلاً حين تحدث عن قادة الفكر فى العصر الإسلامى ويرد السبب فى الإيجاز والاطئنان إلى الكتب التى كانت بين يديه وهو يؤلف كتاب (قادة الفكر)

وأهمها كتاب ليون رديان في تاريخ الفكر اليوناني . ويقول مبارك : لو كانت الأقدار قضت بأن يظهر كتاب يؤرخ الفكر العربي لكان من المؤكد أن يصول الدكتور طه صولة على شرح ما قام به العرب من رفع القواعد من الحضارة الإسلامية ، (ومعنى هذا أن زكي مبارك يهتم طه حسين بالنقل من كتب المستشرقين) أما حين لا يجد فانه يتعثر ، ونحن لا نرى ذلك في هذا الموقف ، وتعتقد أن طه لم يكن يفعل حتى ولو وجد كتب الغربيين عن الحضارة الإسلامية وهي كثيرة من أمثال ما كتب توماس كارليل وجوستاف لوبون وقد أغضى عن هذه الكتب عمداً لأن ذلك يرضى ساداته المستشرقين) ويعترض مبارك على أورده طه حسين حين قرر (أن الاسكندر غرس الفكر اليوناني في الهند ويقول مع أن الاسكندر لم يلم بالهند إلا المامة الطيف ، فما عساه يقول لو تذكر أن العربي تغلغل في أرجاء الهند وما زال يتغلغل بفضل المذاهب الإسلامية) وأشار زكي مبارك إلى أن طه حسين منذ نوفمبر ١٩١٩ حين وقف ثروت باشا يفتتح محاضرات الجامعة المصرية ويقدم طه حسين إلى الجمهور ، وهو مصر على هذا المنهج في إعلاء شأن اليونان وأنه قال في ذلك اليوم البعيد : إنه عزم على إحياء التراث اليوناني لانه يؤمن إيماناً جازماً بأن مرجع الفكر في الشرق والغرب إلى القدماء من مفكرى اليونان ، وأنه ما زال في إصراره على هذا القول وإثباته في الكتاب المقرر لمسابقة الادب العربي وكان قبل ذلك مقرراً للمطالعة في المدارس الثانوية — وتعرض زكي مبارك لما قاله طه حسين في فصل عنوانه (بين الشرق والغرب) حين أراد أن يجعل القيمة إلى أن يجعل القيمة العقلية من حظ الغرب وأن يجعل البوارق الخيالية من حظ الشرق ، وانتهى إلى أن الغرب وطن الفلاسفة وأن الشرق وطن الانبياء ويحاول أن يقرر أن قوة الغرب ترجع إلى أنه وطن الفلاسفة وأن ضعف الشرق يرجع إلى أنه وطن الانبياء . ويشير مبارك إلى الفرق بين الفيلسوف والنبي ، فالفيلسوف هو رجل يحب للحكم ، (ولكنه في أكثر أقواله يؤثر السلام وقد يركن إلى الخمول ومعنى هذا أن الفلاسفة لم يكن لهم فاعلية بدليل انهم عاشوا في عزلة عن المجتمع) وعنده أن سقراط وهو أبو الفلاسفة يسلم عقله من الخضوع لمعبد ابولون وكان حاله عند الحكم عليه غاية في سوء المصير فقد ظهر أنه لم يستطيع خلق عصابة تحميه من القتل ولم يكن تلاميذه وحواريه إلا أنصاراً لا يحيدون غير البسكة . أما الرفسول (هو رجل مجاهد يرى من واجبه

أن يستقتل في هداية المجتمع ، وأن يرحب بالموت في سبيل الجهاد) و (قد نجح الأنبياء المرسلون في هداية الشرق والغرب فإليهم يرجع الفضل في إقامة الدعائم للحضارة الانسانية ، ومل من القليل أن يستطيع ثلاثة من الأنبياء المرسلين أن يسيطروا بالفكر والروح والعقل على الكثير من أقطار الشرق والغرب باضعاف أضعاف ماسيطر سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وخلص زكي مبارك إلى القول بأن (محمداً هو القائد الأول للفكر الإنساني) وأشار إلى مرقب من أعظم مواقف حين كسفت الشمس يوم وفاة ابنة إبراهيم فوقف يتنادى بأن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا تتأثران بموت أحد ، وإذن يكون القائد الأول للفكر هو محمداً لاسقراط . وأشار إلى أن الدكتور طه حسين : أراد أن يفض من العقلية الشرقية بحجة أنها خضعت للكهان والأنبياء ، وقال : أنا لا اتريد عليه فذلك كلامه وهو كلام مدون ، طبع مرتين وتبنته وزارة المعارف بعد مجلة الهلال ، والظاهر أن الدكتور طه يتوهم أن الكهانة ظاهرة شرقية لا غربية ، والدكتور طه يشهد بأن سقراط قد استلهم الكهان مع أنه في زعمه أول محرر للعقل الإنساني من اغلال الأضاليل . ثم يقول زكي مبارك : وأقول بعبارة صريحة أن الكهانة لم تعد مهنة مقدسة إلا في عهود الوثنية اليونانية فقد كانت لها في معابدها سدة وأمناء ، وكان المصير لكل معضلة فردية أو قومية وهينا برأى الصوت المتسكّر ، في زوايا الظلام المنشور فوق معابد اليونان أما كهان الشرق فكان مركزهم في المجتمع أيسر وأخف لأن الشرق سبق الغرب إلى استحياء العقل . وقال مبارك : أن النبوات في الشرق دانت الإنسانية بديون يراها الحاضر ويذكرها التاريخ ، فالأنبياء الثلاثة موسى وعيسى ومحمد من أورمة عربية ، وكانوا قد شرقوا وغربوا وملوا الدنيا ضجيجاً فكرياً وروحياً في أزمان لم تعرف سوى الذين أناروا من صيال الآراء . ونبه مبارك إلى أن هناك دعوة فكرية من أخطر الدغوات في تاريخ الغرب ، هي دعوة لوثر ، ولكن الدكتور طه لم يشر إليها فقال وكانت دعوة لوثر دعوة جريئة في تحرير المسيحية من للعبودية الرهبانية فما تلك الدعوة : مصدرها إسلامي فلوثر قوة فكرية عظيمة ولكن لم يخطر على بال الدكتور طه وهو يتحدث عن قادة الفكر ، لأنه لم يأخذ الفكر الا عن اليونان مع أن لوثر مصدر أثر في الاخلاق الأوروبية تأثيراً لا يقاس إليه تأثير سقراط وأفلاطون .

(٣)

محمد غلاب

ويعترض الدكتور محمد غلاب على موقف الدكتور طه من نظرية إرسطوطا ليس في العبودية فهو قد لاحظ أن الدكتور طه يحاول أن يرى نظرية إرسطوطا ليس من تحييد الرق والدعوة إليه وأن (ثبت أن الأمم المحدثه تمثل باستعمارها للشعوب المستضعفه أقبح صور الرق الذي كان مالوفا في العصور الأولى وأنه لا فرق بين هذه الأمم وبين أهل تلك العصور) ، ويشير إلى التناقض الذي وقع فيه بين هذا القول وبين ما أشار في كتابه (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية) حين رثى للفرنسيين من أجل أنهم يعانقون الأمرين في حضارتهم على من أسماهم (المراكشين المتوحشين) الذي رفضوا قبول سبيل بسط هذه الحضارة . ويقول : كيف يعترف طه حسين بأن الرق بأنواعه ومنه الاستعمار وبين للكرامة الإنسانية ثم أنظر كيف ينقد ابن خلدون هناك من أجل هذا الرأي ويحمل عليه بسبب هذه الكرامة عتينا على المراكشين عدم خضوعهم للفرنسيين ، ويقول غلاب : لا ريب أن في تبرئتك إرسطو من الدعوة إلى الرق بهذا الإلحاح شعوراً من ناحيتك بأن الدعوة إليه أمر مخجل سيدواى منه في المستقبل تلاميذك ومحبوك حين ينسب إليك أنك دعوت إلى الرق وزينت الأسلوب القاسى الذى تسلكه فرنسا بإزاء المراكشين المظلومين ،

(٤)

ويعرض زكى مبارك لاحد أمين الذى قال أن الوثنية المصرية وثنية أرضية وضعيه وأن وثنية اليونان كانت سماوية رفيعة ، ويرد ذلك إلى أن شعراء الفرنسيين والانجليز الذين جاءوا في العصر الجديد ، هم الذى أحيوا هذه الرثيقة واعدوها من جديد وجعلوا لها هذا المظهر الخلاب لأنها قامت في أساسها تقديس جموح الأهواء وطغيان الأحاسيس . أما المسلمين فقد نهاهم الاسلام عن أحياء الوثنية العربية وقد أتهموا بفضل الإسلام عن أحياء الوثنية اليونانية ، ويقول زكى مبارك : أن العاقلين يجهلون السر في تغنى شعراء فرنسا وأنسكلترا وإيطاليانا بقلعة الاكروبول فهذا التغنى كان غاية أصيلة في تمجيد الأمة التى جعلت عبادة الشهباء من الشرائع فالسكبة ليست من هواهم لأنها لم تمجد الشهباء ولأنها خلعت من عبادة افروديت وأدونيس وايروس . ويرد السر في سيطرة الأدب اليونانى على الأدب العربى الحديث

فيقول : إن اهتمام الشعراء الاوربيين بالوثنية اليونانية يقوم على عبادة المرح والبهجة والايثاس ، فاهواء الآلهة عندهم أهواء حادة من الوجهة الحسية بحيث يمشون مافي طبيعته الحية من غضب وبطش وجيروت ، الشاعر الذي يعيش في رحاب الوثنية اليونانية يعيش عيش السعادة والتعيم فهو محروس وبقوات خفيه من جميع انشئون ، فله عند الغضب إله ينصره هو إله الحرب ، وله في أوقات السرور إله هو إله الخمر ، وله عند الصبوة إله يفتح له قلوب الملاح هو إله الحب ، هذا هو السر في أن شعراء أوربا وجدوا في الوثنية اليونانية ما لم يجدوه في الشريعة الإسلامية مع أن الشريعة الإسلامية محملة بالطرائف عن أصول الآداب والفنون وتوضيح ذلك سهل فالذي ينظر في الوثنية اليونانية يواجه اصطحاب الاهواء والاذواق والاحاسيس ، أما الذي ينظر في الشريعة الإسلامية فيواجه بحرأ هائجاً من الواجبات والتكاليف . ومهما يكن من اضطراب ، فهاهم زكى مبارك وإنحرافه فإن رأيه يؤكد ارتباط الدعوة إلى الوثنية الاغريق بالدعوة إلى تحرر الأدب من القيم الإسلامية والضوابط الأخلاقية وهذا هو ماوصل إليه الدكتور محمد أحمد الغمراوي ، وماذكره إبراهيم عبيد القادر المازني حين ربط بين اعتناء طه حسين بالترجمة لشعراء الاباحية من أمثال بشار وأبو نواس ، وترجمة القصص الفرنسية واليرنانية المكشوفة .

(٥)

ويرى فخرى أبو السعود من خلال دراسته للأثر اليوناني في الأدب العربي : أنه لما يسترعى النظر أن العرب حين اتصلوا بثقافة اليونان اقتصروا على اقتباس بعض علومهم وفلسفتهم دون الآداب والفنون فدرسوا : إفلاطون وإرسطو وعرفوا بقراط وفيثاغورس ولكنهم أهملوا : هوميروس وسوفوكليس وأوريديس وقال أن السر في ذلك راجع إلى سلبية العرب المطبوعة على البيان ، المفطورة على فصاحة اللسان ، فإن العرب نظراً لبيئتهم البدوية وحياتهم المتقلة لم يكن لهم سوى اللسان أداة للتعبير عن شعورهم الفياض ، ومن ثم تأصلت في العرب سجية البلاغة وارتفعت بهم مرتبة البلغاء ، وزادوا اعتداداً بعريبتهم ولغتهم بنزول القرآن فلم يكن في نفوسهم حافز إلى الاطلاع على آداب غيرهم . ويرى فخرى أبو السعود ، أن العرب قد اتصلوا بالثقافة اليونانية بعد أن كان أدبهم قد نضج وتوى وصار من الاعتداد بنفسه ما يثنيه عن التلمذة لغيره ، أما الآداب

الغربية فعرفت تلك الثقافة في عهد طفولتها . . إلخ . والكاتب يغفل عن الفوارق البعيدة بين الأدب العربي وبين الآداب الأوروبية ، وبين مدى تأثير الأدب العربي بالآداب اليونانية وبين تأثير الآداب الأوروبية بها ، ذلك أن الأدب العربي في ذاته الأصلية المستمدة من القرآن وقوامه التوحيد ما كان في إمكانه أن يستمد من الآداب الإغريقية ولا أن يمتزج بها ، فإن هناك فوارق بعيدة من حيث اللغة والأمة والذوق والمزاج النفس والاجتماعي ، بينما لم تكن هذه الفوارق موجودة بين الأدب الإغريقي والآداب الأوروبية الحديثة التي تعتبر نفسها امتداداً له والتي بدأت نهضتها بإحياء هذا التراث اليوناني ومن عجب أن يطالب الأدب العربي الحديث بأن يبدأ نهضته بإحياء التراث اليوناني (كماإنما هو أدب أوربي) بينما لا يطلب إليه إحياء تراثه العربي الإسلامي المتصل به والمستمد منه استمداد أدب أوربا الحديث من الأدب اليوناني القديم ، والذي يزيد قوة عنه ، أنه لم يفصل بين حاضره وماضيه فترة ألف عام هي فترة العصور الوسطى الأوروبية التي عزلت الأدب اليوناني عن أدب أوربا الحديث ، بينما امتد الأدب العربي متصلاً منذ خمسة عشر قرناً لم تنفصم عراه عاماً واحداً وليس ألف عام ، والواقع أن الأدب العربي لم يخسر شيئاً بانقصاله عن الأدب اليوناني قديماً وحديثاً فإن الأدب الذي قام على حد تصور الدكتور طه حسين على تقديس جموح الأهواء وطغيان الأحاسيس وإفتراع الشهوات إنما يختلف اختلافاً واضحاً عن الأدب العربي الذي يستمد وجوده من القيم الأخلاقية والتوحيد ، حيث عرف العرب والمسلمون : الكرامة والمروءة في أمر العاطفة والعرض وإعلاء شأن المرأة عن أن تمتن أو تكون أداة للشهوات والإباحة .

(٦)

وقد عرض العلامة عبيد العزيز محمد الزكي لأثر التراث اليوناني على الفكر العربي وأشار إلى الدور الخطير الذي لقيته الفلسفة اليونانية في النضال الحاد الذي قام بين المسلمين واتباع القرامطة والباطنية ، وقال : لانغالى إذا ألقينا تبعه قصور العقلية العربية عن الخلق والابتكار إلى إنتشار الثقافة اليونانية في الحياة الإسلامية ، وقال : إن التراث اليوناني هو السبب الأول في عجز كثير من العلوم العربية عن وضع أبحاث مبتكرة ، وقال : إن جرم التراث اليوناني لا يمكن أن تغتفره له العقلية العربية فلتعبد

غمرت إنكاره الحياة الثقافية في الإسلام فتبعت إنطلاق نفثات الفكر الحر ، وعرفت تطور العلوم العربية وحالت دون اتمام نضجها . فضلا عن أنه إحتضن كل فكر طعن في تعاليم الإسلام وزوده بكل ما يحتاج إليه من أدوات المنطق ومعدات الجدل . ودعا السكائب إلى التحرر من أخطار الثقافة العربية حتى لا يقع الفكر العربي في نفس المحاذير وطالب ألا نل بعقولنا في تيارات الثقافة العالمية قبل أن تنضج لنا اتجاهاتها ونعرف السيل التي نعمل على وقفها حتى لا نستسلم لهذه الثقافات الغربية .

(٧)

أشار أحد الباحثين إلى أن طه حسين ذهب في بحثه الذي صدر به كتاب (نقدالنثر) لقدامه إلى أن قواعد البلاغة إنما أسست على ماوضع أرسطو ونقله العرب عن اليونانية وشايعه في ذلك عبد العزيز البشري في الهلال (يناير ١٩٣٦) ، وقد وجد هذا الباحث في كتاب المثل السائر : لابن الأثير وهو من أشهر كتب البلاغة قوله : « فإن قلت أن هؤلاء وقفوا على ما ذكره علماء اليونان وتعلموا منه قلت لك في الجواب أن هذا شيء لم يكن . إلى أن قال : وهذا ياطل بي أنا فإني لم أعلم شيئا مما ذكره حكماء اليونان ولاعرفته ، ومع هذا فأنظر إلى كلامي (إلى أن قال) ولقد فاضني بعض المتفلسفين في هذا ، وإنساق الكلام إلى شيء ذكره لأبي على سينا في الخطابة والشعر ، وذكر ضروبا من ضروب الشعر اليوناني يسمى (اللاغوزيا) . وقام فاحضر كتاب الشفاء لأبي على فوقفني على ما ذكره فلمسا وقفت عليه استجملته فإن طول فيه وعرض كأنه يخاطب بعض اليونان وكل الذي ذكره لغولا يستفيد منه » ، ولاشك أن هذه النصوص تدمغ رأى طه حسين بالكذب والاختلاف .

(٨)

ردد لطفي السيد في مقدمة (كتابه علم الأخلاق) لارسطو الذي ترجم بأسمه ١٩٢٥ ما سطره المستشرقون ودعاة المذهب الغربي في النقد ولم يصدق حين قال : إن إرسطو هو المعلم الأول في معاهدنا الدينية وإن فلسفته قوبلت عند السلف يصدر رجب وتالف من مجموعة بحوثهم ما يسمى بالفلسفة العربية ولم يصدق حين قال أن الفلسفة العربية هي في مجموعها فلسفة إرسطو طاليس . وردد لطفي السيد كلام المستشرقين حين قال « الواقع أن الفلسفة العربية ليست شيئا آخر غير فلسفة إرسطو طاليس طبعت بالطابع العربي وسميت الفلسفة العربية ، وأن ما يعرف

بالفلسفة العربية ليس فيه من العربية سوى الاسم فإنه فكر يوناني، منظم عبر عنه بلغة سامية، وحوار بالمؤثرات الشرقية وأدخل بين أهل الاسلام وأخطأ لطفي السيد مرة ثالثة حين ذكر ما يراه سبباً لرجوع العرب في العصر الحديث إلى فلسفة أرسطو فقال : « وكما أن النهضة الأوروبية الحديثة عادت إلى درس فلسفة أرسطو على نصوصنا الأصلية فكانت مفتاحاً للفكر العصري الذي أخرج كثيراً من المذاهب الفلسفة الحديثة فلا جرم أن يتخذ من فلسفة أرسطو رجاء أن ينتج في النهضة الشرقية مثل ما أنتج في النهضة الغربية » ومن يحمل ما قاله لطفي السيد الذي أطلق عليه « أستاذ الجيل » يبين مدى الخطأ الذي وقع فيه هذا الجيل الذي تابع اللورد كرومر في مفاهيمه وآرائه ، والذي أنشأ تيار التعريب الذي مضى فيه من بعد طه حسين وغيره وهذا التيار الذي يغض أعضاء كاملاً عن أصول الفكر الإسلامي فإذا عرض لها تناوّلها على هذا النحو ، حين اعتبرها من ثمرة الفكر اليوناني ونفاً لما رددته المبشرون والمستشرقون ، والذي أيده الدكتور صروف في المقتطف حين عرض لكتاب علم الأخلاق الذي ترجم باسم لطفي السيد حين قال : وماقاله الأستاذ (يقصد لطفي السيد) يؤيده الكتاب الأوروبيون الباحثون في الفلسفة العربية ويشهد بما يقوله (الاسكيس ولیم ولس) أن ما يعرف بالفلسفة العربية ليس فيه من العربية سوى الاسم واللغة ، فإنه فكر يوناني منظم عبر عنه بلغة سامية وحوار بالمؤثرات الشرقية وأدخل بين أهل الاسلام ، وهذا الرأي باطل ، وما زال يتردد ، دون أن يفقد القارئون به الأمل في التأثير به ، بالرغم من أن كل الدراسات الجادة تكذب هذا القول من حيث تقبل الفكر الإسلامي للفلسفة اليونانية ، فليس هناك من دليل يؤكد مثل هنا التقبل ، فيما سوى محاولات (السكندى والفارابي وابن سينا وابن رشد) وهم يعتبرون في نظر الباحثين من التابعين للفلسفة اليونانية وإن حاولوا التوفيق بين هذه الفلسفة وبين أصول الفكر الإسلامي الذي يختلف مع جذور هذه الفلسفة حيث يقوم على التوحيد النبوة والعدل بينما تقوم الفلسفة اليونانية على الوثنية ، وعلى العبودية التي جعلها (أفلاطون) أكبر دعائم الجمهورية ، هذه العبودية التي تفرق بين السادة والعبيد في المجتمع اليوناني والروماني ، وهي التي دافع عنها أرسطو دفاعاً كبيراً ، فهذان الفارقان يكشفان عن استحالة اللقاء بين الفلسفة اليونانية والفكر العربي بالإضافة إلى وجهة نظر (سقراط) القائمة على الإباحة والكشف وأقرار أنطلاق الذات . وقد تابعت هذه المدرسة التعريبية التي قادها

لطفي السيد وطه حسين وغيرهم هذا المفهوم الباطل ، بينما أتبعت مدرسة أكثر أصالة وأقرب إلى الواقع تلك التي قادها : الشيخ مصطفى عبد الرزاق وتابعه عليها الدكتور علي سامي النشار . ومجموعة أخرى من تلاميذه ، هؤلاء الذين كشفوا عن حقيقة الفلسفة الإسلامية المستمدة من الفقه الإسلامي ، والتي كشفت عن التباين الواضح العميق بين الأصول التي قام عليها المجتمع اليوناني وبين الأصول التي قام عليها المجتمع الإسلامي ومن هنا فإن القول بأن أرسطو هو المعلم الأول للعرب ، إنما هي كلمة باطلة ، ليست أقل بطلاناً من كلمة (أستاذ الجيل) وعلى الذين ينظرون في هذه القضية أن لا يقفوا عند السكندى والفارابي وإنما عليهم أن يدرسوا تطور هذه القضية حتى يصلوا إلى ما كتبه علماء المسلمين في الرد على منطق أرسطو ودحضه وإثبات منطق القرآن على النحو الذي كتبه ابن تيمية وغيره من مفكري المسلمين وكيف أن الفكر الإسلامي عارض مفاهيم أرسطو وفلسفة أرسطو وأفلاطون ومنطقهما حتى استطاع أن يتحرر منهما ، هذا ولم تتوقف هذه الصيحة إلى تحرير الفكر الإسلامي من آثار النقد اليونانية وأماي كتاب صدر في القرن التاسع الهجري بقلم محمد بن إبراهيم الوزير الجسني اليمني الصنعاني في هذا الصدد تحت عنوان (ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان) أما الخطأ الآخر الذي وقع فيه أستاذ الجيل) فهو قوله أن العرب في العصر الحديث في حاجة إلى فلسفة أرسطو ليكون لها مبعثاً للنهضة كما كانت بالنسبة للنهضة الأوروبية ، ذلك لأنه ليس هناك علاقة ما بين نهضة العرب وفلسفة أرسطو ، وإذا كان الأوروبيون قد استمدوا نهضتهم من إراثهم القديم وهو تراث اليونان فإن العرب يجب أن يفعلوا نفس الشيء ، وأن يستمدوا نهضتهم من تراثهم العربي الإسلامي فهو وحده القادر على أن يمنحهم القوة والتجديد ، أما التراث اليوناني وفلسفة أرسطو ، وهي تختلف أساساً في قيمها ومزاجها وطبيعتها عن عقلية الأمة العربية وفكرها المستمد من القرآن والإسلام والتوحيد فإنها لن تحقق لهم أي نهضة .

جذور الاختلاف

إن الإختلاف بين ذاتية الأدب العربى وذاتية الأدب الأغرريقى ، هى نفسها جذور الإختلاف بين الأدب العربى الحديث والأدب الأوروبى المعاصر ، وهى خلاقات عميقة متصلة بالنفس الإنسانية والمجتمع وبالقيم التى عاشت عليها هذه الأمم خلال عصور طويلة ، بحيث لم يكن من اليسير أن يصب الأدب الأغرريقى فى قوالب الأدب العربى أو ينضهر الأدب العربى فى أتون الآداب الأغرريقية أو الأوربية المستحدثة منه ووجوه الإختلاف والتباين متعددة ومتصلة بالجوانب المختلفة ، للنفس الإنسانية والمجتمع والدين والتاريخ والتربية والأخلاق وليس من السهل التقاطها بل ليس من السهل الإقتباس منها .

(١) وأول وجوه الإختلاف والتباين : المجتمع نفسه . فالمجتمع العربى (مجتمع الصحراء) يختلف إختلافا كبيرا عن المجتمع الأغرريقى ، وقد صاغه الإلام فى قوالبه التى قامت على النجدة والشجاعة والمروءة وتكريم المرأة ، وعواطف الحب العذرى ، والرحمة بالضعيف والمظلوم وهى كلها دلائل تكاد تكون عكسية تماما فى المجتمع الأغرريقى .

وفضلا عن ذلك فالمجتمع العربى : مجتمع مكشوف ، مضىء ، تطلع الشمس عليه طوال اليوم فإذا وهو ملئ بالضياء ، وقد عاش أهله على الصراحة والوضوح والتعبير الواقعى ، وقد عرف أهله بالفروسية والمقاتلة ، ومقامة العدو (وجعل رزقى تحت ظل رحى) ، وعرف العرب بمقاومة الأهوال ؛ حديدية قلوبهم لا تعرف الفرع ولا تعايش الوسوس ولا الأوهام . بينما عرف الأغرريقى بالخوف من الأشباح المنتشرة فى الصحراء والخارجة من البحار والشياطين السابحة فى الآجواء ، وذلك الليل الموحش الطويل ، والنهار الذى تعاوده الغيوم والسحب والظلمة والأمطار والأشباح ومن هنا كانت الأسطورة طابع الأغرريقى بكل ما فيها من خرافة وأوهام وآلهة تقاثل وأعياد تذبح فيها الذبائح ، ويجرى فيها الرقص والإباحة ترضية للآلهة حتى لا تغضب وتأميناً لمخاطرها ، هذا التباين الواضح بين طابع المجتمعين وبالتالي بين طابع النفس العربية المؤمنة بالله وبين طابع النفس الأغرريقية المريقة فى الأساطير يكشف بوضوح عن الفارق بين خصائص الأديين .

(٢) وثانى وجوه الإختلاف هو فى نظرة الإنسان إلى الكون : نظرة العربى التى استمدتها من الإسلام والقرآن وصاغها وفق مفهوم التوحيد ، وهى نظرة قوامها العمل

والاعتماد على الله معا ، وطابعها السكبح والطمانينة الروحية ، وهى نظرة مشرفة آملة باسمه ، على أفق مضمئ بالشمس والنور وإيمان عميق بالله ، بينما نجد نظرة الإغريقى غامضة مضطربة خائفة ، ترى فى الشتاء وليله الطويل ملعب الأرواح الشريرة المحتفية من المفاوز فى قلب الأرض ومن أعماق البحار الهائمة تفتش عن فريسة بشرية ، على تعبير الدكتور أنليس فريجة ، ومن هنا فهمى تعمل على ترضية الأرواح الشريرة التى هى فى وطنهم صاحبة الأمر والنهى ويتمثل هذا الاختلاف حتى فى طبيعة الحياة البسيطة السهلة التى يحياها العربى بينما تبدو الحياة الإغريقية معقدة قوامها تهاويل ورسوم وتساوير وبحور وشموع وألبسة مزوقة .

(٣) وثالث وجوه الاختلاف فى أمر المرأة والحب فالنفس العربية موحدة تحب امرأة واحدة وتخلص لها مدى الحياة ، ولا ترى أن تصل إليها قبل أن تزف زفافها الشرعى ، وهو حب عفيف قوامه الإيثار والبذل والتضحية ، والمرأة العربية وفية مخلصه ، رفيقة الإحساس وقد صورها ابن سينا وابن حزم وغيرهم ، مثالا للظهر ، وحبا مثالا للسمو ، وعلاقة الرجل بالمرأة قائمة على إقصال الأرواح ، وقصة سلامة القس علامة على هذا الطابع الواضح وقد رسم الإسلام هذه العلاقة الكريمة فلم يعرف المسلمون فى مجتمهم الأول نظام الحريم ، ويختلف الحب العذرى فى المجتمع العربى عن الحب الأفلاطونى فى المجتمع الإغريقى ، وقد عبرت هذه المعانى إلى الآداب الأوربية من الأندلس عن طريق شعراء التروبادور ، فكشفت عن طابع جديد غريب عن الأخلاق الوثنية التى كانت مسيطرة على أوروبا . أما الحب والمرأة فى الأدب الإغريقى والمجتمع الإغريقى فهمى أفسى صور الكشف والإباحة والتحلل ، وتكشف عنها قصتى (السكرا) وقصة (أوديب ملكا) وغيرها . فالرجل والمرأة كلهما على السواء ، منطابق إلى رغباته الشهوانية فى علف ، والآلهة فى مقدمة الناس إلى هذا الاتجاه ، وهى حياة قوامها إتهاك الحرمات واغتصاب كل واحد لزوجته الآخر ، أو اتفاق الحبيب والزوجة على قتل الزوج ، ثم تعود الكرة فتبحث الزوجة عن حبيب آخر لقتل الزوج الجديد ، والمرأة الإغريقية فاجرة بالغة غاية السوء ، مستسلمة للرزيلة ، مدفوعة فى منهم غريب إلى اللذات وإلى الشهوات وإلى القتل والتآمر ، دون أن تعرف الحب العفيف أو الغرض النبيل وقد

صور كلا الأدبين العربي والإغريقي حياة مجتمعيهما وكشف عن هذه الفوارق البعيدة بينهما (٢) ومن هنا اتسم الأدب العربي بطابع : الصدق والواقعية والإيجاز والبساطة ، وحفل بالثفاؤل والتطلع الباسم إلى الحياة والإيمان بالغد والاتصال بالحياة في صراحة دون اختفاء أو موارد أو التماس للرمزيات أو الأساطير أو الخرافات ، بينما لجأ الأدب الإغريقي إلى الهروب من واقع الحياة إلى الصور الخيالية التي تضرب في بيداوم الوهم ، والتعلق بالآلهة : آلهة الخصب والزراعة وآلهة الحمر والهوى وآلهة الحب والجمال . وهي آلهة تتصارع وتتقاتل على اللذات وتفعل الفاحشة والجريمة على السواء ويرجع ذلك النضوج والواقعية العربية إلى آفاق الإسلام التي نقل إليها العرب فأوقفهم على جادة العقل والنظر والتجربة ودعاهم إلى البرهان .

وأعطى الطبيعة الإنسانية ذلك الإيمان العميق ، والصدق ، والصراحة ، وأبعدها عن سراديب الخرافات والوثنيات والأساطير ومنحها تلك النفس المشرقة المؤمنة ، العامرة بحب الخير والمردوة والشهامة وأحيائها في التجربة الواقعية فانتج أديها صورة حقيقة للحياة ، صادقة بعيدة عن الأوهام خالية من الزخارف والطقوس والاستعراضات الحافلة بالطبول والمزامير ، والبخور والشموع والتهاويل ولم تكن وثنية الجاهلية إلا وثنية ساذجة ، قوامها السكينة وعبادة الأصنام والأوثان ، ولم تكن لها تلك الفلسفة الجريئة التي عرفها الأدب الإغريقي ، نقول هذا في مواجهة المحاولة الخطيرة التي تجرى منذ أكثر من خمسين عاما لاغراق الأدب العربي في تيارات الأدب الإغريقي ، وإشاعة هذه المفاهيم المتحللة والمنحرفة ، في الأدب العربي ومناهجه وذلك في محاولة لاحتوائها ، وإذا كان من طبيعة الأدب العربي أن يأخذ من الآداب المختلفة ما يضيف إليه قوة وحيوية ، فإنه من العسير التقاء الأدب العربي بالأدب الإغريقي في مثل هذه القيم التي يتباينان فيها تمام التباين . بين الإيمان والإلحاد ، وبين الأخلاق والإباحة وبين الضياء والظلمة ومن الحق أن نقول إن هذه المحاولة لن تستطيع أن تحقق هدفها نتيجة لهذه المعارضة والمقاومة التي واجهتها ولا تزال تواجهها من مدرسة اليقظة الأصلية ومن المدرسة التابعة لمنهج النقد الغربي على السواء .

الفصل الرابع

الأدب المهجري

مقياس أصالة أى لون من ألوان الأدب عو اقترابه من مقومات الأمة وقيمها واتصاله بذاتها ومزاجها النفسى ، فاموقف الأدب المهجرى من هذه القاعدة . هل هو لون أصيل يمثل النفس العربية ويصدر عنها ويعبر عن مشاعرها ويلتمس خلفية من قيمها وجوهرها ؟ الواقع أن أدباء المهجر الثلاث الكبار : جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة وأمين الريحاني هم القادرون على الإجابة عن هذا السؤال : لقد اعتمد الادب المهجرى على عناصر ثلاث (أولا) الحملة العنيفة على اللغة والدين ومقومات المجتمع العربى (ثانيا) استمد المهجريون أسلوبهم من الشعر المشور الأمريكى الذى يمثله ويتجان ، واستمدوا مفاهيمهم من « نيتشه » ومذهب وحدة الوجود واللا إدويه (ثالثا) الثورة على الألوهية والافراط فى الاباحة وادخالها مرحلة التصوف ومهاجمة القيم الاخلاقية فى الحب والزواج (رابعا) حاولوا تغيير قيم الأدب العربى بادخال أسلوب جديد مستغرب يصادم فهم البلاغة العربية ويعلى عليه صيغة التوراة ، والحجاز العربى (خامسا) تغلبت النظرة العالمية المفرقة فى الأمية والتبعية على النزعة القومية المناضلة فى سبيل الحرية والقوة (سادسا) الاسراف فى الجانب الرومانسى الملىء بالظلال والحلم الموم الرمزى المفرق فى العاطفة والخيال المضاد لطابع النفس العربية الجادة العقلانية ، ويمكن القول أن المدرسة المهجرية للشعالية كانت عمرة من ثمار الارساليات التبشيرية التى وردت لبنان وسيطرت على وجوه التعليم والثقافة فيها ، ثم كان لهذه التماز اتصالها بالمدارس الغربية وخاصة فى مدينة بوسطن التى اتخذها المهجريون مقراً لهم ، وهى من قديم مقر الارساليات التبشيرية ، فى الولايات المتحدة ، فلما صدرت عن أديها الجديد ، تلقفته أيدى دعاة الغزو الثقافى وعملت على اذاعته والدعوة إليه بوصفه لوناً جديداً من ألوان الأدب العربى المقسم بالعنصرية والجرأة ، وذلك فى مواجهة المدرسة العربية الأصلية التى كان يقودها المنفلوطى وغيره من الادباء (٢) والواقع أن الأدب المهجرى إنما يمثل صرخة الغريب المهاجر الاثير لقيم الغرب وفنون أدبه وليس فيه طابع العربى المؤمن بوطنه وقيمته كما اقسم

الأدب المهجري بطابع القلق والتمرد والتحرر من قواعد اللغة ومن قيم المجتمع ، والتقليد المفرق للأدب الأجنبية والمتأثر بالجملة الأجنبية القائمة على الكتابة والاستعارة والموسيقى والخيال والرمزية .

(١)

ولعل أصدق ما يمثله الأدب المهجري ما كتبه جبران خليل جبران نفسه عام ١٩١٩ بعد أربعة عشر عاما من بدأ كتاباته عام ١٩٠٥ قال في خطاب إلى أميل زيدان :
« أن فكرى لم يشعر غير الحصرم ، وشبككتى ما برحت مغمورة بالماء » ، ومن الحق أن أسلوب جبران قد بهر كثير من الشباب وسرى سريان النار في الهشيم ولكن سرعان ما انطفأ وقد أثره وذلك لمصادمته للنفس العربية ومعارضته لمنهجها وتضاربها مع مزاجها النفسى والاجتماعى ذلك أن جبران كان إقليميا مفرقا فى الإقليمية لإباحيا مسرفا فى الإباحة ، وقد حاول « فى الكثير من نبراته محاكاة مزامير دارد ونشيد سليمان وسفر أيوب ومرآى أرميا وتخللات أشعيا » على حد تعبير ميخائيل نعيمة عنه ، حيث كان أسلوب التوراة هو المثال الأدبى الأول الذى تأثروا به . فقد حفلت كتاباته بمجموعة من الصور والتعبيرات التى استقاها من الأسفار ، فهو يقدم أشباه الجمل والظروف والأحوال ثم يمزج ذلك بفن (ولت وتيان) الشاعر الأمريكى كما أشار كثير من مترجمي سيرته إلى أنه بعد حرمان الكنيسة له وهو فى العشرين من عمره ، على أثر قصيدته التى هاجم بها الأديان ، اندفع فى طريق إحياء أبحاد فينيقية وحضارة الكلدانيين وقد أشار فى خطاب له من بوسطن ١٩٢٠ لصديقة نخلة إلى هذا المعنى فقال : « إن القوم فى سوريا يدعوننى كافر ، والأدباء فى مصر ينتقدونى قائلين : هذا عدو الشرائع القديمة والروبط القديمة والتقاليد القديمة وهؤلاء الكتاب يأنخله يقولون الحقيقة ، لافى بعد استفسار نفسى وجدتها تكره الشرائع بل لقد صور جبران مفاهيمه وانخوافاته فى مقال « طول استهله على هذا النحو :
« هو متطرف بمبادئه حتى الجنون » ، هو خيالى يكتب ليفسد أخلاق الناشئة »
« لو اتبع الرجال والنساء والمتزوجون وغير المتزوجين آراء جبران فى الزواج لتقوضت أركان العائلة وانهدمت مباني الجامعة البشرية وأصبح هذا جحما وسكانه شياطين » وقهراً

عما في أسلوبه الكتابي من الجمال فهو من أعظم الإلهامات . . هو فوضوى كافر ملحد ونحن ننصح سكان هذا الجيل المبارك بأن ينبذوا تعاليمه ويحرقوا مؤلفاته لئلا يعلق منها شيء في نفوسهم ، . قد قرأنا له (الأجنحة المتكسرة) فوجدناها سم في الدم . . ، هذا ما يقوله الناس عنى وهم مصيرون فأنا متطرف حتى الجنون ، أمل إلى الهدم ميل إلى البناء ، وفي قلبي كره لما يقدهه الناس ، وحب لما يأنونه ولو كان بإمكانى استئصال عوائد الشر وعقائدهم وتقاليدهم لما ترددت دقيقة ، أما قول بعضهم أن كتاباتى . سم فى دمى ، فكلام يبين حقيقة من وراء نقاب كفيف ، فالحقيقة العارية هى أننى لا أمزج السم بالدم بل أسكبه صرفا غير أنى أسكبه فى كؤوس نظيفة شفافة . (أما الذين يعتذرون عن أمام نفوسهم قائلين : (هو خيالى يسبح مرققا بين الغيوم فهم الدين يحقدون بلعمال تلك الكؤوس الشفافة ، متصرفين عما فى داخلها من الشراب الذى يدعونه (سما) لأن معدم الضعيف لا تهمسه ، قد تدل هذه المواطة على الوقاحة الخشنة ، ولكن ليست الوقاحة بخشونة أفضل من الخيانة بنعمتها ، إن الوقاحة تظهر نفسها بنفسها ؟ أما الخيانة فتتردى بملابس فصلت لغيرها) . هذه الاعترافات الجبرائية ، تكشف بوضوح عن طابع غريب من الأدب العربى وقيمته ومزاجه النفسى ، طابع دخيل مسرف فى التحدى والتشويه ، وهو ليس فى الأغلب طالب النفس المنحرفة التى عملها جبران ولكنه طابع الغزو الثقافى الذى يدفع جبران ويرسم من وراء ذلك أهداف وغايات . (ومع ذلك فقط سقط أدب جبران ولم يحقق النتائج التى عول عليها دعاة التغريب) . وإذا رجعنا إلى حياة جبران نفسه لوجدنا تفسيراً واضحاً لاتباعاته الأدبية كما أفاض فى ذلك كل الذين أرخوا لحياته فقد كان أبوه ميال إلى حياة اللبر والشراب سكيراً مرخاً وكانت أمه مريضة ، وأخواته كن مرضى بنفس المرض الحبث ، وأنه بدأ حياته بقراءات بسيطة لحفظ موازير داود ولم يستطع قواعد اللغة العربية من صرف ونحو ، ثم قصد إلى بوسطن ١٨٩٥ دفعا لشقاء العيش وضيق ذات إليه ، مع أخوه وأخته (بطرس وماريانا وسلطانة) حيث تعلم اللغة الإنجليزية ولم يكن يعرف من العربية إلا حروف الهجاء ولم يلبث أن عاد إلى بيروت للتزود من اللغة قال جبران (فأنا لا أكاد أعرف من لغة أجدادى إلا ألفها وبلاها ، ولا أعرف من بلادى غير مسقط رأسى ومن الضرورى أن أدخل مدرسة فى بيروت

لأنهم لفتى على الأقل) . ثم وجه جبران إلى الأساطير والمثولوجيا ، وكانت التوراة في ترجمتها العربية هي المكون الأول لأسلوبه الكتابي وكانت التوراة قد ترجمت باللغة العامية . فلما التزم بها المهجريون لم يستطيعوا إعطاء الأسلوب العربي حقه من البلاغة . ومن أجل قصورهم هذا هاجموا الأسلوب البليغ وماتت الأم وسلطانة وبطرس بنفس الداء وبقيت مريانا تخطط لتطعمه . وإن مفهوم جبران بعيد عن الوطنية قريب إلى الولاء الأجنبي : « يقول أنطوس غطاس كرم : أنه كان يؤمن بضرورة دولة منتدبة تنتمي إليها لبنان وسوريا ، ويرى أن تكون الدولة المنتدبة هي الحكومة الفرنسية ولم يشعر بالراحة إلا بعد إعلان الانتداب الفرنسي ، وكان قد أجرى اتصالات مع الكثيرين في سبيل تشجيع فرنسا على الانتداب في لبنان » . وكان جبران مريضاً : فقد تراخى عليه الأمراض منذ مبكر ، وحملت رسائله صراخاً عالياً منذ وقت مبكر في حسابه بما يداهمه من الأمراض : القلب يسارع الوجبان ، تسمم في المعدن ، داء الثورس ، الأنفاس تنقبض بها الرئتان . ومثل هذه الشخصية بتلك الوراثة والتكوين الاجتماعي ، هي شخصية مهزوزة مريضة عقلياً واجتماعياً وجسدياً ولا تصلح بتكوينها ولا بمقائدها لأن تأخذ مكان الصداقة أو التوجيه فية ، وإنما هو الغرور الذي صور له عند ما كتب كتابه « النبي » ، أنه هو النبي نفسه « وقد استنكر ميخائيل نعيمة : أن يصور جبران نفسه نبياً ولو تحت نقاب من التويه الفنى ، وليس يسع أحد إلا أن يستكثر هذا الشطط غير أن حياة جبران تفسر وتجهل غير مستغرب من مثله وإن كان في ذاته بما يستهين على حد تعبير المازني الذي يقول « إن جبران كان يشعر في سريره بنقص ويتمرد عليه » . ومن اهتزاز شخصية جبران : أنه حاز شهادة الامتياز من كلية الفنون الفرنسية وسمى عضواً في جمعية الفنون الفرنسية ونال عضوية الشرف في جمعية المصورين الإنجليزية ، بينما لم يزل شيئاً من كل هذا ويرى ناقده أنه يناقض نفسه في الإعلان بهذه الأكاذيب بينما يدعى أنه يكره التقاليد التي يحرص عليها الناس فإذا هو أشد منهم تهالكا ، ولما فتن بالفيلسوف (نيتشه) ظهر هذا الافتتان في كتابته (النبي) الذي قد فيه أسلوب الفيلسوف الفرنسي في كتابه (هكذا قال زرادشت) وقد بلغ أثر نيتشه في نفسه أنه صار يخجل من أن يكون مستط رأسه بلبة صغيرة (بشرى) في بلد صغير (لبنان) . وكان يقول : إن مثله يجب أن يكون (٤٠ م - مقدمات)

قد ولد في بلد عظيم كالهند مثلاً ، ولذلك فإنه عندما طلب إليه (تسبب عريضه) بعض معلومات عن حياته لنشرها في مجلة (الفنون) قال أنه ولد في بمباي بالهند (٣) لقد أشار ميخائيل نعيمة إلى مدى فهمه للعلاقة مع الناس ، أنه كثير الشكوك ، شديد الحرص على شخصيته ، يخشى أن تمس بأقل ملاحظة أو إشارة ، حتى أنه ليمادى صديقاً وفيها من أجل كلمة بريئة قد تخيل إليه أن فيها مساساً بكرامته ، ويصادق عدواً لدوداً إذا سمع منه أو عن لسانه كلمة إطواء ، وبقدر ما يستمر النقد من أى نوع كان ، يستعذب المدح مهما كان بصدده ويفعل المستحيل للحصول عليه ، ثم أنه لشدة تهمه بالمدح وخوفه من النقد ، (٤) كانت مفاهيمه في الحياة والمجتمع والأدب باللغة غاية الانحلال : فهو يجمع بين نظرية نيتشه في عبارة القوة ومعاداة المسيحية ، وبين عقيدة التناسخ وبين الدعوة إلى الكتابات المكشوفة والصور العارية ويسجل عيسى الناعوري لجبران كلمة ويقول أن (نعيمة) فسرهما بأنها اعتراف من جبران بحقارته النفسية وتصوير منه لنفسه بصورة الخداع الخفي ويجمع الكتاب على أن أمر نيتمه في أدبه كان بعيد السوء ، وأن كتاب نيتشه (هكذا قال زرادشت) قد أعطى جبران تلك المفاهيم المنحرفة التي أذاعها ، وزرادشت مؤسس المجوسية ، يقول نعيمة : « ما عرف جبران نيتشه حتى كاد ينسى كل من عرفهم قبله من كبار الكتاب والشعراء وعلى قدر ما كان يطلب له أن يختلي به كان يلذ له في البدء أن يحدث غيره عنه وأن يهدي أصحابه ومعارفه إليه ، حتى أنه قال أن كتاب (هكذا تكلم زرادشت) في نظري أعظم ما عرفته كل العصور ، وما استأنس جبران بزرادشت نيتشه حتى أحس بوحدة أقي من ذي قبل تكلفه أينما سار وبغربة تقصيه عن ماضيه إلى حد أنه صار يخجل أمام نفسه من كل ما كتبه وصورة في ذلك الحين ، وأشار نعيمة إلى أنه افتتح عهده الجديد بمقال أطلق عليه اسم (حفار القبور) جرى فيها على نهج الزرادشتية . وبدأ جبران المتقمص في جسد رجل يجب العزم المقة ، لقد سكر جبران بزرادشت وسكر أكثر من ذلك بما ناله شهرة في العالم العربي » .

(٢)

ويتمثل في ميخائيل نعيمة مطابقة لهذه المفاهيم أو قربة منها في خطوطها العامة ،

بيد أن نعيمه كان فيلسوف هذا الاتجاه ومقتنه ، فقد كان كتابه (الغريال) رمزا على هذا المفهوم الذي يسخر بالأدب العربي واللغة العربية والتراث العربي جميعا وقد اعترف نعيمه بأن أسلوبه في بداية حياته الأدبية لم يكن أسلوبا عربيا صرفا ، بل كانت تطنى عليه القوالب الأفرنجية والروحية بالأخص ، يقول (كتابات كانت كلها في لغات تختلف فيها قوالب البيان اختلافا كثيرا عن قوالب العربية) ومن هنا كانت تلك الاستهانة البالغة باللغة العربية ومحاولة إخراجها من مكانها الصحيح : لغة أمة ولغة فكر ، إلى مفهوم اللغات الحية التي يجري عليها ما يجري على اللغات من تغير وتحوير وقد كانت مقارنته (نقيض الضفادع) مثله لهذا المفهوم وهذا الاتجاه الذي يعلى من شأن العامية ويرى أنها اللغة المتطورة لأن اللغة الفصحى قد دخلت في خطر التحجر ، وقد تابعه في هذا جبران الذي قال : لي لغتي ولسمك لتسكنم) ويبدو ترابط العمل في هذا المخطط من خلال كلمة فيليب حتى (أستاذ التاريخ في الجامعة الأمريكية في بيروت سنة ١٩٢٣) حين كتب إلى نعيمه معلقا على كلمة يقول . إنك حكمت بها جرحي وترجعت عن فكري وعواظني وإذا كان جبران قد تقمص النبوة في كتابه (النبي) فإن نعيمه قد تقمص شخصية شبيهة هي (مرداد) الذي أداره على الدعوة إلى ما أسماه عقيدة التقمص ، جربا وراء مفاهيم وفلسفات مغايرة للمفاهيم التي تأسس عليها الفكر الإسلامي . وقد حرص نعيمه على ترديد مثل هذه الآراء والدعوة لها وخاصة في كتابه (الأرقش) ، ومن بعده في كتابه (مرداد) وقد سئل نعيمه : عن موقف هام في حياته فقال : إن هذا الموقف يوم عرف عقدة التقمص . فإذا أضفنا إليه مفهومه لوحدة الوجود ، رأينا ذلك التشابه الواضح بينه وبين جبران . أما موقفه من العالمية والقومية فهو واضح ، إنه ذلك الموقف الأسمى القلق ، الذي يتمثل فيما يردده دائما : يريدون أن يحصلوا في الحياة عوالم ، ما هو العالم العربي ، إنه نقطة في بحر الإنسانية ، وهو يطلق على وحدة الأمة العربية الهوس القوي ويقول : ليس وراءه إلا تمريق نفس الإنسان وهذه كلها مفاهيم باطنية مشبوهة لا تستهدف إلا القضاء على كيان الأمة العربية وإغراق الأدب العربي في بحر اللامية . يقول عيسى الناعوري : تلخص فلسفة نعيمه في كلمتين : هي وحدة الوجود ، إنها تعني الفناء المطلق في الله والفناء المطلق في الإنسان والفناء المطلق في الطبيعة ، أي فناء كل شيء في كل شيء ، والفناء عنده أقصى درجات المحبة وإذا كنا نقول

(الله - الإنسان - الطبيعة) فهذه كلها تعنى شيئاً واحداً هو الحقيقة الكبرى أو الوجود الأعظم ، فهي مترادفات لمعنى واحد ، وما دام الوجود كله واحداً غير منفصل فليس هناك الله وإنسان فأنه هو نحن ونحن الله لأننا منه الجسد وهو فينا الروح . وهذا الكلام الذى يردد نعيمه والناعورى وكان يردده جبران وغيره ، معارض مارضة أساسية لكل مفاهيم الفكر الإسلامى والأدب العربى الذى لا يقبل المفهوم الوثنى البرهمى المجوسى الذى تبثه بعض الفلسفات والعقائد ، فى مفهوم الفكر الإسلامى لا يوجد تداخل بين الله وبين الكون فأنه هو الخالق واجب الوجود والكون هو المخلوق وهو ممكن الوجود ، ولو قبلنا بوحدة الوجود لاتبقت أكبر قواعد العقائد العربية الإسلامية وهى البعث والمجازاة والمسئولية الفردية ومن هنا يبدو مدى خطر هذه الآراء على مسيرتنا الفكرية والاجتماعية ويبدو تباينها العميق مع القيمة التى قام على أساسها الأدب العربى واختلافها مع المزاج والقيم والعقائد العربية والإسلامية . وهذه هى فلسفة مدرسة المهجر المنحرفة عن أصول الأديان والأخلاق والنظم الاجتماعية . أما الدعوة إلى العالمية أو ما يسمونه الإنسانية أو الأمية فإنها دعوة ضالة ، تريد أن تقضى على مقومات أمتنا فى أشد المواقف خطراً وأقصى ما مر بها من أزمات تجاه النفوذ الأجنبى والغزو الصهيونى ، فإن الدعوة إلى الإنسانية إنما تعنى تقبل الانصهار فى الحضارة العربية والفكر العالمى ، وبذلك تصنع شخصيتنا وينمحي وجودنا وكياننا الأصيل الواضح الممتد فى التاريخ خمسة عشر قرناً . وهذا ما يعنيه نعيمه ودعاة مدرسة المهجر . ومعنى هذا أن المعانى التى ردها نعيمه وجبران لا تتفق مع ذاتية الأدب العربى ، وأنها بما يرفضه مزاج الأمة العربية وإن بلغ حماسهم له آخر مداه ، وقد أثبتت هذه السنوات الطويلة التى تزيد عن سبعين عاماً عن فشل هذه الدعوة ولإنهارها .

(٣)

أما أمين الريحانى أحد أقطاب مدرسة المهجر فهو أول دعاة الشعر المنشور متأثراً بالشاعر الأمريكى وولت ويتان ، هذا الأسلوب الذى تخلى عنه من بعد وتصدى له جبران ، ولا شك أن الاتجاه إلى الشعر المنشور كان جرياً وراء هدم البيان العربى وكان هدفهم هو القضاء على عمود الشعر بالخروج عن الأوزان والقافية والأبحر .

ويحمل أمين الريحاني نقص مفاهيم صاحبيه في حملته على العقائد والأخلاق ، وإن عرف برحلته في العالم العربي ومقابلاته لملوك العرب والمعروف أن الريحاني حين قام برحلته إلى العالم العالم العربي كان يحمل توصيات إلى القناصل الإنجليز لمساعدته إذ كان يحمل لواء الدعوة إلى حلف عربي يجمع ملوك الحجاز ونجد واليمن والإدريسى في امبراطورية عربية واحدة ، وكان هذا المشروع إذ ذاك من آمال بريطانيا لمواجهة النفوذ الفرنسي الذي كان يزداد في سورية ولبنان . وقد كان بأس المهجرين بينهم شديداً ، فقد كشف نعيمه عن حقيقة جبران وأمانيه عن نفسه . وقد كان الريحاني كجبران : عندما سافر إلى أمريكا سنة ١٨٨٨ لم يكن يعرف غير اليسير من العربية يقول (ما كان في ذهني من العرب وأخبارهم غير ما كانت تسمعه الامهات في لبنان صغارهن (التخويف بجلا في الاعراف) فهاجرت من وطني وفي صدري الخوف من أتكلم لغتهم والبعض لمن في عروقي شيء من دمهم . وكان جبران على مثل هذا البعض يجهل العرب ويحتقر تراثهم كما يقول يقول الناعوري . وما كان يمكن مثل هؤلاء أن يؤمنو بلغتهم أو وطنهم وهم يحقرونه كل هذا الاحتقار والمعروف أن المهجرين اعتمدوا لغة التوراة وهي ترجمة ضعيفة حرص أصحابها على وضعها في العامية وكرأهوا وضعها في الفصحى ، وإن هذا قد زحزح أذواقهم عن الديباجة العربية وكذلك كان الخلاف شديداً بين الريحاني وبين جبران ونعيمه : فقد كان الريحاني ينمى على جبران ونعيمه هدر طاقتهما الأدبية في فلسفات روحانية بينما الأوضاع العربية في حاجة ملحة إلى الإصلاح ، كما ذكر جورج صيدح في كتابه (أدبنا وأدباؤنا في المهاجر الأمريكية) وعندما إتجه الريحاني إلى الكتابة القومية كان يركز هجومه على الاستعمار الفرنسي دون الإنجليز وقد اختلف معه إيليا أبو ماضي واتهمه بالتجسس للإنجليز (ص ١٧٩ - نعيمة : سبعون ج ٢) ولكن الريحاني متفق مع صاحبه في آرائهما في مهاجمة اللغة العربية والعقائد والأخلاق الإجماعية . وخلاف جبران والريحاني إنما كان خلاف بين ولاء جبران للفرنسيين وولاء الريحاني للبريطانيين : بل أن عبارة الريحاني « قل كنتك وامشي » لا تمثل المزاج العربي ، أو طابع الفكر العربي ، الذي يؤمن بأن يقول الكلمة ويدخلها مرحلة التنفيذ .

(٤)

رأى خطر ما دعت إليه النزعة الهجرية الوافدة على الأدب العربي محاولة تحويل الجنس إلى نوع من القداسة وتحويل الشهوة إلى صوفية ، فقد قام أدب جبران زعيم هذه المدرسة على ثلاث دعائم (لذة الجسد - الحب الشهواني - المرأة العارية) وقد تأثر في ذلك على حد قول نافذيه بمزامير داود والحياة في باريس ، ومن ثم أعلن سخريته بكل القيم والمثل ، ودعا إلى الاستسلام لسلطان الغريزة والعاطفة الجنسية وقد راجع كثير من الأدباء آثار جبران وأجمعوا على أنه « يتميز بعدم الاكتراث للأخلاق في بحثه عن لذة الجسد وبالخروج عن قواعد الدين وقال عنه الأب الزغيبي في بحثه عن أدبه : أنه يهدم صرح الديانة المسيحية وينبذ جميع الأديان ، وأنه كثير الآلهة ، ولكن ليس الله بينها وأنه يدين بمذهب عبودية العقل والإرادة للشهوة الحيوانية وأنه هادم للسلطة المدنية والسلطة الدينية والأسرة ، وأنه دعا في كل كتاباته إلى (الحب المحرم ، والعشق السري . والفحش) يقول : أجل : جبران ينادى بحلولة المرأة العارية ولذة طعمها ، وما هذا سوى الشهوة الجسدية المتجسمة . ويصرح بأن الجنة قائمة بهذا الحب وأنه يدعو إلى إحياء الغرائز ، وتغليب الحب الجنسي ويرى الباحثون أن هذا الأدب لا يستاهل الخلود ، لعدم ترفعه عن الاستسلام للشهوة المحرمة ويقول الأب الزغيبي ، أن جبران هو مصور الأجسام العارية ، وكاتب الشهوة المطلقة من كل قيد ، ولا عبرة عنده بالعقل ولا الواجب حتى يصطدم الهوى بذلك الواجب ، وليس في موسيقى الأدب الجبراني سوى طبول تدوى عن قرع أصواتها وتذيع ضجة البلاغة اللفظية ؛ والكلام الطنان الذي يؤثر بالأذن يائماً قوياً ويتصل بالإنسان إلى عالم الدوخة والاندهال ولا وجود فيه للأنغام العميقة المركبة في كثرة النفسانيات المتشاحنة حيث تبرز واحدة من هذه النفسانيات وتتغلب على غيرها تغلباً أخلاقياً فهو معجب بالزوجة التي تركت زوجها ، واتبعت قلب حبيبها ، طروب بالاتصال الجنسي ، شفيق بالمرأة المستسلمة إلى خادمها المفترى ، هذا جبران الذي « يسكب السم الاتلاقي في كؤوس نظيفة شفاقة » على حد تعبيره أن معظم كتاب الغرب في موضوع المبول القلبية والشهوة الإنسانية وتكريسها لم يبلغوا من الفساد

الأخلاقي والاباحه مابلغه الادب الجبراني فهو قد حول مزامير التوراة من دعاء إلى الفضيلة إلى دعاء إلى الرزيلة ، وفي كتاب (النبي) يصور جبران نفسه على أنه المصطفى المختار الحبيب وقلب جبران لا يعتقد إلا بالإنسان وجمال جسده العادي وشهوته وأسراره ، وجبران دينه « الجسد » الذي بشر به في العالم الحضري فلاقاه أبناء العالم الجديد ربحانة فتانة وافقت ميولهم ، حين يقول لهم « ثيابكم تحجب الكثيرين من جمالكم ، ولكنها لا تيسر غير الجميل . ياليت في وسعكم أن تستقبلوا الشمس والرياح بثياب بشركم عوضاً عن ثياب مصانعكم » (النبي ص ٤٦) ولذا كله اهتم الغرب بأدب جبران ونشره وأحاط شخص جبران بتقدير عجيب وخاصة حين أعلن جبران صراحة أنه يكتب لفلسفة الناشئة ، وكان لأدب جبران هذا أبعاد الأثر فعلاً في جيله ، وخدم به الغزو الثقافي خدمات لم يكن في مستطاع التغريب تحقيقها لولا كتابات جبران فقد عمل في (سبيل تهديم الأخلاق ونسف أركان الدين وتحطيم قيود الشريعة) عملاً ضخمًا بارزاً ، ولقد حارل النفوذ الاستعماري المسيطر على الادب العربي أن يحجب جبران بعد موته وأن يبعث حوله هالة من القداسة لتواصل آثاره طويلاً في نفوس الأجيال ولكنه عجز عن تحقيق هذا الأثر وسرعان ما مات أدب جبران وسقط ، ومن الحق أن الادب العربي بأصاله وذاتيته الخاصة قد أسقط جبران وأحيا المنفلوطي منذ اليوم الأول الذي تصارع فيه الأدبيين . فقد كان أدب جبران هو أدب التوراتية والغمييات والميوعة والظلال وهذه ألوان لا يتقبلها الادب العربي في بساطة ويسر ، أما أدب المنفلوطي فقد كان مستلهماً من مزاج الأمة العربية والنفس العربية الإسلامية قائماً على أساس البلاغة القرآنية التي تمثل الإصالة في مسار الادب العربي وتطوره عبر العصور وحتى العصر الحديث . أسلوب جبران أسلوب الخيال والاباحه والهدم ومعارضة الأخلاق والفضائل فهو معارض لطبيعة النفس العربية والمزاج العربي أما أدب المنفلوطي فكان موازياً لهذه النفس حتى لقد قيل أن قلب جيل كامل من دمشق إلى فاس قد خفق مع خفقات قلم المنفلوطي . ومهما يكن القول في منهج المنفلوطي اليوم فإنه يمثل في هذه الفترة البعد القرآني الاسلامي العربي الأصيل الذي شد جماهير المثقفين والأدباء وأسقط الاتجاه المهجري المسرف في الخيال والغربة والسخرية بالقيم واللغة والأخلاقيات غير أن هناك عامل هام لا يمكن إغفاله كان بعيد المدى في توعية الادب المهجري وإعلانه هو أن الصحف المصرية كانت في أيدي المارونيين اللبنانيين دعاة التغريب (المقطم والأهرام والحلال والمقتطف) وكانت جميعاً تعلى من شأن المهجرين وتزجى إنتاجهم الهابط في مواكب من الإعلان والتقريظ . ولقد كان أسلوب الشاميين في مصر والمهجرين في بوسطن ،

ما لا يرضى الذوق العربى وقد سجل ذلك هاملتون جب فى تقريره حيث قال: لأنهم لم يكن باستطاعتهم أن يفعلوا ذلك ، وعجزوا عن أن يحلوا المشكلة النفسية لأنهم كانوا نصارى، كما عجزوا عن أن يحلوا المشكلة الأسلوبية ثم قال: أن أصول الأسلوب العربى العربى قد صاغها العرب على غرار النماذج العربية الإسلامية وعلى رأسها جميعاً القرآن الكريم والحديث ولم يكن ممكناً أو مستحيلاً أن يبتث الأدب العربى الحديث صلة بشكل -اسم بماضيه الإسلامى مهما يعم فى اقتباس الأوضاع الجديدة ، وقال: قد كان النصرائى مبعداً عن تلك النابيسع فى فترة التعليم والثقافة . وقال جب: لأن المحافظة الدينية عند الجيل الأول من الكتاب كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتراث الأدب العربى بأجمعه بحيث لا يتيسر أى تبسيط مهما كان نوعه وقد شهد (جب) لأثر كتابات المنفلوطى فى جيله حين قال: ليس من العسير علينا أن تفسر انجذاب القراء المصريين إلى (النظرات) ذلك أن الأدب العربى لم يشهد من قبل مثل هذه المقالات ، وقد لاقت بأسلوبها وموضوعها وطريقة العرض فيها إقبالا سريعاً من القارئ المصرى . وأعلن جب رأيه فى الفارق بين "كتاب العرب المسلمين وبين كتاب المهجر -ين قال: من النادر أن تجد أديباً مصرياً مسلماً ذا شأن يتنكر للماضى الإسلامى تنكراً تاماً كما يفعل الكتاب السورىون المتأثرون .

(٢) ولقد حاول الجبرائليون شن حملة عاصفة على المنفلوطى فى حقد وشراسة : لأنه مدمم الأسلوب المجرى وأسقط جبران ، ومن ذلك ما يسوقه مارون عبود فى كتابه جدد وقديما . حين يقول (المنفلوطى جدول يخرخر ونهر ثرثار تقطعه غير خالغ نعليك ولا تشعر) وهو لا يحيل حين يقول ذلك إن جبران ليس إلا فتنة من فتن المعارضة للعروبة والأخلاق والأديان وكل القيم ، ونسى ما يؤيد عبود وغيره أن المنفلوطى حين أشرق كشف سموساً كثيرة ، ودخل تحت جناحه كثير من الذين أصحهم بريق جبران الخاطف ، من الذين انفضوا عنه حين اكتشفوا معارضته للنفس العربية ومضاداته للزواج العربى وأن بعض اللبنانيين قد اتخذوا من مهاجمة المنفلوطى نهجاً متعصباً للإقليمية والفيلينية أكثر منه تقدماً منهجياً علياً وكانت خصوماتهم قائمة على التعصب ونعرة الجنس ، وهؤلاء هم دعاة لبنان الفنى المضاد للعروبة وفكرها ولقد صدق نعيمه حين قال : إن حياة جبران أقرب إلى الوثنية اللبنانية العريقة منها إلى المسيحية الطارئة .

(٥)

ولقد ذهب بعض أتباع مدرسة النقد الغربى إلى خلق حالة من القداسة حول جبران ،
وتداعت المقالات والكتابات تصل بينه فى المقارنة وبين شوقى وتحاول أن تفضله على
السابقين واللاحقين فى غرور وقحة وإنى لأذكر كيف واجه أحد كتابنا هذا المعنى حين
قال : جبران بشر مثلنا ، ولد فى بشرى من ذكر وأنى عام ١٨٨٣ أمه كاملة بنت
الخورى إسطفان رحمه وهى أرملة لا عذراء ، إن ميخائيل نعيمة الذى عرف جبران وآكله
وشاربه أرانا وتراب جبران لا يزال مبللا بدموع الباكين ، أنه مادمى يبيع بالمال كل شيء
حتى جسده ويشترى بالمال كل حتى الحب ، أما الدكتور عبد الكريم الأشتر الذى تخصص
فى داسة النثر المجهري فيرى أن جبران قد نحلّه أب سكير ورث بدوره الإدمان عن
أبيه وكان عمله أيضاً مدمناً كثيراً ما يغلبه السكر فيتخرج فى بشرى فى الألفية الممتدة
على جانبي الطريق العام فينقل إلى بيته ولا يصحو إلا فى صباح اليوم التالى ، وتتجول
فى الأسرة جرثومة السل التى صرعت أخته وأمه وأخاه فى بوسطن ولقد كانت صحته
مشوشة بشهادته فى خطابة إلى نعيمة ، ونظرته إلى الحياة ليست نظرة الإنسان السوى ،
الحياة من حوله مصفرة شاحبة ، كلها زفرات حزن متصل ، نظراته تشاوم ، ظلال
سوداء ، غيوم كثيفة ، ضباب ، وقد عرف بالتردد على الدين : مع الإلحاد والشك
واضطربت شخصيته بعد اتصاله بنيتشة ، كل هذا عطل نموه وفجّر طاقاته فى مسالك مسدودة
فضاع . وقد خلق كل هذا عنده شيء من الترجسية والغرور والتعالى بكرامة موهومة ،
لا يقبل النقد ، ويتعالى عن الرؤية الصحيحة ، وله خيال مغرق ، فيرى أنه نبي مرسل
يحمل رسالة علوية حتى اعتقد أنه رسول بعث به الشرق هاديا لأبناء الغرب ويسميه
إلياس أبو شبكة (المسيح الجديد) وكتب على قبره (هنا يرقد نبينا جبران) وقد عاش
فى صراع بين واقعته الشهوانى المسرف وبين الطبيعة السوية ، ولعله كان يعطى نقصه
الجنسى فى هذه الصورة المغرقة فى تصوير عرامة الشهوات ولعل هذا هو سر انصرافه
عن حب مى . إلى حرمانه من الصلة الجنسية التى كانت تدفعه إلى أن يندق أبواب
الشهوات بقلبه باسم التعويض والتنظية وقال عنه الياس زغبي : أنه يهدم صرح الديانة
المسيحية وينتقد جميع الأديان وأنه مدين بمذهب عبودية العقل والإرشاد للشهوة الحيوانية
(٤١م - مقدمات)

وأنه هادم للسلطة الدينية والأسرة وقالت عنه صديقه برابرة يونج : أنه كان لا يرتاح لقامته القصيرة التي لا تزيد عن ١٦٠ سنتيمتر ، وأنه لم يستجيب إلى اللحظة الأخيرة في فراش الموت إلى السكاهن للماروني الذي أراد إقامة المراسم الدينية له . وقالت أن جبران عندما صور « الإنسان » خلغ عنه وشاح الآلهة فهو جسد وحسب . وقد وصف أمين الريحاني أدب جبران بأنه (Namkisk sentimentalism) أي أنه مقرر كربه المراق ، عاطفته مائعة تصنع الرقة أو (عاطفة مائعة تصنع الرقة أو) عاطفة مائعة كريمة المذاق) ووصفت ماري ها كسل المهجرين بأنهم جماعة من السوريين واللبنانيين العاملين على بث روح جديدة في جسم الأدب العربي . تقول لها أن الأدب العربي قد رفض هذه الروح الضالة ! وعندما ننظر إلى الأدب المهجري بعامة نجد واضح المعجزة والركاكة بعيد عن أصالة الأدب العربي في أسلوبه وفي مضمونه حتى قال عنه الدكتور محمد صبري : تتجلى المعجزة والركاكة في أساليبهم التي كشفت عن سقم الخيال والمعاني وهي مائلة كالميكال العظيم وقال كراشوفسكي : أن لغة الريحاني ليست مما يستحسنه القاد العرب ، والكثيرون منهم يشجبون شذوذ الظاهر بالاجمال وخضوعه لطرق التعبير الأوروبية بوجه خاص ويقول دكتور مرزوق مؤلف كتاب (تطور النقد والفكر) أن المهجرين قد صدروا عن ممان أوروبية كحركاتهم ، إلا أن ضعف ماديتهم أفعدتهم عن أن يلبسوها كفاها من الأساليب العربية وبشير المؤلف إلى كلمة جبران . لكم لغتكم ولي لغتي ، لكم من اللغة ماشتم ولي منها ما يوافق أفسكاري وعواطفي فيقول أن جبران يستطرد في حديثه منتجها سبيل الإنجيل في موعظة الجبل ومتقمصا شخص زرادشت مع نيتشه في هداية الناس إلى حقيقة الحياة إلا أن الجبة التي إستعارها جبران من نيتشه كانت فضفاضة لا تليق به على حد تعبير نعيمة وبشير المؤلف إلى أن جبران والريحاني يشوران على اللغة العربية وقواعدها والعروض وأوزانه والبلاغة وفنونها ، ويرى أن ذلك تبرير لضعف لغتهما وإن حاولا وضعة في نهج منطقي مخادع وأنهم يستخفون بالقواعد وبذلك خرجت عباراتهم عن أصول اللغة وقد رد عليهم الرافعي فقال أن وجودهم دليل على أن الأدب أصبح صحفيا وأن العربية آلت إلى بضعة كتب مدرسية : ومن عبارته قوله « وإذا أنت لم تجد في كل علماء المتقدمين من استطاع أن يقول أنه صاحب مذهب جديد في اللغة فانك واجد في أهل سنة ١٩٢٣ من يقول في هذه اللغة بعينها « لك مذهبك ولي مذهبي ولك لغتك ولي لغتي » .

ويقرر الدكتور حلمى على رزق : أنه قد مات كل هذا الشعر الذى نشره فى المقتطف وغيره وماتت النظرية نفسها ولم يستطع الادب العربى قى أصوله ومزاجه وطابعه أن يتقبل هذا الاتجاه بل صهره فى بوتقته ولقد كانت محاولة المهجرين والسوريين - جبران والريحاني وعنحورى وجرجس شاهين وجرجى عطية ونقولا رزق الله - القضاء على طوابع المتنبي ومفاهيم الشعر ومناهجه وإدخال هذه المفاهيم الغريبة اللثمنية ، وحاول شبلى شميل أن يستعمل الشعر فى تصوير النظرية الدارونية أورصد للمبادئ الإجماعية والفلسفة ، وقدمت مدرسة المهجر : الغموض الصوفى والتعابير ذات الضلال والإضطراب والبعد عن الوضوح وحاول جبران تأكيد القيم التى إنقصر لها فى ورده الهافى وفى الأجنحة المتكسرة وهى تحييد الانحراف الخلقى وتزيينه للمرأة ، هذا الطابع من الترد والإباحة لم يلبث أن ووجه بمعارضة شديدة ، وإعترف جبران بأنه يدعو فعلا إلى هذا السم الذى يده فى عبارات غير أن تسكب الديباجة العربية والضخالة الغوية والانحراف الفسكورى كل هذا مما يرفضه الادب العربى وتأباه ذائنته ومزاجه وقد كانت مفاهيم الإصالة قائمة ترفض مثل هذا الزيف وتعالى عليه كل فن أصيل (٢) ويمكن القول أن الادب المهجرى قد كشف عن زيفه (أولا) حين أنفصل عن قيم الأمة العربية والادب العربى فى البلاغة والاسلوب وموقفه من اللغة العربية وحاول النيل من اللغة العربية وإشاعة طوابع الضلال والأضواء والرمز وهى بعيدة عن طابع اللغة القوية وأدبها الصريح الواضح (ثانياً) حين انفصل بقيم الادب الغربى وفلسفته المادية والإباحية فأعلى من شأن وحدة الوجود واللا أدبية وفلسفة يبتشة والتيوصوفية المستمدة من الأفلاطونية الجديدة ومذاهب الكشف الجنسى وذلك حين أسرف نسيب عريضة فى ترديد فكرة الصراع بين النفس والجسد والانتصار للجسد على الروح ، ودعوة (ميخائيل نعيمة) إلى فناء الذات والحولية ودعوة (ميخائيل نعيمة) إلى اللا أدبية ، وقد برز واضحا من خلال إنتاج هذه المدرسة : احتقار القيم العربية والعقائدية والروحية مع الدعوة إلى الكشف والعري والإباحة والانفصال عن القيم الوطنية والقومية والهروب من الواقع والإيمان واتخاذ الأمية أساساً لفكرة الدعوة الانسانية مع الإقليمية والخصومة للدين والأخلاق ولقد أسرف الذين تحدثوا فى مهرجان جبران وغالوا فى محاولة تصوير أثره ، حيث كانت كل الدلائل والوقائع تكذبهم ، ولكنهم صدقوا حين قالوا أن جبران كان ثورة على

القديم وعلى كل الأشياء التي تربطنا وتشدنا إلى الماضي (على حد تعبير فرنسيس وارنر مدير مسرح صمويل بكت في لندن) ومن الحق أن جبران حاول الهجوم - كما حاول الجبرانيون والمهجريون الشماليون على كل هذه القيم عبر طريق الثورة والتمرد والعصيان ولكنها كانت زوبعة في فنيجان . لم تخلف إلا رماداً فقد احترقت هي نفسها مع النار التي أوقدتها .

لقد حاولت مدرسة المهجرين إحياء العرقية الفينيقية الوثنية ومهاجمة قيم الوحدة العربية وقيم الفسك العربي الأصيل الممتدة إلى أعماق التاريخ فأعادت وأحييت كل ماردته فلسفات زرادشت والمجوسية ووثنية الهند والفرس القديمة بالإضافة إلى وثنيات اليونان والرومان هرباً وراء فرويد ونيشيه وغيرهما وكان هذا كله مصاغاً في إطار التوراة وأسلوبها من خلال المزامير وأسفار الجامعة ونشيد الإنشاد وسفر أيوب ودخيلاً على الأدب العربي ، وعلى الذوق العربي وعلى المزاج العربي ومن هنا كان سقرطه واندساره . ولقد حاول الدكتور محمد زكي العشماوي هذا حين قال : « كان الأدب المهجري عنبر ومغيب للنفس العربية والعقل عن الجهاد في سبيل مقاومة الغاصب وعامل من عوامل الاستسلام في برائق الفسك الغربي والغزو الثقافي ومن هنا فإن مدرسة المهجر لم تجد أثراً إيجابياً في العقل العربي أو الروح العربية ومن العجب أن مستر حبيب في تقريره عن الأدب العربي أطلق على المهاجرين إسماً يفصلهم عن الأدب العربي الأصيل عندما وصفهم بـ (السوريين المتأمركين) ولقد جرى على الأسلوب بعض أتباعهم هنا في العالم العربي من أمثال الكاتبة م د وحسين عفيف ، ومحمود حسن إسماعيل وكامل الشنانى ولكن هذا اللون لم يثبت إلا قليلاً حتى انصهر في البلاغة العربية وأصبح جزءاً منها كما ظهر ذلك في شعر محمود حسن إسماعيل وإبراهيم ناجي وكامل الشناوي وقد بلغ الأمر أن تساءل بعض النقاد عما إذا كان ما يقوله للمهجريون هو دين جديد له لغة وفلسفة ومفاهيم في الأدب العربي والمجتمع ، وأنه أشبه بالدعوة الباطنية التي حمل لواءها (الإخوان الصفا) والذين كانوا دعاة لهدم الدولة العربية الإسلامية وقد تبين أن النفس العربية بأصالتها وذاتيتها لم تقبل من هذا الأدب الأروسوما قليلة هضمتها وحولتها إلى بوتقتها وإن لم تتحول هي للانصهار في هذا الأدب كما كان يظن دعاة التغريب والغزو الثقافي الذين آزرُوا أنار هؤلاء الكتاب وأذاعوها ومنذ الثلاثينات ظهرت أصوات عالية هاجمت

جبران ومدرسة المهجر لمحاولتهم إغراق العالم العربي في الاوهام والصور المظلمة والأشباح ، وإبعاده عن الاصيله : الاصيله . قضية الحرية ، ومقاومة الدعوة إلى الوحدة والصدق وأدب المقاومة وذلك بإطلاق هذه الصور الموهمة الصوفية المغرقة في الجنس والإباحة .

(٦)

الهمس في الأدب المهجري

من بين الألوان التي حاول (الأدب المهجري) المستمد من الأدب الأمريكي أصلاً ، إدخالها إلى الأدب العربي هذا اللون الذي أطلق عليه (الهمس) والذي حاول بعض الكتاب أن يعتبره ظاهرة جديدة في الأدب العربي الحديث حين عرضوا لبعض نماذج من من كتابات : أمين مشرق ونسب عريضة محاولين القول بأن أدباء المهجر هم شعراء اللغة العربية ، وقال الدكتور مندور أن الهمس في الشعر ليس معناه الضعف وقد هوجمت هذه الظاهرة من الأدب المهجري على أساس إن الحزن « والآنين » يعارض طبيعة النفس العربية والمزاج العربي الجياش . وإن هذه النماذج التي إختيرت يمكن أن يطلق عليها الأدب الحنين الذي تحس فيه بالحنية والهمس أو الداعة الاليفة ، هذا الأدب الحنين قد يكون فيه الكاذب المريض فإذا نحن جعلنا همنا أن نهمس فقط ، وأن نكون وديعين آلفين وأن تكون (الحنية) هي طابعنا فقط فأين نذهب بالانماط التي لاتعد من حالات الشعور وحالات النفوس وحالات الامزجة فهو يسمى شعر المتنبي شعراً خطابياً ويعني أن المتنبي لايهمس ويقف معجباً أمام صورة الجندي المشهورة الذي تصوره (ميخائيل نعيمة) حين يقول :

أخى إن عاد بعد الحرب جندي لأوضاعه

والتي بجسمه المنهوك في أحضان خلانه

أى خطأ ينتظرنا حين تطالب المتنبي العارم الطبع الصائل الرجولة بأن يحدثنا في وداعة كوداعة ميخائيل نعيمة . أن المتنبي الصادق أجمل الصدق وهو يجالجل ويصاقل في شعوره وفي أدائه لأنه هو هكذا من الداخل وإن جميع النماذج التي وصفت بالشعر المهموس هي من اللون الذي يشيع فيه الأسى المتهالك المنهوك وذلك توجيه مؤذ ، يكاد الدافع إليه

وأن يكون دافعاً مرضياً وهو ما يدعو إلى الحذر الشديد ، من ذا الذى يقول أن الهمس أو الوسوسة الطبيعية أصدق من الجأر والجهر ، إن بغام الظباء ، ليس أصل في الحياة من زئير الآساد ، وأن خريز الجدول ليس أعمق في النفس من هدير الشلالات وكل مقاييس الفنون تنكر أن يكون (الهمس) أجمل وأصدق وأعمق ، بل حالة ، لا تلجأ إليها الطبيعة والحياة إلا في فترات الراحة من عناء الضجيج وإن الدنيا لحفية بالهامسين والجاهرين ، وأن المزاج العربى ليس موكلاً بالأحاسيس الصغيرة الهامسة ، والأطياف الباهتة ، والهمسات الخافتة والأدب الهموس قد يكون محبوباً كلون من الأدب ، مع وجوب التفرقة بين الصحيح والمريض ، لكن الحياة مطالبة أن تحيل الفنون جميعها همساً لأنها لا تستطيع أن تحيل الطبيعة كلها إلى همسات خافتة أو حشرات لاهثة . فالحياة أكبر من ذلك وأعرف بقيمة الأنماط المختلفة . وأن طبيعة الأدب العربى تتعارض مع الشخصيات الهموسة التى لا تجز مرة واحدة في حياتها والتى تتردى دائماً وتتضائل وتتفانى وتخنس ، والتى يتوافر فيها الخنان والحنين في همس واستخفاء . ولا شك أن الدهوة إلى الهمس وإذاعتها هى جزء من خطة « تغير » طوابع الأدب العربى عن أصولها وقيمها ، أما هذا الهمس فهو مستمد من الأدب الغريبة ذات الأصول الاغريقية والوثنية . أما الأدب العربى فقد عرف الأصالة والقوة والوضوح ، كطابع عام ، لا مانع من أن يستثنى منه حالة أو حالتين للشاعر في بعض ظروف الحياة يبدو فيها الهمس أو الرمز أو الغموض ، ولكن ذلك لا يشكل طابعاً عاماً في شاعر بذاته أو في النفس العربية . وقد طبع أدب المهجر بطابع مغاير لذاتية الأدب العربى لسببين : السبب الأول : مصادر المهجرين المتصلة بالتوراة والبعيدة عن بلاغة القرآن ويسان العربية . السبب الثانى : هو صدوره في ظل دعوة الأدب اليتيمى التى ظهرت في الأدب الأمريكى في العقد الثانى وتأثر بها أدباء المهجر .

(٧)

لا ريب كان المنفراطى هو الوجه المقابل للأدب المهجرى . ثم كان هو الوجه الحقيقى للأدب العربى الأصيل الذى انتصر في النهاية وانتهى إليه طابع الأدب العربى ومنه نشأت مدرسة النثر الفنى الحديثة التى استوعبت الرافعى والزيات والبشرى وكثيرين .

ولقد كانت مؤلفات المنفلوطي تظهر في نفس وقت ظهور مؤلفات جبران وكانت تجري بعض المقارنات حولها وكانت مجلة الزهور تناقش هذه المواجهة في محاولة أن تملأ شأن المهجريين . وكان المهجريون يهتمونه بأنه يعنى باللفظ بينما يعنون هم بالمعنى ، ولكنه هو كان يصدر في أصالة عن الأدب العربي الذي يستمد تركيبه من القرآن ، بينما كان يستمد المهجريون أساليبهم من التوراة المترجمة إلى العامية . ولقد حرص جرجي زيدان أن يصف المنفلوطي بالمبالغة والتعمل جريا وراء الهدف وهو إنشاء أسلوب عربي توازى ، ولكن هذه المحاولات كلها فشلت وعجزت عن أن تهزم أسلوبا أصيلا عوى الروح والآداء . وبالرغم من البريق الزائف الذي ظهر لكتابات جبران فإنه سرعان ما خبا وانطفأ لأنه لم يقم على أصول أصيلة من البيان العربي بل جاء معارضا لهذا البيان . ولقد أشار بطرس البستاني وليأس أبو شبكة إلى استمداد المهجريين من التوراة ، وأشار إلى استمداد بولس سلامه وسعيد عقل منها جريا وراء المباراة المعروفة لشعراء الفرنجة منذ العصور البعيدة في غزو التوراة . ونسى هؤلاء أن ذلك كله ليس إلا رافداً يسيراً لا يلبث أن يضيع في نهر العربية الواسع العميق . وليس صحيحاً على الإطلاق ما حاول البعض أن يصوره من أن المنفلوطي كان تلميذاً للمدرسة المهجريّة بل هو تلميذ المدرسة العربية القرآنية وأن أسلوبه قرآني عربي أصيل أحيا منهاجاً جديداً في العصر الحديث ما زالى حياً وقوى الأثر وهو منهج النثر الفني .

الفصل الخامس

القصة وهل هي فن أصيل

(١)

(مدخل تاريخي)

لا شك أن « القصة » بمختلف أسمائها وفنونها (رواية وأقصوصة ومسرحية وملحمة ودراما وملهاة) هي فن غربي خالص مستحدث ، يختلف اختلافاً كبيراً عما عرف في الأدب العربي من فنون يمكن أن توصف بأنها قصة ، أو ما عرف عن طابع

القصص القرآني . ومصدر هذا الاختلاف يرجع إلى خلاقات عميقة في الذاتية والمزاج النفسي والطابع الاجتماعي بين الآداب الشرفية القديمة والآداب الغربية قديمها وحديثها وبين الآداب العربي الذي صاغه القرآن والإسلام . وفي الآداب العربي الحديث يجري تتبع تاريخ ظهور الفصاة إلى جذور مرتبطة أساساً بترجمة القصة الغربية إلى الآداب العربي ، ثم جاء بعد ذلك دور « التعريب والتقصير » حيث كانت تترجم القصة ثم تغير معالم البلاد وأسماء الأبطال ، ثم يبقى جوهر القصة وجوهراتها كما هي في الأصل الأجنبي ، ثم ارتقى هذا الاتجاه حتى أصبح (قصة مصرية) أو قصة مكتوبة باللغة العربية ، بينما ظل المضمون يشكل صورة لتحديات وأحداث المجتمع الغربي ، وإلى وقت قريب جداً بل إلى اليوم لا تزال القصة أو المسرحية إنما تستوحى « ذوق » و « تصرف » المجتمعات الأوربية بكل أخلاقياتها ومفاهيمها وحلول مشاكلها التي تختلف في جوهرها عن ذوق وتصرف المجتمعات العربية الإسلامية ، ولا شك أن هناك فروقا بعيدة بين النفس العربية الإسلامية وبين النفس الغربية من وجهة الأحداث نفسها ، ومن وجهة الاستجابة للأحداث كالحياة الزوجية واضطراب الأسرة وهناك أيضاً فروقا وتباينا من ناحية التصرف تجاه الأحداث ، وأقرب مثل إلى ذلك هو : إذا كانت أسرة فيها خمس بنات ومات عائلها فما هو موقف المجتمع العربي الإسلامي منها ، ثم ما هو موقف المجتمع الغربي بها . أما القصة المكتوبة أو المعروضة (في المسرح أو السينما أو الشاشة) فإنها تصور ذناب البشر وهم يتهافنون على الفتيات من أجل إغرائهن والوقعة بهم ، فإذا تم ذلك هربوا واختفوا وتركوا جرائمهم في حياة هؤلاء الفتيات بدون رحمة أو جزاء ومن الطبيعي أن هذا التصور للقصة هو تصور غربي خالص ، ولكن القصة المكتوبة باللغة العربية ترسمه . فهل هو واقعي حقا ؟ نحن نعرف أن المجتمع العربي الإسلامي لن يقف مثل هذا الموقف من خمس فتيات وأسرته مات عائلها ، بل سنجد تصرفا مختلفا تمام الاختلاف يرقى إلى مستوى الرحمة والمحبة والوفاء والارحمية التي عرف بها العرب من خلاف قيمهم ومفاهيمهم وهذا هو واقع القصة ، ولقد مضت القصة المكتوبة بالعربية في هذا الاتجاه منذ أن ترجمت ثم مصرت ثم أصبحت تخضع للنموذج الفني الغربي الذي فرض عليها : (حادث ثم أزمة أو عقدة ثم نهاية أو حل) وهو ما أطلت عليه فن بناء القصة ، وهي قصة لا يقوم عمدها إلا على رجل وامرأة وحب

وخيانة أو خداع وغدر ، وهى أساسا مستمدة من خيال السكاتب ، أولها أصل يسير ثم نمت بالخيال حتى أصبحت ذات أبعاد خلقها السكاتب خلقا وليست هى من الواقع فى شىء ، وهى كلما بعدت عن الواقع بالغراية والابتكار كانت أقرب إلى هوى القارئ . وقد كانت الترجمات المكشوفة من القصص الفرنسية التى صدرت فى مجموعات كثيرة ، وفى مجلات أسبوعية وشهرية هى الرصيد الذى استمد منه كتاب القصة أعمالهم فيما بعد ، وما تزال هناك قصصا مكتوبة بالعربية تعرف بأنها كانت ترجمات لقصص عالمية معروفة مع التصرف بالإضافة أو الحذف ، ولكن العبرة من كل ما نقول هو أن (الحادث) و (التصرف) ليس مستمدا من طبيعة النفس العربية ولا من واقع المجتمع العربى وليس متفقا لإطلاقا مع القيم التى قام عليها الأدب العربى . وقد أشار إلى هذا المعنى المستشرق هامتون جب فى بحثه المستفيض عن القصة المصرية حين قال : أما التأثيرات الغربية فقد ظهرت بوضوح فيما ولى ذلك من الأطوار ، كما أنها استخدمت استخداما مباشرا . والواقع أن كتاب منهج النقد الغربى كانوا يتابعون سؤال المستشرقين وفى مقدمتهم (جب) أين القصة المصرية ، لماذا لم تكتب القصة المصرية : وقد جرى بحث هذه القضية فى عدة جهات : بدأها هيكىل والمازنى وعنان فى السياسة الأسبوعية . وكتب طه حسين فى (الدنيا الجديدة) . وقال هيكىل إن من أسباب الضعف فى كتابة القصة يرجع إلى أسباب أهمها : (أولا) : د فقدان المقدرة على طول الخيال ، (ثانيا) : د إن هؤلاء لم يجدوا تشجيعا من جانب المرأة . وقال عنان فى صراحة : إن أساس القصة إنما يوضع فى مجتمع تلعب فيه المرأة دورا خطيرا . ويكون المجتمع متأثرا بنفوذها خصوصا فى رسم مستوى الخلق والسلوك . . يشير إلى ذلك (جب) فى تقريره ويكشف فى صراحة د إنه لا ينتظر أن يكون للقصة مستقبل فى الطور الأدبى الحديث ما دامت الحياة الإسلامية محافظة على تقاليد الموروثة ، وزدد كلمة عنان فى ذلك د استطعنا أن نقطع بأن المجتمع الإسلامى لا يمكن متىبقى نظوره وتقدمه محصورين فى المبادئ الإسلامية الخالدة أو فى التقاليد التى كانت أثرا لهذه المبادئ — أن يظفر كتاب القصص العربى يوما بمادة واسعة أو غزيرة كالتى يقدمها المجتمع الغربى إلى كتاب الغرب أو أن يغدو الأثر الذى يفسحه للمرأة ذات يوم وحيا للفن والجمال . . وهكذا تكشف مدرسة منهج النقد الغربى الوافد عن أهمية إيجاد القصة (٤٢ م — مقدمات)

وخلقتها في الأدب الحديث ، والهدف الأصيل القائم وراء كتابة القصة ، وهو نفس المعنى الذي أوضحه أحد كبار كتاب القصة الغربيين وهو « واسرمان » ، أنه حين قال ما دام العنصر الشهواني خفياً فلا وسيلة لتأليف القصة ، فالقصة التي يبحث عنها القارئ ليست هي القصة الصادقة : ولكنها القصة التي تقوم على لقاء بين رجل وامرأة ، تم يقع الصراع نتيجة تناقض حبیب آخر أو تقوم على حب رجل لزوجته رجل آخر ، أو إغراء امرأة لرجل أو تجمع عدد من المحبين حول امرأة غانية وصراعهم معها . والقصة في كل هذا ، ليست صورة الحياة ، وليست من واقع الحياة ولكنها « أداة » من أدوات الغزو النفسي والاجتماعي للمجتمعات والشباب والفتيات الغربيات ، وهي حين تقوم على ذلك البناء الفني إنما تلتصق بقواعد التحليل النفسي التي أذاعها فرويد وفرضها على الأدب بعامة والقصة بالذات . فالحب والغرائز والصراع بين الرجل والمرأة ، وبين أكثر من عاشق لامرأة واحدة ، وما تصل إليه القصة من نهاية هو نوع القصة التي كان الأدب العربي الحديث مطالباً بإيجادها ، وقد تأخر ذلك كما يقول جب لأن القيم الإسلامية التي كانت تحول دون وقوع مثل هذه الحيات والآنما هي معوق القصة ، ولذلك فإن العمل على إغراق المجتمع العربي الإسلامي في انحلالات المجتمعات الغربية ، بواسطة عواملها المعروفة ، من دور بغاء ، وخمر ، وأندية ليلية ، والتحلل من قيم الخلق والدين ، كل ذلك من شأنه أن يهيئ المجتمع لولادة « القصة » ، ويعد هذا في نفس الوقت امتداداً للأثر الذي أحدثته القصة الغربية الإباحية المشوثة بأعداد ضخمة ونتيجة لهذا التطور . وقد انفجر فعلاً لارد الفعل لهذه الدعوة بين العاملين في مجال الأدب العربي الذي سار بدون القصة في الماضي ولم ينقص ذلك من قدره ، وأن التطلع إلى إيجاد القصة فيه الآن ليمد مثلاً جديداً من أمثلة تقليد الأوروبيين تقليداً ضاراً ينذر بتقويض دعائم الحياة الاجتماعية في الشرق . إن القصة الغريبة بما فيها من نقص وتزييف وعدم ملاءمة للتقاليد الاجتماعية في الشرق قد أثرت تأثيراً هداماً في حياة مصر الاجتماعية . وقد أشار جب إلى هذه المعارضة وقال إن الدكتور زكي مبارك وصف كتاب القصة في الأدب العربي بأنهم ينتمون إلى الطبقة الوضيعة من طبقات الأدباء ، ونعى عليهم قلة خبرتهم بفنون الكتابة وعدم استقلالهم في الرأي وسطورهم على الآداب الأوروبية ، وأدهى من ذلك أنهم يغفرون الشباب باحتقار فنون الكتابة كالرسالة والقصيدة وليس من الجائز أن تحكم على الأدب العربي

بما تشاهده في الادب الفرنسى . والانجليزى ، بل يجب أن نحكم عليه حسب ميول أبنائه ، وبحسب درجة نجاحه في التعبير عن أفكارهم وأغراضهم . وقال : إن علينا نحن وارثو الماضى أن نستحضر ذلك الماضى ونحن نفكر في الحاضر وأن ننظر بعين الاعتبار إلى الأساليب والطرق القديمة في الكتابة حينما نتجه نحو التجديد فإن ذلك أجدى علينا من ذلك البهرج الكاذب الذى يزيّف به الادب الجديد .

وتعرض لذلك عدد آخر من الكتّاب من أمثال مصطفى صادق الرافعى ، والدكتور حسين المرأوى وأحمد صبرى (الذى عرف من بعد باسم أحمد موسى سالم) وكشفت هذه المعارضات في جوهرها عن أن فن القصة على النحو الذى فرضه أصحاب منهج النقد العربى الوافد - هو فن دخيل لا يتفق مع الذوق ولا المزاج ولا القيم العربيه الإسلامية وأن النفس العربيه قد عبرت عن نفسها في أوعية أخرى وبأساليب مختلفة ليست القصة واحدة منها . وأن القصة على هذا النحو أدب مستورد ، وقد أثبتت الأيام صدق هذه النظرة ونحن الآن في بداية الثمانينات نرى كيف أن القصة ماتت أو أوشكت على الوفاة وقد ساقب رأينا في أن القصة المصرية إنما هي قصه أجنبية مع تغيير أسماء الأبطال والاماكن حين عرض لنقد (إبراهيم الكاتب) للمازنى وكشف عن أنها ليست مصرية أصيلة ، حين قال ، إن بطل القصة عبارة عن شخصية عربية لا يكاد ينطبق إلا على القليلين من المصريين ، والقصة في ذاتها غريبة في المشاعر والمثل كما هي كذلك أيضاً في المسحة الادبية وفي الموضوع الذى تدور فيه ، ودراسة الحب قائمة على أساس عربى لا شرقى وحتى المظاهر الخارجية ذاتها من حيث الشكل والأسلوب تنطق بهذا الطابع الغربى ومن أمثلة ذلك كثرة استعمال المجازات والجل الغربية ، وأغرب من ذلك كله جرى المؤلف على طريقة إقتباس فقرات من الإنجيل في رأس كل فصل من فصوله وقد تبين من بعد أن المازنى قد نقل قصته نقلاً يكاد يكون كاملاً في بعض الصفحات من قصة (سائين) الروسية وقد أشار طه حسين في عام ١٩٣٢ إلى أنه قابل (جب) وأن حديثهما تناول الادب العربى وأن جبّ قال له إنه ما يزال ينتظر القصة العربيه الجديدة ، وجدد طه حسين في حماسة دعوة واحد من أساتذته المستشرقين وقد عرض زكى مبارك لهذا الموقف من طه حسين فقال : معنى هذا أن الادب العربى

الحديث رهن بظهور القصة فإن لم تظهر فلا أدب ولا أدباء ، إن هذا الحرص له نتائج مشئومة أيسرها أن تغلب على أدبنا صبغة الافتعال والافتعال عدو الفطرة وهو شر مستطير على الآداب والفنون ، وأن القصة لن توجد في الأدب العربي ، إلا إذا وجدت المرأة ، وإن يكون لكتابنا قصص ماداموا لا يرون المرأة في حرية وصراحة ، ولا يتأثرون بجهولتها في الحياة ، ولا أمل في أن نرى لكتاب قصة يده مادام الكتاب بعيدين كل البعد عن المرأة والتي تلون الوجود يشقى الألوان والقصة في جميع الآداب موقوفة على ظهور المرأة ثم تساءل فقال : من الذي ينتظر ظهور القصة : أحدهما متهترق يريد أن يكون الآداب العربية بميزان الآداب الغربية ، وشرق مفتون بالتقليد يريد أن يسير الأجانب في كل شيء ، ومن عجب أن نجد القصصيين عندنا في الطبقة الدنيا من آداب اللغة العربية ينذر من خطي بثقافة أدبية واقية ، وهم جميعاً عالة على الآداب الأجنبية ، يستوحونها بلا وعى ولا تبصر ويقلون منها نقلاً سخيلاً مشوهاً يجرح الأذواق والنفوس وفي إنتظار القصة شر محقق ، وهو إغراء الشبان على أن يضمموا أن الأديب إما أن مثقفاً وأما إن لا يكون ، وعلى ذلك تخف في وزنهم قيمة الفنون الأدبية وقد سرى هذا الشر إلى إدارات الصحف وصار من اليسر على أى شاب أن يدخل في أقصوصة بعض الأسماء البلدية كالحاج مشحوت والحاجة عيوشة ليقال أنه أتى بجديد ومن الخطأ أن يقاس أدبنا على أدب الإنجليز والفرنسيين والألمان ، إنما يقاس الأدب على مزاج الأمم التي تصدر عنها ، وملاك الأمر في ذلك كله أن يعبر الأدب عن عقول أهله وأحلامهم وشهواتهم وما يجرى في خواطرهم نحن أحفاد العرب وأسباطهم . ومن واجبتنا أن ننظر إلى ماضيتهم حين نفسكر في حاضرنا وقد كان العرب تكفيهم اللمعة والإشارة في أشعارهم ووسائلهم حتى عرفوا بين الأمم بقوة الإيجاز .

(٢)

القصة الغربية

أجصى الأستاذ يوسف أسعد داعر عشرة آلاف قصة أجنبية ترجمت إلى الأدب العربي منذ بدأت الترجمة حتى أوائل الحرب العالمية الثانية وهذا القصص المترجم كان يصدر في

بيروت والقاهرة وكان متزايداً باطراد حتى لقد لمعت بعض أسماء المعربين وقد أبرزت
حصيلة الترجمة ثلاث آثار واضحة :

(١) إفساد اللغة (٢) نشر العامية (٣) نقل الإباحيات .

وقد نقلت هذه القصص باسم التعريب أو باسم التصير وعرف التعريب بأنه نقل
لجوهر كما هو مع وضعه في إطار عربي ، وكان للتمثيل أثره السيء في نقل هذه
المسرحيات إلى اللغة العامية ، كما فعل أنطون يزبك فنشأت في العامية حصيلة ضخمة في
بجال المسرح والرجل وساهم كبار الكتاب في هذا المجال ، فدغموا بعض الانحرافات ،
واهتم الدكتور طه حسين بترجمة القصص الإباحية وقد سجل عليه ذلك إبراهيم عبد القادر
المازني حين قال : إقرأ للأستاذ قصصه التي ترجمها ، هل كان همه نقل الفصاحة
الإفرنجية إلى قراء اللغة العربية ، أو نقل الصورة الفاضلة في ثيابها المصونة ، إنما كان
همه مدح الخيانة والاعتذار للخونة وتصوير الخلاعة والمجون في صورة جذابة ليقضى بهذه
الترجمة حق الإباحة لاحق اللغة ولا حق الفضيلة وقد صور طه حسين أمره في هذا حين قال
: إنه ممن خلق الله لم عقولاً تجد في الشك لذة والقلق والاضطراب رضاء وقد أشار
الدكتور عبد العزيز برهام إلى أمر هذه التراجم فقال : إن أكثر القائمين بأمر الترجمات
لم يكن بصيراً باللغة العربية ، بصره باللغة التي ينقل عنها فكانت تستعصى عليه ترجمة
كثير من الأساليب التي لا يجد لضعفه في العربية مثلاً لها في لغة الضاد ، فالتوث لغة
الترجمة وكثيراً ما عمد الناقل إلى الأسلوب أو التعبير الأجنبي فنقله بنصه دون مراعاة
لروح اللغة التي ينقل منها فتمضت على القارئ ، وكثيراً ما دخل في اللغة العربية من
كلمات أجنبية لم يستطع المترجمون أن يجدوا لها مدلولاً في لغتهم فطغت على لغة الكتابة
وقال إن ترك الترجمة فوضى شأنه اليوم يعرض سلامة اللغة لخطر مستمر ، وينقل
إلينا سيلاً من الكلمات والتعابير الأجنبية التي تنحدر في عظام الأساليب العربية
بل إن الترجمة قد وجهت إليها الاتهامات منذ وقت مبكر فقد كتبت مجلة سركيس
عام ١٩٠٧ (١٥ نيسان) تقول : منذ سنوات يترجم كتابنا كتب الأفرنج فما الذي
ترجموه منها ، فما الذي تعلمناه ، تعلمنا التاريخ مغلوفاً فيه ، تلقينا الآداب من سبيل
القصص المفسدة للأخلاق ، فن أدب فرنسا ترجمنا ، وماذا استفدنا من روايات

ديماس ، وهل دوماس كل فرنسا ؟ وهل الفرسان الثلاثة عنوان الادب . ومن اداب الانجليز القصص الخرافية ومن آداب الالمان لا شيء ، وقد أشار جب في تقريره (١٩٣٣) إلى أن القصص التي ترجمت لم يراع في اختبارها حالة مصر الاجتماعية ولا حالة الثقافة العامة ولا الذوق الادبي للبلاد وأشار كثير من الباحثين إلى أن (محمد عثمان جلال) زج باللغة العامية على لسان أشخاص لا يعقل أن ينطقوا بها يوما وقدم حواراً باللغة العامية لأبطال لهم وقارهم فلم يحالفه التوفيق وأشار الكثيرون إلى تلك « الطبقة » التي كانت تغذى الصحف والمجلات بالقصص والافانصيص ، وقد احترفت الادب وانحط أسلوبها بانحطاط أذواق القراء ، وأن هؤلاء كان هدفهم « التسلية » ، لا الثقافة وتقديم قصص بها روح الإثارة للطبقات المتوسطة ، وكان نوع القصص نازلاً وأسلوبها ضعيفاً ، وكانت هذه القصص ذات أثر سيء في محيط القراء لأنها لم تحرص على نقل فن مثالي يدعو إلى التسامى أو التوجه نحو القيم بل على العكس كان هدف هذه القصص الآثارة وتعهد تدمير القيم في النفس العربية . فقد كان هناك اتجاه يعتمد إلى الانحراف ، وإن بعض هؤلاء المترجمين كانوا يؤدون المعنى بأى عبارة مع ضعفهم في البيان العربي ، هذا بالإضافة إلى سوء الاختيار ، فقد اختيرت الروايات المثيرة ذات المستوى الهابط ولم يتجه هؤلاء إلى الروايات العالمية الممتازة ، ولا شك أن أهم ما في علبه الترجمة هو المادة التي يراد ترجمتها وهي بالحق أخطر قضية واجهت الادب العربي فإن المترجم « قد يستمد اتجاهه من دعاوة أجنبية تقصد إلى بث بذور خطرة على الثقافة العربية في تلمسها لطريقها الجديد على حد تعبير سهيل إدريس الذي يقول أنه لا حاجة إلى التذكير بعدد من الاتجاهات المنحرفة في عدد من المكاتب المترجمة في السنوات الأخيرة ترصد لها مؤسسات أجنبية تنتمي إلى دول أوروبا الغربية والشرقية وأمريكا أموالاً طائلة تغزى بها ذوى الضباط المدخوله الذين يضعون المكسب المادي فوق الحس الوطني أو القومي ، أو الذين يهتمهم الترويج لسياسات أجنبية معينة إلتاماً لمناهج شخصية أو جريباً وراء إعتقاد منحرف ، ، وما يتصل بهذا الرأي الذي أبداه سهيل إدريس ، ما عرف عن دار الاداب نفسها من اهتمامها بنشر أدب الوجودية في بيروت حيث يظهر السكتاب في لبنان في نفس الوقت الذي يظهر في باريس .

(٣)

مضمون القصة الغربية

تقوم القصة الغربية المترجمة إلى الأدب العربي على عوامل ثلاث :

- (١) الحكمة الفنية : وهي وضع الأحداث بصورة تأخذ لب القارئ وتثير عواطفه
- (٢) الخيال : وهو المادة التي تصنع منها القصص لتكون شيئاً غير الواقع .
- (٣) الإباحة : وهو أحداث صدام واحتكاك بين الرجل والمرأة قوامه الحب الجنسي القائم على دوافع الغريزة والرغبة . والقصة بهذه الصورة ليست فناً بناء ، ولا عملاً يدفع إلى التسامى بالعواطف والمشاعر أو يغذى القلوب والعقول ، وقد صور الدكتور حسين المرأوي اتجاه القصة في الأدب الغربي : فقال : أن القصص الغربي اليوم قد أتجه إلى وجهة واحدة هي وجهة الاستهتار الجنسي . والروائيون في الغرب ليس لهم في هذه الأيام مصدر إلهام غير هذا الموضوع ، وقبيل الحرب (الأولى) بأعوام كانت الروايات الغربية تسير على نسق واحد هو تعارف فتى وفتاة ، بأن طريقة يبتدعها خيال المؤلفين ثم تفصلهما عوامل الزمن وتخطيا العقبات بالمجازفات حتى يلتقيا بالزواج ثم أشار إلى أن طغيان القسم النسوي العالم الغربي واستهتاره جر المؤلفين الغربيين أي أن تكون فكرتهم في رواياتهم كلها عن العلاقات بين الجنسين وعن استهتار المجتمع الحاضر برباط اللووجة والأسرة ، وهكذا تغشى الغرب نوبة عصبية من تيار التأخر إلى حال الإنسان الأول في ثوب منمق من العلم والمدينة هو أشبه بفعل الخمر أو الخدر ، على أن العالم يملوه بما هو أهم تدويناً من انتهاك الحرمات ووصف الخاوي ، ثم أشار إلى كتاب القصة الغربية فقال : أنه غلب عليهم حب المادة فشقوا الطريق إليها على أنقاض الأخلاق والكتاب الحديثون مهمتهم تسليية الجمهور وأشار إلى تأثيرهم بمذهب نوردو (الصهيوني اليهودي) الذي يقول أنني أقيس نجاح الشخص في الحياة بالثروة التي يجمعها كما أشار إلى أنه مما ساعد على ذلك إنتشار علم النفس (يقصد مذهب فرويد) واستخدامه في القصص : ويرى الدكتور حسين المرأوي أن القصة « بطبيعة التكلف في اختلاقها إلى القعيد البسيط ، وتخفيف وطأة الواقع أو الإيهام بوجود ما ليس موجوداً لا نستطيع أن نعيش تحت سماء الصحراء القوية ، ووصفها بأنها حقل من حقول الألغام في طريق

الآداب العامة وهو نوع من الإستهتار العقلي يبعثه الروائيون في نفوس الجماهير السهلة
الاتقياد في قالب منمق يغطى فكرة أن الحياة لهو وغرور وأنها قربت إلى الأذهان
فكرة الإستهانة والتغفل في السقوط الأدبي والتست للسهلين والمتحللين والساقطين
عذراً ما ، كان أحدهم يستطيع أن يلتصقها لنفسه منفرداً مثل قصص مانون ليسكو وغادة
الكاميليا وغيرها من القصص الذى تلتصق الاعذار المسمومة للساقطين والساقطات تجدها
قد أثرت تأثيراً بالغاً في عقول الذئبة فجعلتهم يستهترون ويسرقون وينتحرون والواقع
أننا نعد فمثل الجيل الحاضر معزوا إلى إنتشار مثل هذه القصص النفسية المخنسة والعقلية
الضعيفة التى أوحىها التجارة الرخيصة في الحكايات الغرامية والقصص البوليسية ، وأصبحت
القصة الآن نوعاً من تجارة الخمر التى تتولى شركات النشر تبعتها ثم توزيعها تحت
مختلف العناوين والمغريات ، هو رأى يكاد يكون عاماً في تقدير خطر القصة الغربية ،
ومن ذلك ما يزويه ميشيل اويرى ، حيث يقول إن كتاب الغرب لا يخرجون عن
الماديات في كل ما يؤلفون أو يكتبون ، إن كتاب الغرب أو مؤلفهم على العموم هم
كتاب ومؤلفون أقرب إلى الحياة المادية منهم إلى الحياة الروحانية ، وأتينا قلما نجد فيما
يكتبون أو يؤلفون من أمثال الروحانيات أى نجدها مصورة عند الكتاب الشرقيين
بأجل صورها ، لأن الغربيين قد ولدوا في المادة وعاشوا معها ولها ولست أنكر أننا
معشر الشرقيين قد أخذنا يعرضنا عن الكتاب الغربيين من حب هذه الماديات والتهاك
ولما لم يأخذنا النضوج في كل نواحي حياتنا أقبلنا على كل ما يصوره لنا الغرب
من فلسفة أو أدب أو علم فى فهم شديد دون أن ننظر إلى ما يلائم أنفسنا ومصلحتنا
ودون أن ننظر إلى ما هو صالح ومفيد . وإذا كان الأدب الغربى فى الحقيقة يشمل
عشرات المسالك فإن كتابتنا قد قصدوا بإمعان ولهدف بعيد وخطير أن لا ينقلوا لنا
إلا ما كتبه المسرفون فى الإباحة أمثال مارسيل بروسى وتوماس مان وأندريه جيد والدس
مكسلى ولورنس وكلها قصص تدور حول اللذة الجنسية وغيرها ولم يقف الأمر عند هذا ، فإن
هؤلاء الكتاب الموالون لمنهج النقد الغربى الوافد قد ظاهروا ذلك بفلسفة خطيرة ترمى إلى
القول بان وصف نقائص الناس ومثالبهم هى طابع الأدب الصريح الحر وهم فى ذلك
قد جروا وراء دعوة فرويد ومفاهيمه التى أصبحت قاعدة للقصة وأساساً للأدب الغربى
ولاشك أن ظاهرة القصة الغربية بالنسبة للغرب فانها حظوة فى ذلك الإنحراف الذى

فرضته الصهيونية العالمية على الآداب والفنون : والذي بدأه مذهب فرويه نفسه ثم جاء كتاب القصة والتراجم فساروا وراءه .

ثم كانت الخطوة الثانية هي نقل هذا « التراث » إلى الأدب العربي وإلى العقل العربي ليحدث أثره الذي قصد به ، وليفتح الطريق أمام الكتاب الذين يكتبون بالعربية لينقلوه ويقلدوه ويعتقوا مفاهيمه ، ومن هنا فقد ارتفع صوت الكثيرين بالدعوة إلى التحليل النفسى فى الأدب ، وكان فى مقدمة هؤلاء إبراهيم عبد القادر المازنى وإبراهيم ناجى فى القصة والعقاد فى التراجم ومحمد خلف الله أحد فى الدراسات الأدبية وكان الكتاب المارون القادمون إلى مصر من الشام قد أغرقوا العالم العربى كله بسيل من القصص يطنح بالإباحة والفساد من أمثال نجيب الحداد وإلياس قياض وفرح أنطون . وطانيوس عبده وإلياس أبو شيكة و خليل بيدس وأمين الحداد . حتى بلغ عدد القصص التى ترجمت سبعة آلاف قصة حتى أوائل الحرب العالمية الثانية وأطلق هؤلاء على أنفسهم ألقاباً تنم على التبعية الخضة : فهذا ديموسيه الشرق وهذا موباسان مصر وهذا جوركى النيل وقد القيت هذه القصص إلى صفار المتعلمين وفتيات الأسر من وراء الجدران قدراً كبيراً من الرؤى الجنسية المشرقة وقدراً من اللذات الخيالية التى تتمثل فى صور الترف وملاحق القصور واللباس والمطور والخور بما كان له أبعد الأثر فى خلق ظاهرة جديدة فى المجتمع : هى ظاهرة وباء الحلم الكاذب الذى يشقى ويهدد عن الواقع . وكان لهذه الأكاذيب فعل السحر فى نفوس الشباب الغروب والفتيات ، مما إفساد نظرتهم إلى الحياة ، وجال بينها وبين رؤيه الواقع أو الانطلاق فى طريق واضح أو على حد تعبير أحد الكتاب (وقف بينهم وبين الحقائق البديهية جميل من هذه الأكاذيب القصصية) وهكذا تكون فى المجتمعات العربية ما يمكن أن يسمى « القصصى » هذا المرض الذى لا يزال قائماً يفتك بالأسر والشباب كل الفتك . ولقد تبارت الصحف والمجلات فى تبني هذه الظاهرة حتى أن بعض المجلات الكبرى أقامت المسابقات لإغراء الكتاب بكتابة القصة ، لقد رمينا ونرى من وراء ذلك كله إلى تجهيز أدبنا العربى بالسلاح الذى كان يفتقر إليه وهو اليوم سلاح جميع الأمم فى المعركة القائمة بين المعرفى والجهلى (والواقع هو أن الأعزاء والدافع إنما هو تغذية هذا الاتجاه الذى تحرص (م ٤٣ - مقدمات)

جهات كثيرة على تغنيته ولقد كان لهذه التخص آثارها الفعلى فى واقع الحياة الاجتماعية بما سجله كثير من الأحداث التى وقعت فى عشرات الأسر ، وقد صورت هذا المعنى عدد من المجلات وأشار كثير من مؤرخى الأدب . فقال أحدهم : لماذا هذا الاهتمام بالقصة ، ما هذا التطلع إلى القصة سوى مثل آخر على التقليد الآحق للغرب وبما فيها ذلك التقليد الذى أحدث تلك الهوة فى الحياة الشرقية أو القصة الغربية بما تنسم به من فنة زائفة مبهرجة بما فيها من مناقضة للأسس التقليدية التى تقوم عليها حياة الشرق قد أدت إلى إفساد الحياة الاجتماعية فى مصر وتخريبها فلماذا تضع الأفعى فى جيبها .

وقد عرص مصطفى صادق الرافعى لمظاهر القصة الغربية فكشف عن تباين أثر القصة بين المجتمع الغربى والمجتمع العربى : « نرى أن القصة صناعية لهو ومسلاة فراغ ، وهذا قد يكون له وجه فى علاج الحياة العملية فى تخفيف حطمة الاجتماع فى أوربا وأمريكا ، ولكن ما موضعه عندنا فى الشرق والشرق إنما يعمل فى نهضته لمعالجة اللهو الذى جعل نصف وجوده السياسى عدما ولكن الذى يصف حياة الإنسانية موتا ، ألا ترى أن تلك الرواى توضع قصصا ثم تقرأ فتبقى قصصا ، وأن هى صنعت شيئا فى قراءتها لم تزد على ما تفعل الخدراى تكون مسكنات عصبية التى حين تتقلب نفسها بعد قليل مبهجات عصبية .

(٣)

وقف الأدب العربى موقف صريحا آزاء تيار القصة الغربية الدخيل (ترجمة وتعريبا وتمصيرا) وكشف رأيه فى صراحة ووضوح وأعلن أن الفن القصصى ليس عربيا ولا إسلاميا وأنه فن وثنى . وأن هذا الفن قد تطور من الوثنية إلى اليوم بتطور أشكالها ونظمها وتجدد معها بتجدد أربابها ومايدها ، وأنه ليست هناك قصة واحدة من مصوغات العالم الوثنى إلا وهى صورة المجتمع شتى محروم حتى الصور التى يبدو فيها المدح أو التمجية لإبطال خرافين والمعروف أن فن القصة الذى غزا الأدب العربى فى العصر الحديث قد تشكل من تراثين : تراث الأسطورة اليونانية وتراث الأسطورة الشرقية للقديم وهما يقتربان من حيث أن طبيعة كل منهما تستمد من الوثنية ، وأنهما يتصلان بالشعوب الشرقية الآوربية والشعوب الآرية ، ولا يتصلان بالامة العربية التى لم تكن

لها قبل الإسلام وثنية مغرقة في الإباحة الوثنية المجوسية أو وثنية فلسفية كالوثنية الاغريقية ، ومن هنا فإن الخلاف بين الأدب العربي وبين القصة الغربية ولادة الوثنية اليونانية بعيد المدى ، وكذلك بالنسبة للأسطورة الشرقية ، ومنها ألف ليلة وليلة الذي يحاول بعض المستشرقين اعتباره أثراً قصصياً عربياً ، والخلاف بين الأدب العربي وبين الأدب الغربي (الاغريقي القديم والاوربي الحديث) هو خلاف في الجوهر والصميم لها في الشكل والخصائص اللغوية وحدها (وهو خلاف (في الدوافع التي يتولد فيها الأدب العربي) وفي (الغايات التي ينتهي إليها) مخالفة تمام المخالفة لهذه الدوافع التي يتولد من الأدب الاوربي . وأبلغ هذه الخلافات والطوايع : الإيمان والتوحيد وسماحة النظرة وصدق التوكل على الله والخلق وكلما تعطى الأدب طابعا ملؤه الإشراق والتفاؤل والاقبال على الحياة والرضى بقضاء الله . ومن أجل اشراق الشمس ورحابه البادية يبدو الأدب العربي واضحاً صريحاً ما يسمى بالأدب المباشر بينما يعطى الأدب الاغريقي صورة متجهمه قوامها الرموز والإيماءات ، وتطبعه طوايع الحسوف والألم والحرمان حتى يوصف بأنه أدب الثلوج والألم والتشكوك ، والقصة قوام هذا الأدب ، لا تصور إلا الحرمان ، والألم ، والعذاب ، والغدر - وإذا استعرضنا أربعة من أشهر القصص الأوربي هي :

البؤساء : لفيجو . النور والظلام : لتولستوى

دافيد كوبر فيلد : لدكنز . الجريمة والعقاب : لدستوفسكى .

لوجدنا « الآلام المكتوبة » ، النفس المضطربة ، الحياة المتجهمه ، الظلم للفقراء ، والبرد للبؤساء ؛ والشقاء والجوع ، والازمات العصبية ، نوبات الصراع فإذا عرضنا هذه النماذج على (الأدب العربي) لوجدناها غريبة كل الغرابة ، ففي المجتمع العربي الذي يستمد قيمه من الإسلام : الرحمة بديل الخوف ، والسكينة بديل الشقاء ، وليس في الأدب العربي جان فلحان ، ولادافيد كوبر فيلد ، ومن خلال عشرات القصص الغربية تجد مجتمعاً غير المجتمع ، وأخلاق غير الأخلاق ، كمزاجاً نفسياً غير المزاج ، وفي هذا يقول صادق الحكيم : إن القصص التي كتبتها الشعوب الاوربية ليست سوى أناتها وصرخاتها من مشاكلها المعقدة التي لا تجد لها حلاً إلى اليوم ، إن عقدة القصة الاوربية

تنجّل من قورها في ضوء المجتمع الإسلامي وبمقياس القواعد والآداب الإسلامية لأن هذه العقيدة تجمع خيوطها دائماً في ظل مشاكل لا وجود لها في عقل المسلم ، وبين السكائب كيف أن المزاج النفس العربي لا تزدهية القصة الغربية فيقول : ليس من اللذات العقلية أو العاطفية عند المسلمين أن يقرأوا في القصص شروحا مفصلة تجريدية لحياة أهل الخلاعة وما يصنعه البغايا في خلواتهم ؛ فهذه لذات مرضى النفوس من ذوى العقد النفسية ، والحياة الإسلامية المعتدلة تقضى على هذا المرض ، ويرى كثير من الكتاب أن هدف القصة في الغرب هو إعطاء الشعور جرعة من الخيال للتعويض عن الواقع ، حيث يعيش الناس في المناطق البارزة ، بين العالوم والظلام والآلام ، وبين الجبال الشاهقة ، والشمس الغائمة ، يحتاج الناس إلى مخدر ، وإلى غيبوبة وإن القصة الخرافية الوثنية المستمدة من الأسطورة هي اللذة الكاذبة التي تعطي الوهم بدلا من إعطاء الحقيقة أما العربي فإنه يعيش في جو مختلف ، ساطع ، مضى باهر . بعيد عن الظلام والوحوش والأرواح الشريرة ، والعربي فارس جمل ورقة تحت راحه ، فبو مقتحم ، ضريح ، يحيا الحياة في وضوح ، ولذلك فهو بطبعته وبذوقه الفني ، ومزاجه النفسي ، ولا يتقبل هذا الفن القصصى ولا يسجيب له . وليس في المجتمع مثل غلطة القلب في قصص البؤساء ليفيكتور هيجر أو قساوة زوج الأم في قصة كوبر فيلد ، لتشارلز دكنز ، ولا ظلم الأغنياء في قصة النور يضى في الظلام ، ولا يعرف ما في قصة الجوع لسكنوت هامرن : التي تصف أغراض الحلل العقلى الذى يتولد مع الجوع المزمن ، فلذلك كله مصدرة فسوة النفس الأوروبية وشقاء الحياة في المناطق الباردة . يقول صادق الحكيم :

إن أخطر ما في الفن القصص الأوربي أنه يقدم للمحرومين العاجزين تعويضاً خيالياً وهمياً عن جميع حاجاتهم الرئيسية فيقتل فيهم الحافز القوى ويميت فيهم الضمير الحى ويضلّهم في مقاييس العقل ويرفع عنهم تكاليف الحياة . وكل ما يقال عن القصة الأوروبية من الأسطورة الوثنية الأغريقية ، يقال عن القصة الشرقية وإن اختلفت الصور والمناهج ولا يعرف الأدب العربى ، مثل الخلاعة والترف والرهباية التى تجدهما مثلاً في قصة (تابيس) وحين توضع مثل هذه القصص في ضوء ذائفة الأدب العربى وقيم العقل العربى ومقاييس الفكر الإسلامى فإنها تنهار وتسقط . ولا يقر الأدب العربى بقيمة الإسلامية : ما يجرى عليه مؤلف تابيس (أنا تول فرانس) : فى إشاداته بالغرائز ،

والابيقودية ، وإسرافه في اللاإدارية ، ولا يقر قوله « للجسد أن يسلم للشهوات وتبقى النفس طاهرة ، فضلا عن لذة الشك وصورة العهر ومخاطبة الغريزة ، والثنية ممتزجة بالمسيحية الغربية . ولا يقر الأدب العربي رجلا مثل (جان فالجان) يسرق رغيفا ليعيش ، ويعجب كيف يحدث هذا في أوروبا ، وهو من المستحيل أن يحدث » في أمة عنوانها في الجاهلية حاتم الطائي وأبسط عطاياها في الإسلام الزكاة .

وصورة طفل قصة دافيد كوير فيلد التي تصور الطفل ينتفل بين قسوة زوج أمه . وقسوة الناس ، وقسوة اللصوص الذين سرقوا ملابسه ونقوده ، هي صورة غريبة عن مجتمعنا وأدبنا . وليس العيب في هذه القصص أنها تصور مجتمعنا ، ولكن العيب يكمل في ترجمتها والاهتمام بنشرها في محيط لا يتقبلها ولا يهضمها ، وقد تصل المبالغة إلى أن تهمر مثل هذه القصص ، وتحول كأنها هي عربية ، ولقد اهتم أصحاب مذهب النقد الغربي بترجمة هذه القصص وإغراق الأسواق بها حرصا على نقل مفاهيمها وقيمها ومثلها إلى البيئة العربية وتطعيم الأدب العربي بها ، بيتا هي عما تنفر منه النفس العربية والدوق العربي . (٢) ولقد حرص بعض دعاة التغريب إلى ترجمة « اعترافات في العصر » لدى موسيه ، وهي قصة منصبة على إحياء الإيمان المسيحي في نفوس شباب أوروبا ودعوتهم إلى التشييت بفلسفتها وتناخص فلسفة دى موسيه في عدة أسس ليس واحدا منها متفق مع ذاتية الأدب العربي ، أو مفاهيم الفكر الاسلامي :

يقول : ليس لعرض المرأة قيمة مادية ولا معنوية بالنسبة للمجتمع .

ويقول : إذا شعر المدمن بدوار الخمر فليملا كأسه ثانية .

ويقول : لكي يكون الرجل مؤمنا فليساعد المخطئين بالخطأ .

ويقول : خير طريق للتخلص من الحاد أن يزداد المرأ الحاداً .

وإذا كان دى موسيه يقول هذا لشباب فرنسا في تلك الفترة التي نشر منها قصته متصوراً أنه دواء ناجع لداء العصر إن هذا لا يحقق شيئا ما للمجتمع العربي اليوم ، وإنما يقف وراء مثل ترجمة هذه القصص دعاة التبشير والغزو الثقافي والنفوذ الأجنبي .

(٤)

جرت محاولتان خادعتان في مجال القصة : الأولى هي محاولة المستشرقين في اتمام الأدب العربي بالقصور وإرجاع هذا القصور إلى أنه لم يعرف فن القصة والمسرحية ، أما المحاولة الثانية فهي محاولة بعض التابعين لمنهج النقد الغربي بالقول بأن الأدب العربي قد عرف القصة : وأن دليل ذلك وجود كليلة ودمنة وألف ليلة وليلة والمقامات ، ومن الحق أن يقال أن كليلة ودمنة وألف ليلة والمقامات لا تمثل القصة في مفهوم القصة العربية في القرآن الكريم وحده ، أما هذه القصص فهي ليست أصيلة فيه ، وإنما تلمس مصدرها من الأدب الشرقي القديم ، والأدب الفارسي والهندي ولا تمثل النفس العربية أساساً كما لا تمثل منهج القصة كما رسمها القرآن ، وأن القصة بالمفهوم الغربي الذي عرفه الأدب اليوناني أو الأدب الأوروبي الحديث أو الذي عرفه الأدب الشرقي القديم لا يمثل النفس العربية . أما القصة كما يصورها القرآن : رائد الأدب العربي فتقوم على قواعد أساسية هي : (١) أقر القرآن الطريقة المباشرة الصريحة ، بعيداً عن الإيحاء والرمز . مع الاهتمام بجوهر الخبر لا تفاصيل الخبر ، والتركيز على العبرة المستمدة من النواميس الكونية للمتجمعات ، والسنن الطبيعية التي تحكم البشر . وبذلك حرر القصة من كل ما يتعلق بالتفاصيل التي يصبح الاستطراد فيها هدفاً في حد ذاته ، وحجاباً عن الغاية الأصيلة وهي الاتصال بالنفس الإنسانية وتقديم العبرة لها ، بصرف النظر عن الحواشي المتعلقة بالزمان والمكان . وبذلك ارتفع للقرآن بالقصة عن الارتباط بمصر أو جيل ، وربطها بالحقائق الانسية العامة الخالدة الصالحة لكل عصر وجيل . وبذلك عام القرآن الناس الأسلوب المباشر للصريح ، مع الإيجاز والبعد عن الإسراف في الجزئيات ، والوصول السريع إلى الغاية والحكمة والعبرة . (٢) القصة في القرآن هي الصدق والواقع ، فقد أقر القرآن الصدق ، كمنهج أدبي ، ورفض مقولة : أعذب الشعر أكذبه ، ورفض المبالغات وصحح الاختيار وحرر الوقائع كلها من الأساطير والخرافات ، وأبعدها عن التهاويل ، والمغريات بحيث تصبح الصورة الحقيقية هي ما يقدم بين أيدي الناس . وبذلك ظل القرآن وحده إلى اليوم : النص الموثق البعيد عن خطر التحريف . (٣) إن مفهوم القصة في اللغة العربية هو الاخبار بالواقع المجرد وتتبع آثار الحقيقة ولا يفهم منه تأليف الحكايات أو تلفيق الوقائع أو اصطناع الاخبار المكذوبة التي يلفها الكبت والظلم

فتسمى سعيها لإخفاء عارها وكذبها (فنا) ثم نفتحل الصدق انتحالا لهذا الفن فتقسميه صدقا فنيا .

وقد سجل القرآن على نفسه هذا المنهج ، أن هذا هو القصص الحق ، ، لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب ، ، نحن نقص عليك أحسن القصص ، ،

(٤) القصص في القرآن مصدر للمبرة ، وكشف عن سنة الله الثابتة في خلقه ، ونواميسه النافذة في المجتمعات . وقد نسخ هذا المفهوم القرآني للقصة كل مفهوم سابق له . ومن هنا فإن العرب لم يعرفوا الرواية والتمثيلات والملاحم الشعرية ، ولم يتخذوها كوسيلة لتصوير الأسطورة أو إحيائها ، وإنما اتخذوا القصة كطريقة للتعبير عن الواقع فنقل العرب القصص الحقيقي : الأحداث والمواقع وخلاف القبائل والأسر والتاريخ والرحلات وقصص الحب الواقعي وسير الغزوات وتراجم الأعلام في مختلف ميادين الفكر والتصوف والفقه ، ولما كان الإسلام دين الوحيد المناهض للوثنية التي تقوم على تعدد الآلهة فإنه لم يكن يمارس التجسيم أو يقره ، وقد حولت العقيدة الإسلامية مواضع الإلهام من الطبيعة الإسلامية من الطبيعة وصورها إلى العقل وأخيلته ، فضلا عن أن تعاليم الإسلام كانت دعوة للممارسة والتطبيق في محيط المجتمع ولم تكن مجرد وفكر ، ولا شك أن قصص القرآن تختلف عن قصص التوراة من حيث أسلوب العرض ، كما صحح القرآن كثيراً ما أوردته القصص الإسرائيلية من وقائع وأحداث ، ويحمل د صادق الحكيم ، هذه الفروق : فيما يتعلق بجوهر الخبر ، حيث يتألف السياق في القصص القرآني من جوهر الخبر لا تفاصيل الخبر ، فالتفاصيل متعلقة بزمان ومكان وقوم معينين ، أما الجوهر فيتعلق دائماً بكل زمان ومكان وإنسان من غير تعيين ، وهذا هو المعنى الإنساني في القرآن ، فالخبر الوارد فيه هو تطبيق للنواميس الكونية على نوع الإنسان كله في صورة لإنسان واحد بذاته ، والقرآن يتناول أخبار الأفراد والرسل من نواحيها الإنسانية العامة فلم يعرض لجياتهم الخاصة إلا من حيث تفتح هذه الجوانب وحدها وتضيء . فالحب الجنسي وتطوراته وهما المادة الأساسية لجميع القصص (الفنية) اعتبرهما القرآن في أسلوب ترتيبه من التفاصيل التي لا تضر ولا تفيد .

الفصل السادس

الأدب الشرقي القديم

كلية ودمنة ، ألف ليلة ، الرباعيات

من أخطر المحاولات التي يقوم الغزو الثقافي والتغريب عن طريق فرض منهج النقد الغربي الوافد ، محاولة « أذابة » الأدب العربي في محيط « الأدب الشرقي القديم » ، والأدب الغربي سواء ما اتصل منه بالأغريق أو بالأوربي الحديث ، وقد جرت فترة من الزمن على أن كلمة « الشرق » والأدب الشرقي تمثل اصطلاح العالم الإسلامي أو الأمة العربية أو الشرق الأوسط ولذلك فقد كانت عائمة غير محددة . ومقطع القول أن الإسلام حين جاء بالقرآن ، فصل بين الأدب العربي الإسلامي والأدب الشرقي القديم كله ، سواء أكان من تراث الوثنية الجاهلية أو المجوسية الفارسية أو الفلسفة الهندية . ولقد ارتبط الأدب العربي منذ ظهور الإسلام به ، كما ارتبطت به الآداب الفارسية والهندية التي ظهرت من بعده ، وقد استوفى الأدب العربي مفاهيمه وقيمه قبل أن يتصل بالآداب الشرقية القديمة ، أو الآداب اليونانية والأغريقية أيضاً ، من حيث تحديد خصائصه وطوائفه المستمدة من ذاتيته ومن المزاج النفسي والعقلي العربي . في ضوء ذلك نرى أن نسبة كتب مثل كلية ودمنة أو ألف ليلة إلى الأدب العربي أمر يجب أن يقابل بالحسنة والتحفظ ، ذلك أن مثل هذا الأدب أو مضامين هذه الكتب من فلسفات وغيرها لا تمثل النفس العربية أو الذاتية العربية ، وإنما تمثل « الشرق » قبل الإسلام أو بعده حين انحرفت بعض الأمم عن مضامين الإسلام الحقيقية وعادت إلى وثنياتها ومن الحق أن الأدب العربي قد واجه التحدي من ترجمات الآداب الشرقية (الفارسية والهندية) كأمثال كلية ودمنة وألف ليلة ، على النحو الذي واجه به ترجمات الآداب اليونانية والأغريقية فكلمة « الأدب الشرقي » في حاجة إلى توضيح يكشف الفرق الواسع بينها وبين استعمال كلمة « الأدب العربي » فيما يتصل بهذا المجال وغيره . وإذا كان الأدب اليوناني قد قدم لنا صورة الاساطير وتعدد الآلهة والملامح

الوهمية وذلك الصراع العميق بين الإنسان والآلهة فإن الأدب الشرق قد قدم لنا (في ألف ليلة) صورة الترف البشع الذي عاش فيه الأباطرة والملوك والأمراء ، وكلاهما قد استغله « التغريب » في العصر الحديث لنقل الأدب العربي من طابعه القائم على الصدق والبساطة والوضوح إلى جو من الرمزية والظلال والغموض الذي ليس من طبيعة الأدب العربي أو النفس العربية أساساً وأما نماذج ثلاث : كليله ودمته ، ألف ليلة وليلة ، رباعيات الخيام .

١ — أما كتاب كليله ودمته فليس من الأدب العربي أساساً ، لأنه ليس من تأليف العرب ولا ترجمتهم ، وليس فيه شيء مما يمثل النفس العربية أو يصور المزاج العربي وهو كتاب هندي الأصل ترجم إلى الفارسية ثم ترجمة الفارسي « عبدالله بن المقفع » إلى اللغة العربية ، ويحتوى على حكايات قصيرة على ألسنة الحيوانات ، فيه طابع الرمز والإيماء والغموض ، والهروب من الوضوح والصراحة . ويرى بعض الباحثين أن ابن المقفع وقد عرف بالزندقة ، قد أراد أن يهاجم به الدولة الإسلامية . وقد وجهت إلى كتاب (كليله ودمته) اتهامات فنية ، تبعد عن الذوق العربي منها تداخل قصصه (ما يصرف القارئ عن استقراء حوادث القصة وتذيقها إلى الغاية التي يرتاح إليها ، وما يرى فيه من تشعب القصة الواحدة وتداخل بعض الحكايات) أو اتهامات سياسية ، هو لإسرافه في الشعوبية .

٢ — أما كتاب « ألف ليلة وليلة » فهو ليس من الأدب العربي أساساً ، فإن القصة الرئيسية فيه تروى منهجه كله من أن ملكاً من الملوك عاد من سفره فجاء فاكشف جريمة زوجته فعاقد نفسه على أن يتزوج كل ليلة فتاة ثم يقتلها في صباح الغد ، حتى تزوج بأبنة الوزير التي أخذت تقص له قصة ، فلما جاء موعد قتلها « استبقاها الملك لتكلمها في الغد » ، مما زالت تروى ليلة بعد ليلة ، هذا المدخل ليس عربياً أصلاً ولا يمثل المزاج النفسى العربى ، وهو قريب من الأمزجة الآرية المجوسية القديمة :

والكتاب مليء بالخرافات والأباطير وقصص الحب والسحر والظلام وصور الخمر والرقص والعود والنداء ، مما يجمع بين عديد من القصص الشعبي القديم في تراث الهنود والفرس واليهود وقد أضيفت إليه قصص مصرية وبغدادية ولكن الغلبة (م ٤٤ — مقدمات)

في تشكيكة ظلت للأدب الشرقى الوثنى البعيد عن النفس العربية وطوابع الاسلام
وقد أكد الدارسون لأصون ألف ليلة أنه من مصدر هندي فارسى قديم ، كما أن بعض
حكاياته من أصل يهودى وأن أصله الاول هو كتاب (هزار افسانه) وكلية إفسانه
في اللغة الفارسية تعنى « خرافة » . وقد أشار موسى سليمان في كتابه « الادب المصصى
عند العرب » إلى أن ألف ليلة وكليلة ودمنه كلاهما من القصص الدخيل على العرب
وأكد (البيرونى) أصل كليلة ودمنه الهندى وقال أن ابن المقفع زاد عليه « باب
برزويه » والمعروف أن ابن المقفع هو الذى نقله من اللغة الفهلوية لأغراض خاصة .
وبعد ، صادق الحكيم ، من الذين عالجوا هذا الموضوع ، في إفاضة وعق . في مجلة
الانصار عام ١٩٣٤ وهو الذى لفت النظر إلى الفوارق الدقيقة بين الادب الشرقى بعامة
والادب العربى بخاصة . وأشار الدكتور أحمد ضيف إلى مخالفة هذا الادب لطبيعة الامة
العربية فقال : ألف ليلة ، كان أدباء العرب يعتبرونه كتابا بارداً ، كما يروى ذلك
المسعودى في مروج الذهب وابن النديم في الفهرس ، وعلى الرغم من انتشار هذا النوع
فقد بقى غريباً عن القصة العربية ولم يتمكن أساويه من نفوس الكتاب ولم يتمشى مع
عصور الادب كما تمتعت أنواع الرسائل الادبية الأخرى . وقد أكد ابن النديم في الفهرست
نسبة الكتاب إلى الفارسية وأن بطل القصة هو ملك فارسى قديم ، كما ذكر ذلك المسعودى
في « مروج الذهب » وقال عن ألف ليلة : أنها خرافات مصنوعة نظمها من يقرب
للملوك بروايتها : وأن سليلها الكتب المتقولة والمترجمة لنا من الفارسية والهندية ،
والرومية ، وقال أن أصل الكتاب وضع في صدر الدولة العباسية ، ثم زادوا فيه بعد
ذلك من الحكايات ما كانت تتناقله الأمم الشرقية . (٢) وقد أشار الدكتور (سبنى
كمار جرجى) : إلى أن الإيرانيين كانوا متأثرين بأساليب الهندود القدماء ، والاساطير
الهندية ، وقال أنهم ما زالوا بنفاقونه ويضيفوا إلى حكاياته حكايات أخرى جديدة ،
تمثل حضارة العرب المقيمين في المدن ، وقال أن هذا الكتاب غدا مقبحا وسافظا في
الرجال الثقاة وعلماء العرب . (٣) وفي العصر الحديث استغل « التفریب » ودماء
مذهب النقد الادبى الوافد ، هذا التراث القديم المضطرب المصدر لإفساد جوهر الادب
أنظار العربى والتأثير عليه وتهديم قيمه « وقد سبقتهم إلى هذا جماعة المستشرقين والمبشرين
ومعاهد الإرساليات ومطابع اليسوعيين في بيروت ، فاهتموا بهذين الكتابين وأصدروا
منها طبعا أنيقة محلاة بالصور ، كما فعلت دار الهلال في مصر . وقد أساء المستشرقون

حين اتخذوا من كتاب « ألف ليلة ، مصدراً لرسم صورة للمجتمع الاسلامى وهى صورة زائفة إذا روجعت على المصادر التاريخية الصحيحة . وقد أنكأ أكثر من مستشرق على كتاب ألف ليلة بهدف استخراج صورة لما أسموه (الحب فى الشرق) مستنتجاً إياها من خلال القصص التى لا تمثل الواقع العربى ولا النفس العربية الحقيقية ولا يمثل المجتمع الإسلامى .

فهذه الصورة التى تحتويها ألف ليلة سواء من ناحية الفساد والاباحه ، أو العرف والمجون ، أو الخلط بين المرأة : الحرة والغانية ، والاميرة والحارية . ومن أشد هذه الكتب اضطراباً كتاب المستشرق « لين » الذى كتبه عن المجتمع الإسلامى اعتماداً على ألف ليلة . (٤) . وليس معنى هذا كله إلا تقرير حقيقة أساسية هى أن الوثنية لها أدب والتوحيد له أدب وأن الادب العربى بعد الإسلام قد طبعه طابع التوحيد فعزله وعزل عنه مثل هذه الصور والخيالات والخرافات . وإذا كان التغريب قد استغل هذه الاساطير وبعثها وأحيائها من جديد وحشد لها حشوده ، من المبشرين والمبشرىين والشعوبيين والتغريبيين فإن « أدباء الاصاله » قد كشفوا أهداف هذا العمل ولعل ذلك يصدق تماماً فى عبارة « صادق الحكيم » : جاء الاوربيون حديثاً وهم يعرفون أن هذه العناصر الشرقية (من الزينة والإسراف فى المتعة والتحلل . هى التى ذهبت بالامبراطورية الاسلامية فاشادوا بها وكتبوا فيها الشعر والقصص ، وجاء أبناؤنا القادمون من جامعات الشمال يحملون إلينا تقدير أوربا ذات النهضة الصناعية للجو الشرقى والاحلام الشرقية وسحر الشرق . وتردد صدى ذلك عندنا فانبعثت فى بلادنا (شهر زاد الغاوية) مرة أخرى وامتدت فى ظلمات حياتنا بقية من ليالى ألف ليلة) .

والكاتب فى هذا يشير إلى كتابات طه حسين وتوفيق الحكيم وغيرهم عن ألف ليلة وشهر زاد ، وهى قصص تجرى فى هذا التيار الغريب عن النفس العربية ، تيار الاسطورة والخرافة التى قامت عليها الآداب القديمة الاغريقية والوثنية والمجوسية واليهودية : وقد أعجب العرب بهذه الاساطير كشيء غريب ، ولكنها لم تجد قبولاً أصيلاً من النفس العربية ذات المزاج الصريح الواضح الواقعى والحق أن مفتاح الادب العربى والعقلية العربية هو (القرآن) (٣) - أما رباعيات الخيام فإن أمرها أشد خطراً حتى لتبدو للناظر من الوهلة الأولى فيها صيغة التأمر والمغامرة ، ذلك أن عمر الخيام إلى ما قبل

ظهور هذه الرباعيات باللغة الانجليزية عن الفارسية وترجمتها لم يكن إلا واحداً من علماء الفلك المبرزين ، وبخانة نسبت إليه هذه المجموعة الضخمة من الرباعيات المسرفة في الدعوة إلى الخمر والانحلال وجندت لها كل القوى في الشرق ، وفي الغرب حتى انشئت الاندية المنحرفة في الغرب تحت اسم الخيام ، وطوايع البريد ، وعشرات من أساليب الدعاية الغربية التي انتقلت رياحها إلى الشرق وإلى البلاد الإسلامية والعربية ، ثم ظهر هذا العدد الوفير من المترجمين الذين تصدوا لهذه الرباعيات فنقلوها إلى اللغة العربية (الزهاوي والصراف ورامي والنجفي وفاضل وتوفيق ومفرح والسباعي ووديع البستاني) ومع كل هذا الجو الذي أحيطت به وهذا الضجيج العالي الذي لم يكن طبيعياً ، فإن الشكوك قد تناثرت منذ اليوم الأول حول صحة نسبة هذه الرباعيات إلى الخيام بالذات وإن كان التراث الفارسي القديم حافل بها ولقد جند لهذا العمل : الشاعر الانجليزي فيتزجيرالد ، وعشرات من أساتذة الأدب في الجامعات الانجليزية وفي مقدمتهم (أ . ج . آربري) غير أن المراجعات الدقيقة التي أجريت منذ اللحظة الأولى كشفت عن أن فيتزجيرالد حين وصلته المخطوطات الفارسية والهندية لم تكن بالوضوح الذي يركزها كلها حول عمر الخيام ، وإن هناك إخطاء بالغة في الترجمة كذلك فإن هناك إشارة واضحة إلى أنه استوحى هذه النصوص ولم يترجمها ، كذلك فإن الدكتور ميلار نشر مقالا في جريدة المورتيج بوسست قال فيها أن شخصية عمر الخيام محاطة بغلالة من غموض وإبهام وقد نسجت حوله أساطير غامضة تدعو إلى الشك في وجوده وجاء براهين أنكر فيها نسبة هذا الشعر إلى عمر الخيام وإشوا هنيون في مقال له ترجم في مجلة الثقافة (١٤ مارس ١٩٣٩) إلى الشك في نسبة هذا الشعر إلى عمر الخيام وإن عدداً كبيراً من قصائده مئسوب إلى شعراء آخرين وكثير منهم أقدم عهداً من عمر الخيام وهنا تبدو دهشة المراجعين لهذا التركيز على عمر الخيام بينما هناك من شعراء إيران أمثال : حافظ وسعدى والطار لم تهيم لهم مثل هذا الفرصة ، وبدت الشكوك تتردد حول اتجاه هذه الرباعيات الخمسة المنسوبة إلى عمر الخيام ، وما تحمله من دعوة إلى النزول بالخر وحث الناس على تعاطيها والقول بأنها الدواء الناجح لآلام النفس بينما تكشف حياة عمر الخيام عن شخصية رجل مسلم عميق الإيمان بالله ومنصرف بكلية إلى العلوم الفلسفية ومنذ ذلك الوقت الباكر كانت الارهاصات كلها تشير بالشك وأصبح الاهتمام حول هذه الرباعيات بل أن واحداً

من مترجمي هذه الرباعيات وهو أحمد حامد الصراف كتب تحت عنوان (هل كان عمر الخيام سكيراً) مقالاً في مقتطف ١٩٢٥ حاول من خلاله أن يصل إلى مفهوم باطنى زائف يختلف عن مفهوم الاسلام في فهم العقاب والجزاء والمغفرة ، والإرادة والجبرية ، مما تحمله فلسفات الغنوصية القديمة ولكنه كان شاكاً في نسبة هذا الشعر إلى الخيام كذلك أشار لطفي جمعة (البلاغ ٨ مايو ١٩٣٢) إلى أنه لم تهيد أحد بعد إلى العدد الصحيح لتلك الرباعيات ولم يتأكد أحد من صحة ما هو منسوب منها إلى الخيام ، وإن هناك مئات من الرباعيات موضوع ومنسوب كذباً إلى الخيام (وقد استمر اللقاء الضوء على هذه الظاهرة سنوات طويلة لم يتوقف حتى أشار دكتور محمد موسى هندارى في محاضرة له ألقاها في مارس ١٩٦٨ إلى أن الرباعيات تحتوى على كثير من الاختلاق والانتحال ، مما يجعل الخيام أكبر مفترى عليه فى تاريخ الأدب ، ذلك العالم الرياضى العاقل الفيلسوف الحكيم المتمالك لكل مشاعره ، خاصة فى الرباعية التى تدعو إلى إحسان الخمر وتمجيد الكأس وإلى جوار رباعية أخرى فيها الاعتراف بالإله الواحد وفى الإلتجاء إليه : الزوة الطائشة بجوار الحكمة السديدة أن الذين اتهموا اسرقوا فى الاتهام حتى حاكموا الخيام عن رباعيات لم تثبت نسبتها إليه فضلاً عن التزويد فيما نشره وقد أشار إلى ما أورده عبد الحق فاضل فى بحثه عن الخيام قوله : د من الحق على أن أنه إلى أمر : هو أنى لست على يقين من أن هذه الرباعيات التى تقرأ هى رباعيات الخيام حقاً ، فما من خيام يسمعه أن يجزم بأن معشار تلك الرباعيات التى تعد بالآلوف والتى تكتظ بها النسخ المختلفة هى للخيام حقاً . وللدكتور محمد عبد الهادى أبو يدة بحث مستفيض عن الخيام يشير فيه إلى أنه كالمعالم اشترك فى اصلاح التقويم الفارسى وفى بناء المرصد للسلطان ملكشاه وأن شهرته الكبرى عند المؤرخين المعاصرين ترجع إلى علوقده فى الرياضيات وفى كثير من فروع العلم لذا نجده تليذ النظام يضعه فى القسم الخاص بالمنجمين والفلكيين لا فى القسم الخاص بالشعراء . ويصفه البيهقى المؤرخ المعاصر للخيام والذى عرفه شخصياً بأن الدستور الفيلسوف حجة الحق ، هذا المؤرخان لا يذكرا شيئاً يدل على أنه شاعر فضلاً عن أن ينسب إليه شيئاً من الرباعيات المنشورة التى تحمل اسمه . . . ولكن بعد أن انقضى على وفاة الخيام أكثر من قرنين أخذت تظهر مجموعات الرباعيات التى تنسب إليه وأخذ حجمها يتزايد مع الزمن وإن كان لم تذكر له قبل ذلك

رباعيات ذات محتوى شكى الحادى ، وإذا صرفنا النظر عما فى مجموعات الرباعيات التى ليس لدينا ما يثبت نسبتها للخيام إثباتاً يقينياً ، لأن كثيراً منها كما بين ذلك تشوكوفسكى فى بحث نقضى له عام ١٨٩٨ م ينسب بحجة أقدم وأحسن أو مساوية إلى شعراء آخرين ، فإن ما فى المراجع غير المباشرة من رباعيات تنسب للخيام تدعو إلى الاعتقاد أن له رباعيات من التى أضيفت إليه فيما بعد . ولعل أقدم رباعيات نسبت إليه هى التى ذكرها نجم الدين الرازى فى كتابه مرصاد العباد حوالى عام ٦٢٠ هـ ونجم الدين يئبه على حيرة الخيام وماذيتته والحادة ، جاء بعد ذلك العالم المحقق جمال الدين القفطى نلتونى ٦٤٦ فوصف الخيام بأنه أمام خراسان وعلامة الزمان وقال : لقد وقف متأخرو الصوفية على شئ من ظواهر شعره فتقلدوها إلى طريقتهم وتحاضروا بها فى مجالسهم وخلواتهم ويذكر القفطى أن معاصرى الخيام قدحوا فى دينه فلما خاف على نفسه خرج إلى الحج ، متأثراً لافقة ، : ولعل القفطى قد عرف بعض شعر الخيام لأنه يقول : وله شعر تظهر خفياته على خوفيه ، وتكثر غرف قصده كدر خافية ، إلا أن القفطى لا يذكر إلا أربعة أبيات لا تحوى ما فى الرباعيات من شك أو سادية أو إلحاد ويقول الدكتور أبو ريده مستطرداً : ونظراً لأن المؤرخين المعاصرين لم يذكروا للخيام رباعيات فإن من العلماء من يشك بحق فى نسبة الرباعيات إليه ولا أحد منهم أشد غواً فى حكمه من المستشرق الألمانى هـ . شيدر فى بحث ألقاه فى مؤتمر المستشرقين بمدينة بن بألمانيا عام ١٩٤٣ ويعتمد شيدر على رأى المعاصرين فى الخيام وصحتهم عن أمر الرباعيات وعلى التراجم التى كتبت فى متابعتها التاريخى ويستند فوق ذلك إلى ما فى مؤلفاته العلمية من روح اليقين فىرى ذلك معارضاً كل المعارضة لما فى الرباعيات وينكر بذلك كل علاقة بين الرباعيات وبين الخيام . وهو يعتبر الخيام من كبار المتمكنين فى العلم الإسلامى ومن مثلى العلم الحر ، ويلاحظ أن الهجوم على الخيام بدأ من دوائر الصوفية منذ أوائل القرن الثالث عشر الميلادى (السابع الهجرى) وقال إن ما ذكر من رسم الخيام بالالحاد والزندقة ليست من ترجمة الخيام فى شئ وإلى أن الخيام التاريخى يجب أن يمحى اسمه من الشعر الفاسى ، هذا هو (الفرق بين الخيام التاريخى والخيام الأسطورى) وهو عنوان بحثه أما الرباعيات المشهورة فهى عند شيدر تمثل نظرة فى الحياة يمكن أن تنطبق على الشعر الفارسى غسير الصوفى فى عصر المغول وما بعده ، ليس بين يدي من ينكر نسبتها إليه سبب كان لتأكيد أن الخيام كغيره

من الشعراء لم يقل رباعيات من التي تنسب إليه في المصادر غير البارزة على الأقل .
ولا بد أن قوله الرباعيات (أصلا) هو السبب في نسبة المجموعة المتأخرة عنه كلها
إليه ، وليس ما يمنع من أن الخيام قد قال رباعيات في فلسفة الحياة وفي حكمته وفي
مسائل الدين والفكر ، ثم عرف بعض الرباعيات وصار مثالا ينسج على منواله شعراء
آخرون حتى تضخم الرباعيات وصارت كتابا على هيئة كتب المجموعات ونحن نجد في
الرباعيات التي بين أيدينا من التكرار والتناقض واختلاف الروح والافكار ما يجعل
هذا الغرض قريبا من الصواب ، هـ . ١ . ونصل في النهاية إلى البحث الذي قال (الكلمة
الحاسمة - وإليست الأخيرة - في هذا الاتهام وهو في كتاب كشف الثام عن رباعيات
الخيام للسيد أبو الصر مبشر الطرازي الحسيني وهو الذي يقول أنه لم تكن للخيام
رباعيات تزيد على عدة رباعيات يقال أنه أنشأها ترفها لنفسه وقد زاد عليها المعرضون
رباعيات كثيرة رصفوها أو أخذوها من هنا وهناك ونسبوها إليه ، هذه الرباعيات
المنتكرة الخزية ليست من نظم عمر الخيام لأنها لا تتفق ومكانته العلمية . ويعجب
السيد الطرازي كيف يعرف عمر الخيام لا عن طريق مكانته العلمية الحق ، وإنما عن
عن طريق رباعيات مزعومة عبروا عنها برباعيات الخيام ووصفوها بأنها فلسفة الخيام
فمنهم من قال أنه أبيقوري النزعة والميل ومنهم من سماه (وايلد) الشرق ومنهم من
ذهب إلى أنه معري المذهب ومنهم من رأى أنه أباحي وأنه مستهزئ بأحكام الدين ،
كما طعن فيه البعض بأنه دهرى ، وزعم بعض أنه تناسخي وظن بعض أنه باطني ولا
أدري وثناوي ، وجهرى وادعى آخر أنه ناثر على كل شيء : على الدين وعلى الأخلاق
وعلى العقل أيضا . وليس لهم دليل في ذلك إلا تلك الرباعيات التي نسبت إلى شخصه
وظنوا أنها من الحكيم عمر الخيام النيسابوري ومقولاته وإثارة . وقد كان عليهم أن
يعرفوا الحكيم النيسابوري تحت ضوء الفحص العلمي الصحيح والنقد التاريخي الموثوق
معتمدين على إثارة ومقولاته . ويصل السيد الطرازي إلى القول بانتحال تلك الرباعيات
بدلائل كثيرة ولا سيما التناقض بين معانيها واتجاهاتها ويعجب أن يعرف عمر الخيام
في ضوء رباعيات مترجمة على يد شاعر انجليزي هو (إدوارد فيتزجيرالد) تلك الترجمة
التي قام بها عام ١٨٥٥ م ونشرها في الغرب على أوسع نطاق وقد انبأ المسلمون
وراء تلك الفلسفة المزعومة الخداعة وتأثروا بما فيها من المعاني المثيرة والاتجاهات المغرية

والتحليلات الباطلة وكشف الباحث ما وراء هذا من هدف حين قال : إن أوائل الغربيين الذين اهتموا بالرباعيات إنما كانت تدفعهم فكرة استعمارية معتمدين في ذلك على محض مصادفه سافها القدر ، وهو المستشرق فيتزجيرالد الذي تلقى الإشارة من قبل الساسة الإنجليز ويقول الدكتور محمد موسى هندوى : « أنا مع الطرازى في أن الاستعمار لا يترك وسيلة إلا استخدمها ولا سلاحا إلا استعمله » ويقول الطرازى أن يد التبشير والاستعمار كانا وراء ترجمة الرباعيات ونشرها ، وأن الأغراض المقنعة وراء هذا هي إشاعة روح من الإباحيات عن طريق شعر منسوب إلى مسلم ، ورباعيات مسكرة خليعة فيها دعوة صريحة وصارحة إلى تناول الصهباء وبجالسه الغادة الحسنة وامرار الحياة بالبطالة والجود والكسالة والخنود والحرية المطلقة التي لا تؤد فيها وفي ذلك مهاجمة واضحة لتعاليم الدين الإسلامى الخفيف . ويقول أن الذين قاموا بذلك هم خواص الغربيين الماهرين ممن لهم علاقة بالتبشير المسيحي ومنهم المستشرق النمساوى هافر برغستل الذي ترجم خمسا وعشرين رباعية منها وكلها تخالف تعاليم الإسلام وتخزئ مقدساته وذلك في كتاب (تاريخ الدولة العثمانية) . وقد وجدوا في هذه الرباعيات بغيتهم المنشودة في الطعن في الدين الإسلامى والاستهزاء بتعاليمه المقدسة ولاسيما الجرأة على رسول الله مستندين في ذلك إلى مقولات ولو موضوعه نسبت إلى رجل عظيم من عظماء الشرق وعالم من علماء الإسلام ، كما كسبوا مبالغ باهظة عن طريق بيع ترجماتهم وكتبهم في الشرق والغرب . يقول الأستاذ الطرازى : كان فيتزجيرالد الشاعر الماهر الإنجليزي قد لبى الإشارة من قبل بعض ساسة الانجليز فقدم للمستعمار المحتال خدمة مشكورة ولكن تحت ستار الخدمة للأدب الغربى وذلك يترجمة تلك الرباعيات إلى النظم الإنجليزى وحذا حذوه (زوكوفسكى) المستشرق الروسى وقد نفوذ فيتزجيرالد بجزية خاصة ، فقد صور الرباعيات المستنكرة الخزية الخليعة بصورة خلاصة وضمها في كليات انجليزية منظومة جذابة بحيث تخلب قلوب أهل الشرق ولاسيما الشباب الناشئ ورجال المستقبل وتكسب اهتمامهم نحوها من حيث طلاوتها اللفظية أولا والشهوات والنزعات النفسية ثانياً وقد خدع فيتزجيرالد الشرق والشرقيين بهذه الخدعة السياسية ونجح ونجح معه الإنجليز بدعائهم المعروف في السياسة الاستعمارية إلى نشر هذه السموم الفتاكة بين أبناء الشرق عامه وخاصة أبناء مستعمرة الهند وجاراتها إيران خاصة تحت ستار الادب ، ودعاهم جميعاً إلى

تناول الخور ومغازلة الحسنة وملازمة السرور والغناء ومجانبة السعى والعمل وحشهم على الإباحة والزندقة والحريه المطلقة . الأمر الذى دفع الشرق إلى مادفعه من والتأخر جملة مستعداً لقبول تدخل المستمر فى شئونه الاقتصادية أولاً والسياسة ثانياً ، وما أدى إلى تأخر طائفه من الشرقيين وفساد أخلاقهم وابتعادهم عن كسب العلوم والفنون وقد تمكنوا ونجحوا فى تنفيذ خدعتهم فى صفوف أبناء الشرق ودفعوهم إلى التقدير والأعجاب بتلك الترجمة الخادعة للرباعيات حيث سارعوا إلى ترجمتها إلى العربية والإردية . وقد بلغ الغربيون فى تعريف صاحب الرباعيات على السنة خطبائهم وأفلام كتابهم وقرائع شعرائهم ومقدمات تراجمهم إلى حد أنهم شبهوه بابيقور اليونانى وأبى العلاء المعرى ترويحاً لسوق الرباعيات وتنفيذا لخطتهم السياسيه ضد المسلمين وإغراضهم العدائيه ضد دين الإسلام وتعاليمه وقد كانت ترجمة فيتزجيرالد للرباعيات الخيام مدرجه فى برامج التدريس بجامعة عليكرة أعظم جامعات الهند تحقيقاً للأغراض والأهداف السياسيه الاستعماريه ، اهـ ولقد حاولت الرباعيات أن تحى بذكاه ودقة تعاليم الباطنية وانباع حسن الصباح من أباحه شرب الخمر وجميع المذلات وانكار النبوات والمعجزات والقول بقدوم العالم وأبطال القول بالمعاد والنشر من القبور وكون الجنة هى نعيم الدنيا ووصايا أخرى ترى إلى هدم الشرائع وتشيت دعائم الاتحاد ويؤكد الأستاذ الطرازى أنه ليس هناك أى سند تاريخى أو دليل على موثوق يثبت صدور تلك الرباعيات ولا سيما المستكبره الخليفة منها إلى الحكيم عمر الخيام النيسابورى وأن هذه الرباعيات التى نسبوها إليه جمعوها من هنا وهناك وطبعوها فى الشرق والغرب . وتقسم الرباعيات إلى رباعيات لا بأس بها يمكن أن تكون من مقالات الحكيم النيسابورى وإلى رباعيات مستكبره خليفة خمرية لا تتفق مع مكانته ومبدأه الذى ثبت عليه ولو كان للخيام رباعيات مثل هذه الرباعيات المستكبره الخليفة الخمرية لما سكت عن روايتها المؤرخون الأقدمون حيث لا توجد نسخه مدونه لرباعيات الخيام إلا مادون بعد مرور ثلاثة قرون ونصف قرن من وفاته وهى النسخه المعروفة بنسخه بودلين المحفوظة فى أكسفورد وهم لا يعرفون مصدر هذه النسخه التى أخذ منها صاحبها ولم يجده إلى الآن الأمر الذى يدل على موضوعيتها إلى حد كبير ويصل مانسب حقيقه إلى الخيام إلى ست وستون رباعية بينما ما ينسب إليه الآن يزيد على مائتين والى رباعية بل يربو على النى رباعية ويشير (٤٥٣ - مقدمات)

الأستاذ شفيق صاحب كتاب أدبيات إيران إلى أنه لم يتوصل بعد إلى تصديق اتساب
الرباعيات إلى عمر الخيام ، بل لم يتمكن من أبداء رأى القاطع فيها . .

الفصل السابع

الأدب العربي والأساطير

ماهو موقف الأدب العربي من الأساطير .

أن كلمة أسطورة هي ترجمة لكلمة H eistoria اليونانية ومعناها خرافة ، أدخلت
إلى العربية في عصورها الأولى فاصبحت أسطورة والأساطير نوعان شرقية وهي سومرية
وبابلية وغزية : وهي يونانية ورومانية أما العرب قبل الإسلام فلم تكن لهم أساطير
الأبعض ما يروى من القصص عن سد مأرب وعاود ثمود . أما الغرب والشرق فقد
عرف عشرات من الأساطير ويرجع ضعف الأسطورة في الأدب العربي إلى طابع الوضوح
والصراحة وطبيعة الصحراء المشرقة المفتوحة . فلما جاء التوحيد : جاء بالحنيفية السمحاء
ليلها كتبها . وفي رأى كثير من الباحثين أن الأساطير كانت محاولة لتفسير أحداث
الحياة وظواهر الطبيعة على ضوء تلك المعتقدات وينسبها إلى تدخل الالهة وأنصاف الالهة في
شئون البشر وأن بعضها قام بتصور أحداث خرافية بين الآدميين من ناحية وبين الجان
والغيلان والمخالقة والأقوام وغيرهم وهذا اللون من الأدب الأسطوري لم يكن معروفا
عند العرب الذين كانوا يصورون بالشعر قبل الإسلام مجتمعهم وعالمهم الحقيقي بما فيه
من خير وشر وتحليل عواطفهم كما أحسوها ووصف الأحداث على نحو ما وقعت لهم
فإذا لجأوا إلى المبالغة لم يخرج مبالغتهم عن الحد والمستطاع ولم تموه الواقع ومن هنا
كان الخلاف الواضح بين عالم الأساطير عند الإغريق والفرس وعالم الشعر عند العرب
قبل الإسلام ، فلما جاء الإسلام استمد الأدب العربي من القرآن مفهوم الوضوح
والصراحة والإيجاز والنفاذ إلى أعماق الأشياء دون الاهتمام بالتفاصيل وقد ارتبطت
الأسطورة بالوثنيات القديمة : وثنيات الإغريق ووثنيات الفرس وقد كان لدى الإغريق
أساطير كثيرة تتحدث عن ماضيهم وكانت الأساطير عندهم أساساً وسيلة لتفسير الحياة
والطبيعة والخير والشر . وكانوا يؤمنون بأن هذه الأمور يحركها اله وآلهات ولم يكن

هؤلاء الإلهة في أول الأمر إلا أبطالاً ، غير أنهم ما لبثوا أن أضافوا إليهم من الخوارق حتى ألهموا هؤلاء الأبطال . وتدور أساطير الأغريق في أغلبها حول الحب والخمر ولا تصور إلا الجواب الإباحية المنحلة . يقول مفيد الشوباشي : أن الحب الذي تصوره لنا ملاحم الأغريق ومسر حياتهم هو الحب الجسدى العنيف المنتقم ، الحب الذي تراق في سبيل ملذاته الدماء وتزهق الأرواح وتشعل الحروب ، الحب الذي يتجة إلى القسر والامر والاعتصاب ، الحب الذي تبثه في الضلوع المنحرفة إله الانخصاب . أما الحب الانسانى : الحب العفوى ، الحب الذى يبعث المزودة والنبل والتجود والتجدة ، الحب الذى عرفه الانسان لأول مرة في ربوع نجد فلم تعرفه أوربا إلا بعد اتصالها بالعرب ولم يعبر عنه الشعر الأوربى والقصص الاوربية إلا منذ ذلك الحين ، وهذا وجه من أكبر وجوه الخلاف بين الأساطير والملاحم الاغريقية وبين النفس العربية والادب العربى .

• وتقوم الأساطير الاغريقية في الاغلب ومنها تنبع الملاحم والقصص على المآسى الفاجعة ، يقول الدكتور محمد غلاب : هناك منبع خطير الاهمية في نشأة المآسى : هو عاطفة تقديس الأبطال التى كانت منتشرة في جميع الاصقاع الهلينية فكانت الوطنية المحلية في كل مدينة ترفع بطلها الخاص حتى تخلق منه إلها أو نصف إله ، ومن آيات ذلك أعياد هؤلاء الأبطال بعد أن كانت في العصور الاولى اجتماعية محضة أصبحت في هذا العصر دينية تحوطها القداسة ؟ وأن القصص التى تروى مفاخرهم قد صارت نوعان من الطقوس وأضحى الشعب ينظر إلى أولئك الأبطال في صلاتهم بالآلهة الذين يمدونهم حيناً ويضلونهم حيناً آخر ، ويحمونهم تارة ، ويدفعونهم إلى التهلكة تارة أخرى ومن هذه الاعياد القديمة التى قدس فيها الأبطال : عيد البطل (أدرستوس) وهذا الجانب من الاساطير الاغريقية غريب على الادب العربى والعقلية العربية التى لا تؤله أبطالها ولا تجعل فهم انصاف آلهة ، بل أن أعظم أبطالها وحو محمد رسول الله لا يوصف بمثل ذلك وإنما يوصف بما وصفه الله به في القرآن : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى » . ومن هنا يختلف الميثولوجيتا الاغريقية عن منابع الادب العربى والفكر الإسلامى وتعارض مع عقائد ومفاهيم المسلمين والعرب . (فالآلهة في الميثولوجيا تدفعها حيوية عارمة إلى كل تصرفاتها ، حيوية لا تعرف العدل والحق والخلق والفهم لانها

حيوانية عاتية شهوانية طائشة أما الإسلام فينبذ نهائيا فكرة الشهوة والظلم عن ذات الله . وقد صفت اللهجة الغالبة على الملاحم (الالياذة والاودسة) بأنها لهجة نائحة ناذبة صائحة معولة قائمة مدشائمة ، تبدو الحياة منها زخرفا خللابا خادعا ، حيث البطل له جبروت ورمهوت وليس هو بطل انساني ، فضلا عن خواتم الملاحم فانها مليئة بالشحن فياضة باللوعة . ولقد كانت تحرك حول الابطال هالات ضخمة تخفى تفاهة الاعمال التي قاموا بها ومن ذلك ما حشده هوميروس في (الاوديسة) من خرافات عن أعمال (اوديسيرس) الغفل في حرب طرواده ومثل هذه المبالغات نجدها في الشاهنامة وأساطير الفرس ، ونجدها في أساطير الفراعنة من قصة البحرى الغريق الذى أنقذه رب على شكل ثعبان ثم بعثه إلى أهله محملا بهدايا والاسماك والعطور . وهذه التهويلات كلها تختلف عن القصة ، والصورة في الادب العربى ، مما يصوره صادق الحكيم حين يقول : في وسط هذه الاوهام التي تعلقت فيها رؤوس الامم كان للصدق صخرة شماء يغتصم بها في كينونة البشر المدهمة في شبه جزيرة العرب فلم يكن السكان الرابضون على خيولهم في هذه الصحراء إلا أبطالا في مجموعهم ، فرسانا غزاة ، واجوادا كرماء ، وقد خصهم الله باللسان الباتر كالسيف ، وأنبت الحكمة البالغة فيهم ، ومع ذلك لم تتألف الملاحم واللياذات لتكريم هؤلاء الابطال بالاكاذيب والادعاء عليهم بما لم يكن مكان نقص الحق في الرواية هو هالة المجد في حياة أبطالهم وكان الاسناد فئا عربيا خالصا ، لم تعرفه الشعوب غير العربية ، ذلك أنها لو أسندت لافتضحت ، فلم يكن لها اذن من ذريعة إلى لداتها سوى الكذب وإضاعة المعالم والتعفية على الحق في غبار من الاوهام والخرافات . ويوافينا عصر الفتح الإسلامى بالحجة الدامغة ، أفلو كان لأمة من الامم مثل ما كان للأمة العربية من الابطال في هذا الفتح ، ومن طبيعه بطولتهم في نشر الإسلام وأنعاش العالم وقهر الملوك ، وتبديل القلوب أكان يغمض لها جفن قبل أن يطرزوا حول شخصيتهم البراقة ما شاء من يسيح المزاعم ، وأكاليل الادعاءات والتهاويل ولكن العرب لم يتكلموا عن أنفسهم إلا بالحق المسند ، والقول الموجز ونصرفوا إلى العمل الجبار في كل نواحيه) . أما بالنسبة لأساطير الفرس فان الدكتور أحمد ضيف يرد انتشار القصص العامة ولا سيما الاعجمية في الادب العربى إلى الفرس ، حيث (اندس بين العرب جماعة من الاعاجم وكان من بينهم من يحمل الاختبار

الخرافية والاخلية الغربية إلى ورثوها عن آبائهم وأجوادهم الفرس والهنود أصحاب الاخيلة العتيقة من الاساطير وينبوع كل القصص الخرافية وكان من بينهم جماعة من التجار الذين يترددون على الهند وفارس وبلاد العرب ويبدشرون هذه الاخبار في المجالس والمجامع بين الخاصة والعامة فذاع أمر هذه النصوص بين عليّة الناس .

ويرد بعض الباحثين أثر الاساطير الفارسية في الأدب العربي إلى سيطرة الشعوبية وسعيهم لإفساد الخلق العربي بالتهتك والخلاعة لإنزاله عن مناعته ، وهم حين عجزوا عن محو الدولة العربية الإسلامية ، بالسيف ، عمدوا إلى نسفها بتشيويه صفاء الطبع منها ورموها باساطير الفرس والهند فانسابت في بلدان العرب كافة تستبيح كل خدر وحجاب وفي فقه هذه الاساطير التي نقلت إلى العربية : كلمة ودمنه والف ليلة وليلة وقد حوت قصص ألف ليلة المواقف الاباحية والاشعار المكشوفة يرمون بها روح التماسك والرجولة في الأدب العربي وكان ذلك كله مخالف للسجية العربية التي تأتي التخنث والفحش وتتميز الاساطير الشرقية عن الاساطير الغربية بعدة ظواهر : أهمها الترف والبذخ والبخور والقصور والفراق والزخارف فبينما تصور الاسطورة الغربية الفقر والظلام والخوف وعقب الشعور بالآلم والوحشية والغموض ، نجد الاسطورة الشرقية تصور الاطعمة الفاخرة ، والحياة المليئة بالمتعة على النحو الذي نراه في كتاب ألف ليلة : وخاتم سليمان وطايفة الاخفاء ٢ — تتسم قصص ألف ليلة بانها اساطير ذات أصل فارسي وعليها أضافات من الاساطير اليونانية ، والهندية والفرعونية القديمة ، وأنها لا تمثل الذاتية العربية ولا تتصل بها إلا أنها مكتوبة باللغة العربية ومؤلف ألف ليلة مجهول ، وهي جماع الحكايات الرواة والقصاصين الذين تناثروا في العالم العربي في العصور المتأخرة ، وهي جماع صور متباينة بين الغماريت والطلاسم وخاتم سليمان وطايفة الاخفاء ، واعتماد الحياة على الحظ والمؤامرة ، وهي حياة قوامها الشهوات والبخور والعطور والغناء والرقص ، وهي قصص سلبية ، فيها صور الانحلال ، والتوكل ، والقدرية ، وتعنى بتصوير حياة الجوارى ، وصور اللذات ، وإسراف القصور ، ومتع المترفين ، من قصور ونساء موسيقى وتقوم أكثر قصص ألف ليلة على الخيانة الزوجية وحيل العجائز من الفوائد في الجميع بين العشاق ، وقد بدأ الكتاب بخيانة زوجة الملك شهريار له ، وهي تجري في تيار جماع بين خيانه المرأة وغدر الرجل . حيث يتحرك الرجال وراء اللذات العاجلة ويتحرك

النساء وزاء الحرير والذهب وفي ألف ليلة خضوة الرجل وداء الغلمان ، وصور الصوفية والاضرحة المزينة بالذهب والمضادة بالشموع ، والمفروشة بالبسط ، وهى فى مجموعها صور غريبة عن الذاتية العربية وعن النفس العربية الاصلية ، ولقد عمدت حركة الغزو الثقافى والتخريب العمل على اذاعة هذا القصص وإعادة طبعها ملونة ومنزخقة وأجرت نشرها ووضعها بين أيدي الباحثين حتى لقد كانت اطروحة من اطروحات كلية الآداب ، للدكتورة سمير القلاوى وبمحا ضافيا لاحد حسن الزيات . وحاول كثير من الباحثين الغربيين اعتبارها مصدراً لرسم صورة المجتمع الإسلامى كما اعتقه ، وا على كتاب الاغانى وكلاهما من المصادر الزائفة التى لا تمثل حقيقة الامة العربية ولا الذات العربية وليست من الادب العربى الاصيل وكان الجزويت والرساليات التبشيرية فى بيروت عام ١٨٨٨ هى التى أولت الاهتمام تطبع كتاب ألف ليلة ونشره . كما استغلت الصهيونية العالمية أحياء مثل هذا الكتاب فآلتى الدكتور ولفنسون أستاذ اللغة العبرية بالجامعة المصرية فى ١٥ مايو ١٩٣٢ محاضرة عن القصص اليهودية فى ألف ليلة فأشار إلى أن بالكتاب بعض قصص يهودية قال : ومن أهمها : السندباد البحرى التى يعتقد أن موضوعها مقتبس من التلمود وقصص السامح اليهودى وقال : إن من الثابت المؤكد أن السفرتين الاولى والسابعة يهوديتا الاصل بلا نزاع ، أما السفرات بين الاولى والسابعة فمستعمدة من مصادر أخرى غير يهودية . والمثال الآخر فهو قصة (حاسب كريم الدين) وقال إنها يهودية ليس فقط بأسمائها اليهودية ، بل وبها إشارة إلى تعليم وحكم يهودية علاوة عن أن ذات عنوان القصة نفسها مترجم عن اليهودية .

كما أشار الدكتور أحمد ضيف إلى غلبة القصص الإسرائيلية على كتاب ألف ليلة وبها ذكر سليمان وداود ويث المقدس ، وأن وصف الأرض وارتكازها هو عما أخذ من كلام (وهب بن منبه) . وحكاية بلوقنا المذكورة ضمن قصة حاسب كريم الدين بن دنيال الحكيم بها قسط وافر من الإسرائيليين . ومن أساطير القصص الإسرائيلية أنه لما توفى سليمان عليه السلام وضعوه فى تابوت وعدوا به سبعين يوماً . ويرى الدكتور ضيف أن قصص ألف ليلة هى ترجمة لكتاب (هزار افسانه) الفارسى مع إضافات إسرائيلية ، وقال المستشرق البلجيكي شومان : أن القسم الذى كتب فى مصر من كتاب ألف ليلة إنما كتبه جماعة من الإسرائيليين . ولم يكف لإحياء كتاب ألف ليلة فى الأدب

العربي الحديث وإذاعته : بل أن بعض الكتاب ذهب إلى إحياء قصصه : فكتب توفيق الحكيم : شهر زاد ، طه حسين : أحلام شهر زاد ، وقد نشرت هذه النصوص كتجديد لأساطير ألب ليلة ولخلق هذا الفن في الأدب العربي ، وقد كان لطفه حسين دوره في إحياء أساطير الوثنية الاغريقية وإضافتها إلى سيرة الرسول : في كتابه (على هامش السيرة) الذي اعترف بأنه صاغه على نمط : كتاب (على هامش الكتب القديمة) لكتاب فرنسي وأنه قصد به إحياء الأساطير ، وقد هاجمه في ذلك الدكتور محمد حسين هيكل وكشف عن خطر إحياء الأساطير التي تجرى حول حياة الرسول من حيث اهتم المسلمون بثنائية سيرة رسولهم من كل ما حاولت الإسرائيليات إضافته من أساطير وروايات غير محققة . وقد وسع طه حسين على نفسه في كتاب (أحلام شهر زاد) وابتكر قصصاً جديدة عن الملك طهمان ملك الجن وإبنته فتته ، وأمار جوا من الوهم والخيال ، لم يعرفه الأدب العربي ولم يتفق مع ذائقتيه وزاجه النفسى في يوم من الأيام .

الفصل الثامن

المسرحية اليونانية والأدب العربي

حاول دعاة مذهب النقد الغربي إثارة إتهام بالغل لا محل له يرمى إلى انتقاص الأدب العربي لخواه من المسرح والدراما والملاحم غافلين عن أن لكل أدب فنونه التي تشكلها طبيعته وبيئته ، وأنه ليس من الضروري لوصف الأدب العربي بالبراعة أو النبوغ أن يكون مماثلاً للأدب اليوناني أو الأدب الغربي في كل فنونه ، ولقد كان الشعر هو ديوان العرب في الجاهلية فلما جاء الإسلام شكل للأمة العربية مثلاً أعلى استمد أسلوبه ومنهجه من القرآن وقام على التوحيد الكاشف الواضح الصريح في العبارة والأداء ، وجاءت القصة القرآنية على ذلك النحو الذي عرف عنها بعيدة عن الرموز والغموض والتفاصيل وبعيدة عن الكذب الفني والحيلة والتحرير الذي عرفته القصة اليونانية الغربية ، ولذلك فلم يكن الأدب العربي في حاجة إلى المسرح الذي كان وليد المعبد والكنيسة والذي ظهر عنه الاغريق أصلاً في إعياد باخوس إله الخمر ، ثم استعانت به الكنيسة بعد إنتشار المسيحية في كنائس روما وباريس أثناء القرون الوسطى .

لعرض فكرتها عما ذهبت إليه في القول بصلب المسيح وآلام والشهداء ، أما المسلمون
فلبساطة مفهومهم الإسلامى ووضوحه ولطبيعتهم التى عرفت بالصراحة والوضوح لم
توجد عندهم الحاجة إلى المسرح ، ولذلك انصرف العرب والمسلمين لإبان حركة الترجمة
عن نقل الأدب اليونانى واكتفوا بترجمة العلوم والفلسفات من حيث أنهم لم يكونوا
في حاجة إليه بوصفه أداة تعبير عن النفس اليونانية والأغريقية وحدها ومن حيث أن
لهم تعبيرهم التى تحقق لهم ذلك عن طريق النثر والشعر ، وأهل سبيلها ما حال بينهم
وبين ترجمة الأدب اليونانى هو أنه كان ينطوى على خرافات وأساطير لها جذورها
الممتدة إلى عقائدهم الوثنية القائمة على تعدد الآلهة وصراع الآلهة مع نفسها ومع الإنسان
ولتعارض هذه الصور والافكار مع إيمان العرب والمسلمين بالخالق الواحد وأكباره
وتعالیه عن مثل ما توصف بها له اليونان من صراع وشهوات ، وما توصف به من
ذكور وإناث ، وآلهة للصيد والخر والحرب فقد نأى الأدب العربى عن ذلك وسما
بالألوهية عن مضاهاة البشر التى لا يقرها عقله ولا يرضاها مزاجه النفسى . ولقد كان
الأدب العربى واضحاً في التعبير عن النفس ، وواضحاً في العقيدة ، وضوحاً لا يقبل التأويل
ولا يحتمل الشك ولا يقبل التجسيم وكان هذا الوضوح في العقيدة ، حيث لا يوجد
ما يصعب فهمه ويحتاج إلى مثل ما احتاجت إليه الوثنية القديمة والعقيدة المسيحية من
بعد لغرضه وشرح تعقيداته وتفسيره وتعليقه عن طريق المسرح حتى يمكن الاقتناع به
وتقبله ومن هنا فلم تكن هناك حاجة في البيئة العربية ولا في الأدب العربى ولا في
العقيدة التى اعتنقها العرب والمسلمون إلى المسرح . ولقد فرض أدب القرآن طابعه
على كل ما تخرجه القرينة العربية بعد أن بهرنا بإعجازه في أسلوب الكتابى وتعاليمه ،
هذه التعاليم التى أنشأت بعد ذلك فلسفة إسلامية تحترم العقيدة الدينية أكثر مما تتجه
لحياة الفكر المجرد والتنقيب عن مناهات النفس واستلاء الغامض منها .

(الصراع المأساوى الدرامى)

وهناك وجه آخر من وجوه الخلاف والتباين بين الأدب العربى وبين الدراما أو
المسرحية اليونانية العربية ويتمثل ذلك في الصراع المأساوى الدرامى الذى هو حياة
الحدث في المسرح بما لا يحد بيئة طبيعية في إيمان العرب ومعتقداتهم ، ذلك أن البطل

المأسوى هو دائماً في صراع مع الآلهة والقدر . والإنسان العرق في سلام مع الله ،
الله الواحد الأكبر ، وفي إيمان بالقدر لا يحول دون السعى وإن كان يحول
دون المصارعة والصراع ومن هنا فإن العقل الغربي (لا يتصور الصراع
بين الإنسان والله على نحو ما كان يتصور اليونان الذين يؤمنون بأن الحرب
مع القدر وإن كانت نهايتها هي الهزيمة للمأسوية فإنها حرب تدل على شجاعة الإنسان
وتجبره وجبروته وعلو شأنه . وصراع الإنسان مع الله أمر لا يفهم ولا يقبل مع
التوحيد الذى هو قمة العقائد في الإسلام . ولم يجد العرب أنفسهم في يوم من الأيام
على نحو يضعهم في صراع مع القدر وذلك لاختلاف طبيعة البيئة الصحراوية عندهم
عن طبيعة البيئة الجبلية في اليونان ومن هنا فإنهم لم يعرفوا هذا اللون من الصراع
حتى في قرة جاهليتهم السابقة على الإسلام . بل أن الوثنية العربية لم تكن مؤهلة لهذه
المفاهيم ، إذ لم تكن وثنية أصلية بل كانت صورة مشوهة من دين قائم على التوحيد
لذلك لم يكن لها جذور عميقة أو تقاليد قديمة كما كان الشأن لدى الوثنيين الأخرى
ومن ومن هنا فقد ارتبط المسرح اليوناني بالأسطورة إلى حد بعيد ، وبعد قها المؤلفون
إطاراً يصورون فيه الصراع بين الإنسان والقوى الإلهية ، ولما كانت هذه النزعة وثنية
في طابعها لذلك لم يقرأها الإسلام أو يقبلها . كذلك لم يكن من الطبيعة العربية مثل
هذه الاستعراضات التى تقوم على الترانيم والأناشيد والرقص . ولقد استعانت الكنيسة
المسيحية في القرن العاشر بالمسرح أيضاً في عرض فكرتها ، بعد أن سقط المسرح
الوثني مع سقرط الامبراطورية الرومانية فكانت تقدم القداس الدينى ثم تتبعه بصورة
تمثيلية طقوسية قصيرة كان يمثلها القساوسة بعد القداس في قلب الكنيسة ، ثم تطورت
إلى التمثيلات الدينية الطويلة التى تمثل على أعتاب الكنيسة أو ساحتها وهى المعروفة
بتمثيلات الأسرار عن معجزة ميلاد المسيح ثم آلامه ، وآلام الشهداء الذين أؤذوا
في سبيل المسيحية ، وقد كان للمسرح وسيلة لتفسير نظريات المسيحية الفلسفية التى لم
تسكن من اليسير فهماً إلا بعرضها على هذا النحو وتقوم فلسفة المأساة الغربية على
(الخطيئة والقصاص والغفران) وترى أن الإنسان مرتبط بخطيئة أولية وهى خطيئة
آدم ، وهناك مفهوم الصراع بين الآلهة والقدر ، وبين الإنسان والخطيئة ، ويبدو
البطل في صورة المتحدى لإرادة الله والمتحدى للقدر وفي رواية (فاوست) نجد أنه

(٤٦٢ - مقدمات)

يتحدى إرادة الله ويتناول على الشجرة المحرمة وقد كانوا يرون أنه مجرماً وخائناً يجب إرساله إلى الجحيم ، ثم تحول الرأي في المأساة مع تحول المجتمع الأوربي فقالوا أنه صريع القدر ويمكن القول جملة بأن هذا اللون من الأدب غريب على الذوق العربي والمزاج النفس العربي ، فهو خلاصة لمفاهيم دينية وثنية أو غريبة مسيحية تقوم على فلسفة أساسية قوامها الخطيئة التي لا يعترف بها الإسلام ولا يقرها والتي ليس لها أى صدى فى الأدب العربي فضلاً عن صراع القدر وصراع الآلهة وكلاهما غريب عن النفس العربية بل إن نهاية القصص ونخاتمة التراجيديات فى مفهوم الأدب اليونانى والغربى يجب أن تكون شريرة ، ومصدر هذا أن التراث اليونانى الغربى كله يرى أن الإنسان ثمرة الخطيئة وأن حياته تكفير عن هذه الخطيئة وأنها لاقيمة لها بينما يرى الأدب العربي وفكره وآدابه بأن الإنسان كائن حى وحياته لها قيمتها الخاصة وأنه ليس مسؤولاً عن خطيئة غيره ، وأن الخطيئة التي تتردد فى هذه الآداب هى خطيئة آدم وهذه فى مفهوم الإسلام قد غفرها الله له ولم يجعلها ذنباً لأحد من بعده ، وفى مفهوم الأدب العربي المستمد من الإسلام إن الخير لا بد أن ينتصر فى النهاية وإن الشر لا بد أن ينهزم وينسحق ، وإذا كان المسرح وليد المعبود والكنيسة فإنه يعد غريباً عن الأدب العربي حيث لم يعرف العرب مثل هذه الأعياد الصاخبة بمواكب خمر باخوس ولا ما يتصل بها من تماثيل وأناشيد وطقوس ورقص وإباحة والعرب فى صميم فكرهم أهل بديهة وارتجال ، وفى بيانهم أهل لمجاز واختصار ، لا يحتاجون إلى التحليل الطويل ولا يهتمون بالتفاصيل التي تخرج عن جوهر الحدث أو الخبر ، وقد علمهم ذلك القرآن ووضع لهم هذا المنهج ، والمجتمع الإسلامى لا يعرف التجسيم ولا يجد فيه لذته الفنية ، كما يفعل اليونان والغربيون ، والفكر الإسلامى لا يقر الأساطير ولا يقبل الخرافة ويعتمد على الحقيقة التي يعقلها العقل والصدق الذي تؤكده طبائع الأشياء ، ويقف من الخالق سبحانه موقف التكريم ، ويسمو بمفهوم الألوهية عن مشابهة الخلق ، ولا يقر وجود أرباب ، وقد صور زكى طليمات هذه الفوارق الدقيقة حين قال : إن العقيدة الإسلامية على وضوح أركانها وجلاء تعاليمها ومنطق أحكامها عقيدة لا يشوبها لبس ولا غموض يتطلبان تحايلاً فى التفسير فالوحدانية لا تقبل التأويل ولا تختمل الشرك ، ليس هناك أرباب ولا أنصاف أرباب ، كما هى الحال فى الوثنية ، كذلك لا توجد عقدة يتعذر فهمها إذ لا يوجد أب

ولا إن ولا روح قدس كما هو الحال في العقيدة المسيحية وشعائر الإسلام على بساطة غنية وتتشقق ظاهراً فليس في حاجة إلى عازف يعزف على آلة موسيقية أو منذ ينشد نداءات كهنوتية أو راقص يدور على نفسه ، مثل هذه العقيدة القوية في معنوياتها ، البسيطة في شعائرها ، القائمة على مناهضة كل مظهر من مظاهر تعدد الأرباب وما يتصل به من فنون السحر لإحياء طقوسه ومناسكه لا يمكن أن تتمخض عن فن تمثيلي فإذا أضفنا إلى ذلك أن العرب بطبيعة عقلم ينظرون إلى السكليات عرفنا إلى أي مدى نجد التباين الضخم بين الأدب العربي وبين الآداب الغربية في مجال القصة والمسرح ومن ناحية أخرى فإن الصراع المأساوي أو الدرامي الذي هو عقدة المسرحية والقصة لا يجد بيئة طبيعية في إيمان العرب ومعتقداتهم ، ذلك أن البطل المأساوي هو في صراع دائم مع الآلهة والقدر ، أما الإنسان العربي فهو في سلام مع الله الواحد الأكبر لا يستطيع أن يتصور الصراع مع القدر والآلهة على نحو ما كان يتصوره اليوناني ورؤيا العرب واضحة : غير مضتبّة ولا يشوبها سحابة من الغم وليست بين ، وليست في صراع مع الطبيعة وكل هذه الرؤيا تنعكس في الأدب العربي ، وهي مصادرة لرؤيا الغربي : بحكم الطبيعة الصخرية الحبلية : والضباب والغم والظلام والصور التي بين وبين وإذا كانت المأساة وحركتها هي خروج من ظلام إلى نور بعد احتراس تدور كلها في إجراء بين بين فهي لا تلائم بشكلها طبيعة العربي (٢) وإذا كان طبيعة العربي تتعارض مع هذه الفنون . (القصة والمسرحية والتراجيديا والمأساة والمهابة) فإن هناك ملحظاً آخر هو أن الطقوس في المسرحية يقوم بتمثيلها جماعة من الناس ، بينما المناسك في العبادات الإسلامية يقوم بها جميع الأفراد ، أي لأنهم لا يشهدون طائفة منهم تقوم بتمثيل هذه الذكريات بينما يقف الباقيون يتفرجون عليهم وفي مهرجان المناسك تشترك الأمة كلها في الأدوار المختلفة .

من هذه العوامل المختلفة يتبين كيف أن إصالة الأدب العربي وذاتيته هي التي حالت دون وجود المسرح وتقبله ، وأخرى بنا أن نقول أنه إذا لم يوجد المسرح عند العرب في جاهليتهم فأجرى به ألا يوجد لديهم بعد الإسلام الذي قضى على تلك الوثنية وأعاد إليهم دين التوحيد كاصفى وأنتى مايكون ، وقد دارت مساجلات كثيرة حول خلو الأدب العربي من الملاحم الطويلة والقصة والتراجيديا وظن كثير من الباحثين إن ذلك

قصور أو نقص في هذا الادب ، وحاولوا الدفاع عنه والاعتذار فيما يظن أنه قصور فيه وما يذكر في هذا ما كتبه الدكتور زكي مبارك رداً على ما قاله أحمد أمين من قصور الادب العربي لأنه حرم من الإلاحم الطويله والقصة ، قال : هذا الحكم يشهد بأن أحمد أمين يحمل طبيعة الامة العربية بعض الجمل ، إن العرب ليس في طبيعتهم إن يأنسوا بالمنظومات المطولة في القصص والتاريخ هو يتوهم أن العرب كان يجب عليهم أن يسلكوا في الشعر مسالك اليونان وذلك خطأ فظيع . أن عبقرية العرب ليست في القصص ، وإنما عبقرية العرب في الغناء والتعبير عن الانفاس الروحية ، فإن امتازت لغات الشرق والغرب بالمنظومات الطويله في القصص والتاريخ ، فقد امتازت لغة العرب بأكرم أثر عرفه الوجود وهو القرآن ، وهو حجة اللغة العربيه يوم يقوم التفاخر بين اللغات والاحساب ، وعندما أخذ توفيق الحكيم في كتابة مسرحياته واتخذ من الاساطير اليونانية مصادر لبعض هذه المسرحيات واجه من النقاد العرب غير المتضمنين إلى مذهب النقد الغربي الوافد معاضة تكشف عن الفوارق العميقة بين النفس العربية والاسطوره اليونانية . ومن أوجه الاعتراضات . (أولاً) الآلهة في الميثولوجيا الاغريقية تدفعها حيوية عارمة إلى كل تصرفاتها ، حيوية لاتعرف العدل والحق والخلق والضمير لانها حيوية باطشة فليس لديها ما يمنع من صب كل هذه اللعنة على (أوديب) ليجرد شهوة حقد من (أبولون) كذلك صنعت مع هرقل ، كذلك صنعت مع ، برموثيوس وغيرها ، أما الاسلام فإنه ينبذ نهائياً فكرة الشهوة والظلم عن ذات الله ، ومن هنا فإن فكرة القدر في الاسلام لاتتفق مع الفكرة الاغريقية ، ومعنى هذا أن الاسلام يحمل فكرة مستقلة مختلفة في طبيعتها الأصلية عن طبيعة الفكر الاغريقي ، ومن المقرر أن مترجمي الفلسفة الاغريقية واليونانية لم يستطيعوا أن يدخلوا الاسطوره والتراجيديا إلى الادب العربي الذي كان مستعياً بنفسه وذاتيته وقائماً على التفاخر والشمم الحاجز عن الاعتراف من منهل أدب وثني ، ولكن التغريب والغزو الثقافي استطاع أن يفرض هذه الألوان على الادب العربي بالترجمة والتأليف والتشيل ، ومن الحق أن نقول أن النفس العربية لم تقبلها وأن ذاتية الادب العربي لم تتمكن من اساعتها وهضمها وهي مازال سقى الآن غريبة منزله لم تتمكن من الانصهار ولم يتقبلها المزاج العربي والروح العربية الاسلامية .

الفصل التاسع

حركة الرفض في الأدب العربي الحديث

تعرض الأدب العربي في القرن الرابع الهجري لحملات ومحاولات استهدفت إخراجها من ذاتيته وخصائصه ومضامينه الأساسية ، ولقد تأثرت مجريات الأدب بهذه الحملات والمحاولات التي اتصلت بالأسلوب والمضمون وحاولت دفع الأدب العربي إلى منهج بلاغي غير منهجه الأصل وأخرجه في نفس الوقت من أسلوب القرآن كما طرحت على مضمونه نزعات الإباحة والزندقة والخريات والغزل بالماكر ولقد تأثر الأدب ثمة تحت ضغط الضربات التي تحملها الأيدي الغربية ذات السلطان والتفوذ والتي كانت تستهدف تحريف المناهج وتزييف المفاهيم ولم يقف الخطر عند الأدب العربي وحده ولكنه تجاوزه إلى كل ميادين الفكر الإسلامي وواجه المجتمع الإسلامي أزمته من أخطار أزماته العقائدية والفكرية ثم لم تلبث والإصالة ، أن لفظت الزيف وطادرت الشبهات وحررت الأدب العربي بل الفكر كله من خطر الهلينة والفارسية والهنديّة واليوم يواجه الأدب العربي في العصر الحديث (١٣٧٠ هـ) نفس الموقف في خلال الصراع الدائر بين (أصالة) الفكر الإسلامي بعناصره المختلفة ومنها الأدب وبين التحديات التي يفرضها خطر التخریب ومن عجب أن القوى الجديدة وجدت في جميع عناصر الشبهات القديمة مادة خصبة لاثارة الأزمات من جديد من منطلق عصرى هو رفض الحضارة العربية الإسلامية وتغليب الرموز الدينية غير الإسلامية على الأدب العربي وقد اتخذت القضية منطلقها من مفهوم الفكر الغربى الوافد والزائف الذى يصور الإنسان تصوراً مادياً خالصاً ويتكأً متكأً شديداً على نظريات فرويد وماركس ودارون وسارتر وليني وبريل ودور كايم وماركوز فهي تلغى الغاء كاملاً مفاهيم الترابط بين الروح والمادة والعقل والقلب والدنيا والآخرة على النحو الذى يقوم عليه الفكر الإسلامى والأدب العربى وبذلك تقدم للعرب مفهوماً يتعارض مع أصول ثقافتهم وجذور عقيدتهم والرفض الذى تفرض أشكاله على الأدب العربى ، يختلف عن مفهوم الرفض الأصل فهو رفض مطلق ، لا ماضٍ له ولا مستقبل ، ولا يرتبط بهدف معين ولا يرى إلى غاية ما ، ثم هو رفض شامل على مستوى كل

القيم والعقائد والمفاهيم التي جاءت بها الأديان والعقائد . ولقد يوجد الرفض في الأدب أو في الفكر عامة من خلال مخطط واضح ومنطلق أصيل ، يستهدف نقد الواقع وتحريكه ، ثم تحريره من عوامل الضعف والتخلف . وذلك رفض تنزيه مضمي له هدف وغاية وطبيعة خيرة ، وله رباط قائم مع الواقع والحياة مع محاولة تجديدها وإصلاحها ودفعها إلى الأمام وإلى التقدم ، أما هذا الرفض الذي طرحته هذه الظاهرة التي عرفها الأدب قبل منتصف السبعينيات والتي لم تلبث أن سقطت سقوطاً مزمياً وانكشف هدفها ودافعها وإن ظلت لها بقايا أخذت تستشري ككرة أخرى بعد النكسة — هذا الرفض الذي حملته رياح التغريب — فقد كان واضحاً من مفاهيمه ومصادره أنه ليس أصيلاً وليس منطلقاً من جذور عريقة وليس عربي الطابع ولكنه وافد غير صالح للتربة العربية ، غريب لا يلتقي بالأنفس العربية ولا بالمزاج العربي الذي شكله الإسلام . ومن هنا فقد وضع تحت ضوء الأصالة العربية الكاشفة أن هذا الرفض إنما هو عداوة للعربية والعروبة والأدب العربي والفكر الإسلامي وللإسلام نفسه أو أنه صورة أخرى من محاولات الهدم التي حملت لواها للمناهج الوافدة وكما وصفه أكبر المتصددين لهذه الظاهرة والمحللين لها (الدكتور عبده بدوي) حيث يقول : إن الرفض إنما يعني السخط على الوجود العربي لصالح الأحقاد التي تغل في النفوس . ورفض الحضارة الإسلامية والعمل على تقويضها من الداخل ، ومن خلال الفكر أن الرضا هنا على مستوى الشعوبية تتحدد ملامحه في تخريب القوة العربية من الداخل عن طريق الفكر تحت شعارات التقدم والتسامح . وأن الشعوبية هي المقابل القديم للرفض وكلاهما يتمثل في إبادة العرب ونسف الإسلام وزعزعة الوجود العربي والدعوة إلى الانفصال الإقليمية والقوميات المحلية المتعددة وعدم الاعتراف بالكيان العربي الواحد . وهكذا تحتضن حركة (الرفض) الأدبية الحديثة عوامل الشعوبية القديمة فهي مثلها تنادي بإعادة العلاقات الوثنية القديمة وإعادة إحياء الصفحات الفاسدة من التاريخ التي أثارها وأوقد نارها : بشار وابن المقفع والخليع والرقاشي وابن يسير وسهل بن هارون وأبو عبيدة معمر بن المثنى . وقد كشفت دراسات كثيرة في الأعوام الأخيرة (١٩٦٤) اتجاهات هذه الحركات القديمة وقربها إلى قراء الأدب العربي بل وجعلتها مادة الأدب العربي في عصور الإسلام الزاهرة ، وفي مقدمة هؤلاء الدكتور طه حسين الذي أعلا صفحات هؤلاء الزنادقة قال : إن هذه الزندقة ليست إلا حزب من السخط على العرب وعاداتهم وأخلاقهم ومحافظتهم ودينهم بنوع

خاص ، ويأخذ شعراء الإرفض أو شعوبى العصر ، بنظرية أفضاية الأجناس بل لانهم لا يختلفون كثيراً عن رينان الذى حكم على القضية السامية بمجذب الخيال وعدم القابلية للخصب فنحن نراه يقولون بأخطاط الغرب وأنحطاط أدبهم ويقولون أن حضارتهم حضارة رماد وأنه لا أمل فى شيء يكتب بالحروف العربية وأن الحضارة العربية لا تخرج عن كورها (ساعى بريد) بين اليونانية وأوروبا وأنه لم تظهر فيها — القصة والملحمة والتصوير والنحت والموسيقى الهارمونية ، وكانت عملية القصور هذه إن صح قولهم — قاصره على الأمة العربية ، . ويقولون إن العرق لا يخرج عن كونه طفلاً أو هيكلًا عظيمًا ، وهم يعملون دائماً على انتقاص التراث العربى ويرون أن الإسلام أصاب المنطقة بالعقم ويشككون فى القرآن ويقولون إنه خلاصة تركيبة للثقافات السابقة عليه ويقبلون التراث الجاهلى والمسيحى فى المنطقة ولستهم يرفضون التراث الإسلامى ويعتبرون للمؤذنة جثة يجب دفنها مع الأرض والسماء . ويدعون إلى مطاردة الإسلام فى المنطقة العربية (ومن الملاحظ أن هذا كله يقال دون تبرير أو نقلا عن مصادر مغرضة وهم يقيمون جسراً بينهم وبين كافة الشعوب الذين طواهم الزمن ، فهم يعتمدون على الشخصيات المهرولة فى الإسلام ويركزون على الشعراء الذين يمتنون العرب مثل إشار وأبى نواس . وفى الوقت الذى يسخرون فيه من العرب ويعتبرونهم رمالاً وقططاً عبياء ، وفيراناً وأغربة نجدهم يركزون على الأمور التى تقف فى مواجهة الإسلام والعروبة ، فرموزهم تتحدث عن (سدوم ، أوشيم ، بعلبك ، عين نائيل ، وعشروت ، أوديب ، بعل ، النار ، فينق ، تموز ، الصلب ، الجلجلة ، الطوفان ، الوثنية ، بابل ، قبرص ، قرطاجنة ، لبنان ، أشور) . (ونراهم يركزون على الأساليب الضعيفة فى العربية ويعملون على تمشيم الحملة فنرى فى شعرهم كلمات : الواحة الهلك ، الحاطى الأصيب بالعمى ، فى الملجأ الوراء ، الوراء قرطاجنة) ونرى بعضهم يكتب ديوانه بالحروف اللاتينية . (ثم يعتمدون إلى تشويه النعمة العربية ، وذلك بتعدى الشعر المتجدد وشعر التفعيلة إلى قصيدة الرثوة وإلى تيار آخر سموه (شعر بذثر) . . . وهم ضد الوحدة العربية يدعون إلى القوميات الصغيرة مثل الفرعونية والقبطية والفينيقية والبربرية ويسمون عصر الوحدة مع مصر عصر الخلداه الذهبى . . . وهم يقومون بعملية لإعدام اللقومات العربية ، فإذا كانت المنطقة العربية تؤمن بالله ؛ فإننا نراهم يعلنون أن الله مات فى المنطقة . ويقول

أودونيس. عن نفسه. (إننى ميار هذا الرجم ، إنى خائن أبيع حياتى ، إننى سيد
الحيانة) ويقول أنسى الحاج (جسدى امرأة) .

(٢)

تتمثل ظاهرة الرفض فى عدد من التحديات :

- (أولا) كسر عامود الشعر (ثانيا) هدم اللغة العربية
- (ثالثا) إدخال الرموز الدينية (رابعا) معارضة العروية والدعوة إلى الفينية .
- (خامسا) الهجوم على التراث .
- (أولا) : كسر عمود الشعر :

إذا كان مفهوم الرفض فى إجماله هو رفض قيم الفكر الإسلامى والثقافة العربية
فإن أخطر ظواهر الرفض هو تحطيم عمود الشعر وقد حمل شعراء الرفض لواء الدعوة
إلى تحطيم القيم الأساسية للثقافة العربية والأداء العربى الأصيل ، وطريقة الورن وسلامة
العبارة وصحة الصياغة بما يستهدف أساسا لقضاء على الشكل التقليدى الذى عرفته العربية
منذ ألى عام ، ولقد تبدو مسألة الشعر مسألة جانبية ولكنها فى واقع الأمر قضية
أساسية فى بناء الوجود العربى وفى الفكر العربى الإسلامى . إذ أنها تقوم أساسا على
البلاغة العربية والمحافظة على مستوى البيان العربى مرتبطا ببيان القرآن فى تهداف إلى
إلى إيجاد فجوة واسعة تعين على عملية التخلخل التى تحمل لواءها العامة وهى فى نفس
الوقت تحاول أن تنفى عن النفس العربية : تلك الأصالة فى الصورة والأداء والجرس والأثر
النفسى الذى يمزج العاطفة وبحرك المشاعر . ويحاول الشعر الحر فضلا عن هدمه لبلاغة الأداء
العربى إدخال مفاهيم زائفة ليست هى من طبيعة النفس العربية ، ولا تتفق مع المزاج
العربى الذى صنعه الإسلام ؛ ويحاول أغلب هؤلاء الشعراء تقمص شخصيات الشعريين
القدامى أمثال ميار الديلمى والحلاج وكذلك تبدو الغرابة الواضحة التى لا يقرها الذوق
العربى ولا تتفق مع المزاج العربى الإسلامى فى مواجهة (الإله) بمفهوم على هذا
النحو من التخريفة ومن الحق أن أصحاب هذا الشعر إنما يتحدثون عن معبوداتهم وعما
يوجد فى كتبهم ، أما الله سبحانه فهو متعال على ذلك كله علوا كبيرا وهو فى نظر المسلمين
مختلف تمام الاختلاف عن ذلك الخرزى الذى يتناول به هؤلاء الهتهم إما من دخل من

شعراء المسلمين دائرة الخلاص فإنهم وشأنهم في عقيدتهم وفكرهم وستلفظهم أصالة
الفكر الإسلامى ولما كانت القصيدة العمودية تمت بصلة كبرى إلى التراث العربى فقد
جاءت البجلة القاسية عليها ومن هنا إتسمت ظاهرة الشعر الحر بالرموز والاساطير وتهشيم
البجلة العربية وفي ذلك دلالة سقوطها وهزيمتها ، ذلك أن البدائل إن لم تكن أقوى
أثراً في النفس العربية وأصدق أصالة فإنها لن تصل إلى شيء وقد وضح أن هدف
الروافض (تنويه) النغمة العربية الممثلة في البيت والتفصيعة باعتبارهما وجهاً وملحاً
في الوجه الشعر العربى فضلاً عن إن قصيدة النثر لا تجدد قبولاً في النفس العربية منها
أحيطت بالزخرف والبريق ، وسيظل الشعر العربى يتحرك في إطار الأصالة العربية
والاخلاقيات ولن تصلح له تفصيعة غير عربية أو نبرة منقولة من الشعر الانجليزى .

• • •

ثانياً : هدم اللغة العربية :

وتصل حركة الرفض بالدعوة إلى العامية وهدم اللغة الفصحى والقول بأن لغة
للشعب هي العامية والدارجة ، وهم يحاولون أن يقارنون اللغة العربية في هذا المجال باللغة
اللاتينية التي تحولت عاميتها إلى لغات إقليمية ويتصل بهذه الدعوة كتابة العامية بالحروف
اللاتينية . وهناك من يدعو إلى تحرير اللغة من الأعراب ويحاول دعاة الرفض تغليب
عامية معينة هي عامية لبنان ويرددون بأنها وسيلة التعبير المثلى ، وكذلك فيما يحاولون
من كتابة هذه العامية بالحروف اللاتينية ويتركز تيار التدمير في محاولة إحلال عامية
الجهال على العربية الفصحى الموجودة ولا ريب أن محاكاة اللغة العربية إلى تاريخ اللغة
اللاتينية هو من الأمور المظلة بالفساد والمعاولة للاختلاف البين بين اللغتين وإلى تفرد
اللغة العربية بالصلة العميقة بالقرآن الذى أعطاه هذه الامتداد والعمق والسعة خلال أربعة
عشر قرناً على نحو لم تعرفه لغة من اللغات في العالم كله وكذلك فإن ما يقال عن القرآن
من إنه خلاصة تركيبية لثقافات التي نشأت فيه وإنه دين صحراوى إقليمى فإن
هذه السمكيات قد جرت أول ماجرت على ألسنة دهاقنة الاستعمار من أمثال كرومر وزعماء
المبشرين من أمثال زويمر وإنها لا تمثل أى حقيقة خالصة لوجه العلم ، وأعتقد أن
ما حاول بعض المستشرقين من أمثال جاك برك إعلانه من فرح غامر إقيام مدرسة تموز
(م ٤٧ - مقدمات)

في بيروت التي تعمل على التخلص من الفصاحة والأصالة ، أعتقد أن هذا كله قد تبدد أمام ضوء الحقيقة التي تكشفت بعد أن زال ذلك الغشاء الكاذب وأمام صلاحية الأصالة العربية التي لا تغلب فقد فشلت ما تعاوى عليه أحقاد خصوم الفكر العربي الإسلامي من تحول اللهجات العربية إلى أن تصبح لغات بالرغم مما يجري في مؤسسات علمية من اهتمام بالعاميات وتاريخها ولا ريب أن خصوم اللغة العربية هم العاجزون عن أدائها الذين لا يستطيعون أن يزاحوا أهلها ومن هذا العجز يبدأون حماهم بالخصومة والحقد ، وإن نستطيع محاولات تمشيم الجملة العربية ، واستعمال الأساليب الصعيفة أن تخلق أدباً مقروءاً أو مقبولاً .

ثالثاً : إدخال الرموز الدينية :

وتجعل حركة الرفض من أبرز معالم دعوتها : إدخال مفاهيم دينية لها طوابعها الخاصة إلى مفهوم الأدب العربي العام بطابعة الإسلامى على نحو من أنحاء التيسير ، ومن حيث أن أكثر حملة لواء حركة الرفض في الأدب العربي الحديث من غير المسلمين والعرب ويتابعهم بعض الذين لم يتعمقوا فهم حقيقة الإسلام وجوهره ، أو الذين كانوا في موقف المعارضة منه بحكم تحديات خاصة في الطفولة أو للتبعية الفكرية في مطالع الشباب وهذه المصطلحات والرهز يجري أغلبها حول الخلاص والتطهير والخطيئة ، وربما كان لمناصرة هؤلاء لبعض الأذكياء من لواء الدعوة إلى الرفض هو الذي جعلهم يغفلون عن فوارق المعنى والمضمون بين البيان العربي الأصيل وبين المفهوم الدينى الخاص الذى استعمله لها أمثال لويس عوض ويوسف الخال وترى هذه المحاولة إلى فرض طابع كنسئ وتوراثى على الأدب العربي . ولقد غاب عن خاطر هؤلاء أن الأدب العربي ينكر طوابع الرمزية والغموض ولا يرى حاجته إلى معاشتها : ذلك أن الأدب العربي إنما ولد في الوضوح والضوء والكلمة الصريحة وفي أفق تطلع منها الشمس مضيئة والنهار مشرقاً والكلمة هي الكلمة في الوجه ومن بعيد .

ولقد اتسم الشعر العربي بسمة الوضوح في كل عصوره ففى سمة من سماته الفنية المتميزة ، حتى لقد اعتبرت النماذج القليلة المتوزطة في النعوض المعنى نماذج بعيدة عن بلاغة العرب ووضع النقاد لتعقيداتها نوعاً سيئة مخذرين من التورط في أمثالها وطالما

يفكر العرب بعقلية عربية أصيلة فإن الرموز لا تجد مجالها في شعرهم أو أدبهم ولا ريب أن الأصول العربية المقررة تدحض هذا الغموض وترفض هذه الرموز لمناقشتها الاصلية، أما الخطيئة والفداء والخلاص فهي مصطلحات لاهوتية خاصة وليست عامة لأنها تنبعث من فلسفة خاصة وتقوم على تفسير خاص لخطيئة آدم . ويرى الإسلام موقفاً آخر بالنسبة لها ، فالأدب العربي لا يستعمل الخطيئة وإنما يستعمل الأثم . ولا يستعمل الفداء وإنما يستعمل الكفارة ولا يستعمل الطلب ولكن يستعمل القتل والاستشهاد ولا يستعمل الخلاص ولكنه يستعمل النجاة والمسلمون لا ينظرون إلى التضحية في مجال النضال على هذا النحو الفلسفي الذي يرسمه بعض شعراء لبنان والخطيئة في لغة العرب الجاهليين ثم في لغة المسلمين لا تحمل شيئاً من معانيها ولوازمها في مفهوم اللاهوت ، وإن كان اللفظ واحداً ومعضية آدم عند المسلمين كسائر المعاصي تمحوها التوبة وليست متعلقة بأي فرد من البشرية حيث لا يرث مولود خطيئة والده (وأن لا تزر وازرة وزر أخرى وإن ليس للإنسان إلا ما سعى وإن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الاوفى -) كما جاء في القرآن الكريم .

وأبماً : معارضة العروبة والدعوة إلى الفيليقية :

تحاول دعوى الرفض أن تضرب كل أجماد الأمة العربية وتاريخها ووحدتها وتعمل على تحطيمها والحيولة دون قيام ترابط وطرح شعار الفيليقية ككرات مقدس ومثله دعوة الفرعونية في مصر ، وقد عمد هؤلاء إلى التشكيك في قيم العرب والعروبي ورميها بالانحطاط ولم يثبت حتى الآن أى اتهام من هذه الشبهات التي رددتها الميشرن والمستشرقون عن أن ضعف العرب أو تخلفهم إنما يرجع إلى الاسلام ، بل العكس من ذلك هو الصحيح في تحرير الرأي لدى معظم الباحثين النصفين وإن العرب المسلمين لم يتخلفوا ولم يقعوا في مرحلة الضعف إلا حين تجاوزوا القيم الاسلامية القرآنية وإن كل ما يرددونه من وصف العرب بالغراب أو وصف حضارة الاسلام بأنها حضارة ومال كل هذا ليس إلا مجموعة من الاحقاد التي لا تثبت أمام الحق والعلم والتاريخ الصحيح بل أن العرب هم الذين حملوا إلى البشرية جميعاً أصدق مفاهيم التوحيد . والتحرير من العبودية البشرية وتحرير للعقل والقلب من الوثنية والابلاحة وإن الذين خرجوا عن قيم أمهم هم الذين يلاقون مشاعر النقي والغربة والضياح والتمزق . ولا ريب أن العرب هم الذين أهدوا إلى البشرية :

حضارة التمدن وحردوها من مظالم الفرعونية والقيصرية والامبراطورية وإن الاسلام قد شكل الامة العربية تشكيلا جديداً تحطمت معه كل مفاهيم الوثنية القديمة ، بل هو الذى أعطاهم مفهوم العروبة نفسه ولم تكن من قبله إلا قبائل متصارعة ولقد يدعو بعض المثقفين اللبنانيين إلى الفينيقية في محيطهم فذلك شأنهم ولكن الفينيقية مهما بلغت من مكانة فلن تفرض نفسها على شبر واحد خارج لبنان .

خامساً : الهجوم على التراث :

وعمدت الحركة أيضاً إلى تحطيم التراث العربى الاسلامى وتشويهه فيما جرى إنثارته من شبهات حول أبى العلاء المعرى وابن خلدون وغيرهما ونسبة فضلهما وثقافتهما إلى الرهبان والاعاقة . وقد حاول بعضهم اتهام ابن خلدون بأنه أخذ علمه من الاغريق ، وثبت كذب هذه الدعوى ، وجرت المحاولة إلى استغلال بعض آيات من الشعر (الزائف فى نقله) للترويج لانهام أبى العلاء ويجرى من خلال ذلك الاهتمام بالوثنية الغربية أو ابراز مفاهيم زائفة من تفسيرات الأديان التى قضى عليها الاسلام وقال فيها كلمة الحق ، ولعل من أبرز عوامل التعصب والحقده هو أن محاولة الدعوة إلى رفض التراث الاسلامى وهو السكثرة السكائرة والمظهر الأوسع والأعلى والأعق للعقل العربى والنفس العربية بينما يلج على مفاهيم التراث الوثنى والهلينى وغيره عما ذهب وانتهى وتحطم مهما كانت أدوات الحديث عنه براقه ولامعة .

(٢) وقد وصل المحللون لهذه الظاهرة إلى اكتشاف المخطط الاستعمارى الصهيونى الذى يتستر خلفها والذى يستهدف القضاء على مقومات العروبة والقرآن والاسلام واللغة العربية . وقد حاول هذا المخطط أن ينفذ إلى غايته من نقطة جانبية لا تثير الشبهة ، كعامود الشعر ، ظنأنهم أنه إذا أمكن القضاء على الفصحى فإن الامة العربية كلها تنشقت وتنمرق ، وقد تبين أن محاولات دعاة بعض الحركات الباطنية والشعوبية لم تستطيع أن تثبت فى الميدان أمام الحق فإن أصحاب الدعوة إلى الرفض قد جهلوا طبيعة الامة العربية وعجزوا عن فهم نفسية هذه الامة ومزاجها الاصيل ولقد قامت محاولات كثيرة من قبل يمثل هذه الدعوى إلى الهدم ثم لم تثبت أن سقطت وتحطمت وعلا عليها صوت الاصاله العربية الحقيقية ، سقطت دعوة للفرعونية والوثنية العربية والدعوة المتوسطة وغيرها كثير .

وقد أشار كثيرون إلى أن هذا التيار خائن لروح العصر كما هو خائن للفطرة والأصالة وإن هذا التيار في طبيعته يقوم على السخط الديني ومقاومة الاخلاق ، معارضة العروبة وضرب المفاهيم الأساسية العميقة الجذور في الأدب العربي ولن يستطيع تراث الوثنية وما قبل الإسلام أن يعود إلى السيطرة من جديد مهما تأزرت على ذلك كل قوى التغريب لأنه بطبيعته غير صالح ، وأن البشرية والفكر الإنساني قد تجاوزا مرحلة الطفولة البشرية ومرحلة الأساطير والوثنيات .

(٣)

ولن يضير قوة ضخمة كالادب العربي أن يتصدى لها بعض ذوى الغايات أو بعض المتوربين والهاقدين الذين لهم غايات خاصة أو في حياتهم تحديات معينة مما يجعل لخلافاتهم الشخصية حجما أوسع بتحويلها إلى خصومات كبرى ومن وراء أمثال هؤلاء قوى تقوهم وتحرضهم وتحاول أن تستغل تحركاتهم لاهداف أبعد مدى ، وقد كشفت مجلة (الحوادث) عام ١٩٧٣ أى بعد مرور عشر سنوات على إثارة هذه القضية في الصحف العربية عن خلفيات الأحداث فأشارت إلى سيطرة التيار القوي السوري الاجتماعي وجريدة النهار على الحركة الأدبية في لبنان وتوجيهها وجهة خاصة في مضادة العروبة والإسلام وذلك بقيادة تويني (جبران وغسان) ولويس الحاج ويوسف الخال . وركزت على دور يوسف الخال الذي وصفته بأنه متأثر أشد التأثير بأستاذه شارل مالك الذي لم يكن معجبا بالتراث العربي وأبانت عن إتجاهه نحو النظريات البرجماتية والفلسفة الشحصانية الغربية ، وقال أن الاتجاه كله كان منصبا على الفسكرة اللبنانية الضيقة وأن يوسف الخال قدم اثني عشر تلميذا في هذا المجال هم : أدونيس ، توفيق صايغ ، يوسف حبشي الأشقر ، جيرا إبراهيم جيرا ، فؤاد كنعان ، فؤاد حداد ، انسى الحاج ، محمد الماعوظ ، شوقي أبو شقرا ، رياض نجيب الريس ، لورأ غريب ، ليلى بعلبكي . وقال الكاتب ألا أن التوازن أختل لصالح التيار الثاني وامتازت أيولوجية تلك المرحلة تحت ستار التجديد والتحديث بتسخيف كل التراث العربي بما في ذلك ابن خلدون وابن سينا وابن الرومي وأن المقنع ، وبتقديس كل ما هو أجنبي ، سواء أكان من النوع الجيد أم النوع المتوسط وفي شتاء ١٩٥٧ أطلق يوسف الخال مجلة (شعر) التي لعبت دورا كبيرا

وتحطيراً في الحياة الثقافية وشكلت صفحات النهار الأدبية ومجلة شعر ثنائياً ثقافياً تحت رعاية يوسف الخال وكانت الأسماء التي تستقطبها (شعر) وتحول إلى النهار وبالعكس . وأمتلأت صفحات النهار ومجلة شعر بترجمات موقفه للوركا واليوت وغيرهم وبمحاولات (طلبيحة) في الشعر لجبرا إبراهيم جبرا وفؤاد رفقة ورزوق رزوق من هوائدها أن الأستاذ جبرا مثلاً استطاع أن يتخلص من أداة الوصل فبدلاً من أن يقول (أيها الشاب الذي يموت باكراً) خرج بتطبيقات لتعظيم اللغة العربية تحت بند التجديد في مثل (يا الشباب اليوت باكراً) وبالصدفة مرة كان الأستاذ سعيد عقل يتابع جهوده من أجل تحديث اللغة وتطويرها عبر دعوته الصريحة إلى الكتابة باللغة العامية المداخلة (لبنان أن حكي) وبالعرف اللاتيني (يارا) فالتقى مع جماعة النهار وكان لقاء عظيماً نجم عنه إسداد نوافذ لبنان الفكرية على المنطقة العربية ونمو إنعزالية ثقافية دعمت الإنعزالية السياسية في ذلك الجنب . ويمضي الباحث في الحديث عن هذا الاتجاه ويكشف خلفياته فيقول : فجأة توتر الجانب الحقيقي في شخصية يوسف الخال فقرر الدخول إلى عالم المال وتفرق تلاميذه وكان أبرز هؤلاء التلاميذ : أونيس وتوفيق ضايغ وأنسى الحاج وحطت عين يوسف الخال على أنسى الحاج لتسليمه مفاتيح أبرشية الأدب في النهار وإنحرف توفيق ضايغ يميناً حتى وصل إلى مجلة حوار ثم تاب وإنحرف أدونيس يساراً حتى وصل إلى (مواقف) وكان أنسى الحاج رجلاً غير قليل المواهب فهو كثير المطالعة خصوصاً باللغة الفرنسية وعنده حاسة شم الكتب غير المعروفة كثيراً والتي يمكن الاستفادة منها إلى أبعد حد ممكن وهو أيضاً يؤمن إيماناً شديداً بلبنان ويعتقد أنه من أعظم الدول ، وأشار الكاتب إلى خطة هذه الجماعة من الزافضين وقد أطلق عليهم اسم (المافايا الأدبية) فقال : أن أهم شرائعهم القول بأنه لا أدب ولا شعر ولا رسم ولا نحت في منطقة الشرق الأوسط خارج الحدود اللبنانية . وكذلك نهش اللغة العربية كلغة واكتراث واستخدام الكلمات واللهجة العامية بالإضاعة إلى تركيب الجملة وفق الأسلوب الفرنسي ، وكذلك نهش جميع المفكرين والكتاب الأحياء ومنهم والأموات والذين تجرأوا وآمنوا أما بالعروبة السياسية أو بالخطارة العربية ثقافياً . وهناك استثناءات مدروسة يسمع بموجبها ذكر بعض الكتاب من خارج لبنان إذا توفرت فيهم بعض الشروط ومن المافايا الأدبية أن يقدم الكتاب العربي الذي يورث يورث أوراق اعتماد إلى النهار ويشير (طلال وحمة) إلى أن الشعراء

في لبنان يتفاجئون بالخروج على عمود الشعر يقول : بعد حرب لا حصر لجيودها بين القدماء والمحدثين بدأت الحرب بين المحدثين أنفسهم واختلف حوالى عشرة شعراء على الأقل حول الزيادة في الشعر الحديث ، كل واحد منهم يؤكد أنه أول من خرج على قواعد الخليل بن أحمد ويمكن أن يشار في هذا المجال إلى مصدر الدعوة الرافضة التي تتمثل في مجموعة من التيارات التي تعارض العروبة والإسلام ، والتي تعارض وحدة العرب وتدعو إلى الإقليمية والتجزئة وإعلاء الدعوة الفيليقية والقومية السورية وسوريا الكبرى . ومنها التيار اليساري الماركسي الذي احتضن قصيدة النثر والشعر الحديث وكل ما ينصل بهزيمة اللغة العربية في أصالة مضامينها وبيانها القرآني : يقول بعض الناقدين أن الشعر يمتاز بطابع تراجمي عميق وهو مغلف بدرجة من الحزن تكاد تجعله لونا واضحا من الفلسفة الوجودية وهذا الحزن يملأ شعر (هؤلاء) وسبب الحزن أنهم أصحاب حلم لم يتحقق وأصحاب فردوس مفقود فهم يحملون بفينقيا : هذا الحلم الكبير المعارض لطبيعة الأشياء ، يقتضى قدراً من الحزن والشعور بالمأساة لأنه حلم غير متحقق وهذا اللون من الشعر يمثله بوضوح شاعرهم الأول : أدونيس ، ا . ه . ا . وقد واجه نقاد الأدب العربي ظاهرة الشعر الحر مواجهة صريحة وكشفوا عن ارتباطها بالمد الشعري الذي تحطم وكيف اتصل هذا المد بكل قوى التغريب والغزو الثقافي من ماركسية وملحدة ومادية الفكر بل أن بعض الكتاب الذين عرفوا بتقدير الأبعاد الخفية ربطوا بين ظاهرة الشعر الحديث وبين المخططات الصهيونية من أمثال هؤلاء ، عبد الله يوركي - حلاق ، الذي يقسم دعاة الحر إلى فئتين : الأولى ذات نية سليمة تهدف إلى نظم هذا النوع من الشعر لأنه لا يحتاج إلى مجهود ، يلجأ أصحابه إلى وضع اسم غريب للديوان مع وضع اسم بعض الرسوم الرمزية التي لا يفهمها حتى صاحب الديوان نفسه . أما الفئة الثانية فتعتمد تشجيع دعاة هذا الشعر لتفضي على الأصالة العربية وليس إلى لغتنا القصصية ، حتى أن كثير من الشعريين يروجون للغة العامية وبعضهم يروج للعامية اللبنانية بالذات أو المصرية والغاية هي تفثيت أولصر الصلة بين الاقطار العربية وإيجاد فرقة أبدية بينهم والغاية كما تبدو تتصل بمخطط صهيوني استثماري ومن المؤسف أن نرى كثيراً من رجال الإعلام العرب هم من أصحاب هذه النظرية الغربية . ثم يفصل الباحث القول

ويركز على أودنتس وسعيد عقل . وهما من لهم شعر عربى أصيل وقصائد غنائية وجدانية يقول عن سعيد عقل د مع الأسف فقد تبنى منذ بضع سنوات نظرية (العامية) ثم غالى فنادى بلبنة اللغة ويبدال الحرف العربى الجليل بالحرف اللاتينى وأصدر كتاباً بهذا الحرف أسماء (يارا) وأخذ يشجع عدداً وافراً من مريديه والمعجبين بأدبه على أن ينجحوا بهذه الطريقة وهذا ووضع جائزة شهرية يدفعها غالباً لبعض هؤلاء الهدامين) . ويقول عن أدونيس د أما أدونيس فإنه إنسان منحرف وهو الذى يتزعم هذه النزعة وأصدر من أجلها مجلة شعرية يصدرها حسب المواسم واننى أدعو جميع أصحاب العقيدة العربية إلى الوقوف فى وجه هذا الدعى . أما عن رأيه فى الشعر الحر فيقول : هذا النوع من الشعر غير قابل للحياة ، لأنه غير قابل للحفظ ولا للتلحين ولا سيما الغموض والضبابية والإبهام وهى أشياء يعتمد عليها أصحاب هذا النوع من الشعر . د أن الشعراء الأصلاء ترفعوا عن هذا الكلام الغامض المهم لأنهم لا يريدون أن ينزلقوا إلى مستوى جماعة ما سارت فى هذا الطريق إلا لجهلها قواعد اللغة وأصول النظم الصحيح . ولو كان لدينا القدرة على دخول الشعراء من باب الكبر لما انحرفت إلى ذلك الطريق السهل . واعتقد أن كل الدواوين التى كانت من هذه النوعية وجدت ما تستحقه من الإهمال والإزدراء ، ذلك أن الشعر صدى وإحساس وشعور لا يتقيد بزمان أو مكان وشعراءنا جددوا قديماً ولكن لم يتذكروا لعمود الشعر ولا خرجوا عن أوزان الخليل إلا ما ندر ، ولم يخرجوا عن إطار الشعر العربى الأصيل ، بل عزفوا على قيثارة شعرنا المكونة من ستة عشر وتراً أرق الألحان العاطفية .

(٥)

كذلك واجه النقاد وجهة النظر المنحرفة التى عرفت عن أمثال غالى شكرى وغيره من أعداء اللغة العربية الفصحى متابعة لاستاذتهم من قادة التغريب وقد كشف خالد محيى الدين البرادعى عن هذا التيار الحاد من الشموعية حين عرض لنقد كتاب (شعرنا الحديث إلى أين) الذى هاجم خصلص الشعر العربى واللغة العربية حقداً وإنكاراً وتعصبا ذمياً . فأشار إلى أن هذا الكتاب صدر بعد هزيمة حزيران ورياح الغزو الفسكرى تهب علينا من كل جانب حاملة معها هدفين (١) الحيلولة دون رؤيتنا أمة

ذات حضارة وتاريخ (٢) إقامة سد بيننا وبين النقدم بما يتطلب هذان الهدفان من أسلحة وذخيرة فأشار إلى أننا أمة شاعرة ولغتنا لغة شعر والشعر من أكثر فنون الكتابة تأثيراً في أرواحنا الشفافة وأن هذا الكاتب كان العامود الفقري لمجلة حورار اللبنانية وأنه طرح أفكار الشعوريين إمتداداً لدعوة إنهاء هذه الأمة تاريخاً ووجوداً ضمن ثلاثة خطوط : الخط الأول : رفض التراث رفضاً مطلقاً بهيئة وإنفعال لأن التراث الأدبي لأمنا مرتبط بالدين أن لم يكن وجد الخدمة الدين أصلاً وبذلك اكتسبت اللغة العربية صفة القداسة لارتباطها بقداسة الدين وهذه الفكرة المهلهلة المكذوبة (أصلاً وتاريخاً وتفسيراً) لا مجال لتفنيدنا هنا ، بل أدعو إلى مراجعة مؤلفات الأصمعي والجرجاني وابن رشيق وغيرهم من النقاد القدامى الذين نفوا أن تكون القيم الدينية مرتكزاً لإعطاء الشعر قيمة فنية وجمالية من خلال هذا الخط المشوه بنقد غالى شكرى لمصالحه المذوذين والتائمين ومعاينة الشعراء الذين من خلال عقدهم رفضوا بدورهم تراث أممهم واسقطوا نقيمتهم على ما خلفه لنا الأوائل دون غربة أو تمحيص . الخط الثانى : الذى اختاره نافذنا كان [كسر جوهر اللغة] على حد تعبيره وتعبير أستاذة لويس عوض وهو يدعو إلى ذلك دون موارد ولا يكفى كما يقول أن يكسر الشعراء الشباب ميزان التحليل ويتخطوا التفعيلة ؛ بل عليهم أن يحطموا جوهر اللغة وقد ترك هذه الدعوة عائمة مطاطة بلا تحديد أو تأطير ولم نفهم ما هو المقصود من كسر جوهر اللغة ، هل يكون بتأنيث المذكر وتذكير المؤنث أم أن كسر جوهر اللغة هو إلغاء حركات الإعراب والجواب الوحيد هو تمزيق (القرآن) وإزالته من الوجود ، هذا الحدث ، هذا الكتاب الذى يمدنا باله . ولا يستطع النوم والهدوء ما دام القرآن . الهائل هو ما يشغل بالفصاحة والبلاغة وحسن التعبير وجمال الرؤى وفنية الآراء . الخط الثالث : وهو رفض الشعر المفهوم وتسمية أصحابه بالرجعيين والسلفيين وكل قصيدة تطرب ليست فى رأيه فنا وليست شعراً ولذلك هو يدعو إلى كتابة الشعر بالطريقة الاحلامية : مفردات غير متراسة لصفة لا علاقة لها بالموصوف ، والرمز لا علاقة له بالصورة ، والإسم لا يمت إلى الفعل بصلة ، هذا مع التحلل المطلق من كل مفهوم ينقل فى صورة شعرية أو كل صورة تنقل لنا فكرة عن جلال الفن ،

(٤٨٢ - مقدمات)

ومن هنا ينقذ إلى مفاهيم السريالية : لا ترابط ولا فكر ولا وجود ، دائماً الهلوسة والهلزيان والجنون المطبق ، ويقول خالد محيي الدين البرعى أن الكاتب هو الشك في ما أنجبت أمتنا حتى لا تجد سبيلاً إلا التوجه إلى الغرب وقد خصص لنا مدرستين ليخرجنا شعراء عرباً هما اليوت وازراباوند ، متجاهلاً أن الأديب تناخ بيثته وأن لكل لغة فنّها وجمالها ورونقها ودعوتها إلى أسماء « تحطيم الأصنام » التي تعوق تقدمنا الشعري ومنها القرآن ، ونصيحته للشعراء بالتخلي عن كل ما خلف الأولون وعن كل المفاهيم الشعرية السائدة في بيئتنا المعاصرة .

* * *

الباب الخامس

مناهج الأدب العربى بين التبعية والأصالة

- (أولاً) الأدب العربى والآداب العالمية (ثانياً) تضيق دائرة الأدب
- (ثالثاً) كتب المحاضرات (رابعاً) الأدب المكشوف
- (خامساً) خطأ نظرية التجديد المفرغة من الأصالة
- (سادساً) الدعوة إلى التصير

الفصل الأول

الأدب العربى بين الآداب العالمية

جرت أبحاث عديدة حول مكان الأدب العربى من الآداب العالمية ، ودوره فى العطاء والاقتباس ، وحاولت مدرسة التغريب ومذهب النقد العربى الوافد أن تصور هذه المسألة على النحو الذى يوهم بأنه تابع للآداب الشرقية أو الغربية وقد ظن الدكتور طه حسين فترة طويلة يوسى برد مقومات الأدب العربى إلى أصول فارسية ثم عاد بعد ذلك يقدم الأدب اليونانى على الأدب العربى ونسبة كثير من مقوماته إلى الإغريق ويبدو أن الدكتور طه حسين قد وجد نقداً لموقفه ، فعاد يصحح هذا الموقف ، أو أنه لم يجد حاجة إلى أن ينسب مقومات الأدب العربى إلى الأدب الفارسى ، وأن المخططات للتجديد تحاول أن تضع الأدب العربى فى مجال التبعية للأدب اليونانى وكذلك الأدب الفارسى نفسه ، وقد صاحبت هذه تغطية قد ترضى بعض البسطاء وهى قول الدكتور أن الأدب العربى لا يمكن أن يقل عن الآداب القديمة الأربعة ، بل هو متقدم على الأدب اللاتينى والفارسى ، ثم قال « وإذا لم يكن به من مناظر قديم تنحى أمامه بعض الشيء فى إجلال فإنما هو الأدب اليونانى » ثم قال إن الأدب العربى تأثر باليونان وبالفرس والهنود والأمم الأخرى وهى عبارة أقل ما توصف به أنها ذليلة لا يقوها

من له أقل إيمان وفهم للعروبة أو الإسلام ومهاجم الدكتور طه ماردده من قبل امتداداً ومتابعة لبعض المستشرقين مما وصف بأنه دين الأدب العربى للفرس . ثم عاد فأكد ولأنه للأدب اليونانى حين قال أنه أرق الآداب الأربعة ويليه الأدب العربى ثم حاول أن ينسب كثيراً من اتجاهات الأدب العربى إلى اليونان وهذه دعوة غالى فيها الدكتور وأسرف حتى لم يعد أحد من من الباحثين المنصفين بصدقة فيها ، ولا يرى أنه يصدر فيها عن علم يقينى أو سند علمى ، وقد دلت كل أراء الدكتور طه واتجاهاته إلى أنه صاحب ولاء للأدب الغربى وأن هذا الولاء لا يمكن أن يأخذ طريق الدعوة إلا إذا ربط نفسه بالأدب اليونانى ولا ينكر طه حسين الأثر الفارسى ولكن يرى مع بعض المستشرقين الذين لهم رأى فى ذلك أن تأثير اليونان أقوى ، وأن العقل الفارسى أيضاً تأثر بالثقافة اليونانية إلى حد أن ابن المقفع كان عظيم الخط من الثقافة اليونانية وقد واجه الدكتور زكى مبارك هذا الرأى حين قال : أن من المجاملة المخدرة أن يعلن الدكتور أن الأدب العربى أقوى من الأدب الفارسى واللاتينى ، وكان لابد من التضحية بهذين الأدبين ليستطيع الدكتور أن يواجه المتحمسين لأدبهم بتلك الحقيقة القاهرة ، وهى أن الأدب اليونانى فى المكان الأول والأدب العربى فى المكان الثانى : وحين قال : أن الأدب اليونانى له المكان الأول من الناحية القصصية ، وإنه فى هذا الباب يمتاز إمتيازاً صريحاً لا يقبل الجدل والنزاع وإن الأدب العربى له المكان الأول من الناحية الدينية ، وليس فى هذا غرابة فإن البلاغة الدينية باب مهم فى أبواب البلاغيات فى الأدب القديم والحديث ، والمطلع على الأدب العربى يراه يذخر ويفيض بأنواع البلاغة الدينية وقد شغل ثلثائة مليون من العالم شغلاً موصولاً بأورع أثر من البلاغة الدينية مثلاً فى القرآن وعندنا أدب الصوفية وهو أدب عال جداً ، أفليستطيع باحث أن يزعم أن اليونان كان عندهم هذا الصفاء فى الجوابات الروحية . وقال إن هناك شبهة ينبغى تبديدها فى هذا المقام . فقد يقال أن الأدب اليونانى كان أشد تأثيراً فى الأدب الأوروبية الحديثة ، ولم يكن للأدب العربى مثل هذا التأثير البالغ .

ونحن نجيب بأن الأدب العربى سكت عنه الأوروبيون عامدين لأنه يمثل الحضارة الإسلامية هى حضارة كانت أوروبا تبغى هدمها منذ أزمان ، ولأنه من جهة ثانية مصبوغ فى أكثر موضوعاته بصبغة الجسد الرصين وأوروبا فتنت بما فى الأدب اليونانى من نواق

وطيش وخلاعة ومجون ، ولا يخفى على الباحث المنزه عن الغرض الدينى والقومى ، أن أول ما يلفت الناس إلى الأدب هو مافيه من الثورة أحياناً على التقاليد الدينية والأخلاقية والاجتماعية ، بدليل أن أكبر شاعر شرقى ، راج أدبه فى أوربا هو (عمر الخيام) لأنه كان ساعر اللذة والتلقى والأرتياح يضاف إلى هذا أن بقطة أوربا الحديثة اتفق وجودها فى أزمان كانت فيها الأمم الغربية منحدرة إلى مهاوى الضعف والخنول فلم تستطع أن تقدم أوربا إلى العالم تقدماً حسناً يصور ما كان له من روعه وجلال ، ويأتى بعد ذلك سبب آخر له أهميته : ذلك أن العقل العربى يميل إلى « الإيجاز » فى أكثر ضروب البيان ، فالأدب العربى فى جوهره أدب صادق من حيث دلالة على المعانى الإنسانية ولكنه لا يصلح لجميع الناس لما فيه من الميل الغالب إلى الإيجاز على أن هناك فرقاً أدق فى تقويم الآداب فليس الأدب الأفضل هو ما يصلح لجميع الأمم فى جميع العصور ، ولكن الأفضل هو الذى يغنى أهله ، كما أن المنزل الأفضل هو الذى يسع ساكنيه ، كما أن الثوب الأحسن هو الذى يوافق جسم لابس : كما أن الدواء الأنفع هو الذى يعود على شارب به بالصحة والعافية ، ولو نظرنا إلى الأدب العربى هذه النظرة لوجدناه أغنى أهله كل الأغناء ، والملاحظ الذى رماه الدكتور طه بالأسراف مظلوم أشد الظلم ، فهو لم يكن مسرفاً لأنه فيما اعتقد لم يعتمد الغرض من الآداب الأجنبية ولكن جرى فى الطريق الذى جرى فيه أسلافه ، وكانوا يعتقدون أن أدبهم أصبغ الآداب وأنه أجملها وأشرفها ، لأنه شغلهم بأنفسهم ومحاسنهم ومعاييرهم ، وحدثهم عن كل ما يحبون أن يتحدثوا عنه فى جميع ضروب الحديث فأغناهم فى الجد والهلم فى الهزل وأقنعهم فى التشريع وحسب الأدب العربى قوة . أنه قن أهله وفرض عليهم أن يظنوا مخطئين أن الشعر لا يوجد إلا فى لغتهم ، وأن الحكمة لا توجد إلا عندهم ، وأن القول الفصل لا يتيسر إلا لخطبائهم وحكائهم ، وهذا النوع من الغرور هو دليل القوة عند جميع الناس فى جميع الأجيال . ولو نظرنا فى أوربا لحديثنا لرأينا مصداق ذلك ، فالألمان يرون أدبهم أفضل الآداب ، والفرنسيين يرون أنفسهم أرفع الناس ذوقاً وبياناً والإنجليز يتوهمون أن الله لم يخلق أطوع منهم قلماً ولا أقوم لساناً ، وكذلك كان العرب فلما أطمأنوا إلى أنهم فى حاجة إلى حضارة فارس وفلسفة اليونان نقلوا من ذلك ماشاءوا ولكنهم رأوا أنفسهم أشعر الناس وأبلغ الناس ، والواقع أن رأى الدكتور طه هو جزء من خطته التى يستمددها من مذهب النقد الغربى الوافد ،

والتي تتخذ هذا المذهب سلاحاً لفرضها وهي تهديم الأدب العربي من الداخل ، وخلق الأزدراء به في عيون أهله ، أو على الأقل خلق جو من الأعداء بما يشبه القداسة لتراث اليونان وأدب اليونان وتبعية الأدب العربي له أو نزوله درجة عنه ، والحق أن الأدب العربي لا يقارن بأدب اليونان ، أو جواز مقارنة الأدب اليوناني بالأدب الروماني في القديم أو جواز مقارنة الأدب الفرنسي والانجليزي والالماني في الحديث فتلك آداب من أرومة واحدة ومصدر واحد هو اللغة اللاتينية وتمثل أما لها طابعها وعقائدها وأديانها التي هي بالإضافة إلى اللغة مصدر الأدب ومورده أما الأدب العربي فقد نشأ في أمه لها لغة خاصة هي العربية ولها دين خاص هو الاسلام ، وهو من خلال الأمة واللغة والدين قد تشكل فهو الأول في مكانه بين أمته وهو الأول بين الآداب لأنه أعطى أمته حاجتها وعبر عنها وصور نفسياتها وإذا كان مجال المقارنة هو المعنى الانساني فقد كان الأدب العربي أكثر غنى في هذا المجال وأكثر عطاء . وإذا قيل أن الأدب اليوناني قد عرف القصة والملحمة والمسرح ولم يعرفه الأدب العربي فأن ذلك الأمر ليس حجة يعلو بها أدب عن أدب ، وإنما ذاك لون من ألوان التعبير خلقت ظروف البيئة وعواملها من عقائد اليونان ولم يجد الأدب العربي حاجة إلى هذا اللون ، فقد أتاحت له سمائه المفتوحة المشرقة بالضوء والشمس بالنهار وبالنجوم في الليل ، وبطبيعة الفارس المحارب الصريح القوي ، أن لا يحتاج إلى أدب الرمز والإيماء والظلال ، كما أن طبيعته الصريحة الموجزة قد حالت دون وجود هذه الألوان المعقدة من الاساطير والخرافات . ويطبع الأدب العربي - متميزاً عن الآداب العالمية (اليونان والرومانيه والمسيحية والفارسية القديمة) طابع التوحيد ، وهو طابع بعيد الاثر في تشكيل الأدب وفي تحرير الفكر من الوثنيات وعبادة الفرد أو عبادة الجسد أو عبادة القوة وهي المظاهر الثلاث التي اتسمت بها هذه الآداب وهي التي أعطت الأدب العربي عن طريق القرآن طابعه المتميز : من الوضوح والإيجار والصراحة ومنحته تلك الذاتية الخاصة التي اتسم بها واختلاف بها أيضاً عن مختلف الآداب العالمية في عصره ، فلم يكن في حاجة إلى فنون الخفاء والرمز ، أو إلى المبالغات والتهاويل ، أو إلى الصور الاستعراضية ، أو إلى الأطالة والاسهاب ، وهي الفنون التي عرفت بها الآداب اليونانية وغيرها من ملاحم ومسرح وقصة وغيرها ويمكن القول بأن هذا الطابع : « التوحيد » قد أضفى على الطابع الانساني ، قوة وحيرية وجعله أكثر

صلابة وعقا ، وأن الطابع الإنساني لاى أدب لا يمكن أن يكون فى غير ظل التوحيد
قادراً على العطاء والنماء على النجوى الذى يستطيعه فى ظل أدب التوحيد .

(٢)

ومن هنا وفى ضوء هذا التفسير ، نجد دراسات الأدب المقارن التى عنى بها بعض
الباحثين لم تستوعب هذا الفارق العميق ومن هنا جاءت محاولاتها غير مستوعبة ، فبالرغم
من تنبه الباحثين إلى مواضع الخلاف بين الأدب العربى من ناحية والأدب العالمية من
ناحية أخرى فقد أولوا إهتمامهم إلى جوانب اللقاء جرياً على سنة القول بأن الأدب
العربى لا يتخلف فى مجال التشابه والالتقاء مع هذه الآداب . ومن الحق أن الأدب
العربى فى حاجة إلى من يعالجه من موضع القوة ويكشف عن تميزه وتفردية ويرسم
صور تميزه وذاتيته من خلال مزاج الأمة العربية النفسى والاجتماعى الذى شكله القرآن
والذى كان د للتوحيد ، أبعد الأثر فى إبراز الخلاف الواضح بينه وبين أغلب الآداب
العالمية التى تصادف أنها جميعاً تكاد تكون من أرومة واحدة قوامها اللغة اللاتينية
والفلسفة اليونانية وعقائد الحضارة الرومانية القديمة فى إعلاء الجنس الأبيض على الأجناس
واعتبار أهل روما سادة وما وراءها عبيد وهو المعنى الواضح من خلال فلسفات
أفلاطون وأرسطو على الرغم من اختلافهما وانقسامهما بين الفردية والجماعية . فالأدب
العربى الحديث كله (والأدب الماركسى أيضاً) يصدر عن الجذور الأساسية فى الفلسفة
اليونانية والأدب الاغريقى ، ويتصل اتصالاً طبيعياً يستمد قواعده من القواعد التى فعدها
(أرسطو) للنطق والشعر والمحاكاة مع تعديل وتطوير لا يخرجان عن الجذور الأصلية
ولذلك فإن أوجه اللقاء بين الآداب الفرنسية والانجليزية والالمانية والايطالية تتقارب
نتيجة المصدر الواحد من اللاتينية والتأثرات من خلال اللاتينية والاغريق والمسيحية .
ومع ذلك فإنه يبدو بوضوح ذلك « اللون القومى » فى أدب كل أمة من هذه الأمم
فما بالك بالأدب العربى الذى خرج من أرومة أخرى لا تجمعها بالأدب العربى الحديث
ولا بالفلسفة الاغريقية أو الأدب الرومانى صلة جذرية ، فاللغة العربية لا يربطها باللغة
اليونانية أى أضل قديم وكذلك الفلسفة والآداب والعقائد . ومن يبدو ذلك الفارق
الكبير ، والعمق الواسع للخلاف فى الأصول والفروع جميعاً . صحيح أن الآداب تؤثر

وتأثر ، ونقتبس وتنقل وترجم ، ولكنها لا تقبل من ذلك إلا ما تستطيع أساغته
وهضمه ، وما هو متفق مع طبيعتها ، ومزاجها النفسى ، وكل محاولة لفرض أدب على
أدب ، أو ذوق على ذوق ، هى محاولة هاشلة وإن بدت لا مرحلة من المراحل لأنها
قد لقيت قبولا أو استحسانا ، ذلك لأن الآداب الاصلية بطبيعتها لا تعق فطرتها ولا
تخرج عن ذاتيتها ، ولا يسكون من السهل تزيف جوهرها ، أو افساد مزاجها النفسى
بإضافة قيم أو مفاهيم أو طوابع مخالفة أو معارضة أو مضادة لطبيعتها ، ولقد كان
ذلك واضحا من خلال تجربة الترجمة اليونانية القديمة فى العصر العباسى فلقد أبعدت
(الأدب) تماما عن الترجمة ، ومع ذلك فإن ما ترجم من الفلسفات قد كان له
أثره الذى اضطرب به الفكر الإسلامى بين تقبل ورفض ، فى معركة ضخمة عنيفة ،
انتهت بتحرر الفكر الإسلامى من نفوذ الفلسفات اليونانية والفارسية والهندية وغيرها ،
ولم يكن معنى ذلك أنه الرفض السكامل لهذه الفلسفات بل أن الفكر الإسلامى قد تقبل
منها ما لا يضاد طبيعته وما لا يختلف مع جوهره ، وما ثقله منها فقد أعاد صياغته
أضافة صحيحة إلى كيانه دون أن يتحول عن معالمه الاساسية وطبيعته الاصلية . أما فى
العصر الحديث وفى ظل سيطرة النفوذ الاستعمارى الغربى ، فقد استطاعت الإداب الغربية
أن تفرض نفوذها على الادب العربى ، من خلال الترجمات ومن خلال الدعاة الذين
كسبهم التغريب وأولاهم من النفوذ ما مكنهم من فرض هذه الطوابع الادبية الغربية على
الادب العربى وخاصة ترجمة الادب اليونانى والاساطير الاغريقية وهو ما رفضه العرب
فى أبان نهضتهم وعند ما كانت مقاليد الترجمة فى أيديهم الحرة القادرة على القبول والرفض .
ومع هذا للمقصر فى فرض نفوذ الآداب اليونانية الاغريقية والغربية الحديثة على الادب
العربى ومن فرض منهج النقد الغربى الوافد : فإن الادب العربى قد كشف عن جوهره
الصلب وذاتيته العميقة ، ومزاجه النفسى الصادق فأبعد ما لا يتفق مع طابعه أو مزاجه ،
ورفضه رفضا واضحا ، وما يزال يقوى على هذا الرقص ما ازدادت شخصيته تحررا
وازداد فهمها لطبيعتها وتعمقا لجوهر فكره المستمد من القرآن أصلا . أما ما يحاول
أن يصل إليه (الادب المقارن) من تحقيق العالمية للادب العربى فان هذه العالمية
لا تتحقق بترجمة أدب هو ذيل متابع للادب الاوربية وإنما يكون ذلك بتقديم أدب
أدب له طابع أمة ، يتميز عن طوابع الامم الاخرى فى شكله ومضمونه وجوهره ،

وإن كان في أساسه متصل بالإنسانية أعمق إتصال . أما ما يردده بعض هؤلاء الباحثين من القول بأن الاداب العالميه (حين يتم مجاوبها بعضها مع بعض فإنها لن تلبث أن تتوحد جميعا في أجناسها الادبية وأصولها الفنية وغاياتها الإنسانية بحيث لا تبقى من حدود سوى اللغة وما يمكن أن تفرضه البيئة . هذا القول مبالغ فيه ، وهو مناف لطباع الأشياء ، والذين يقولونه يجبلون التحديات التي تواجه الامة العربية والفكر الإسلامى من خلال حركات التغريب والتبشير ومن ورائها النفوذ الاجنى الذى يستهدف أذابة آداب الامة الإسلامية كلها في أتون الادب الغربى وتحليصها من مقوماتها وتجريدها من قسما وأن أى محاولة لخلق عالمية للآدب في ظل الظروف التي تعيشها الامة العربية والعالم الإسلامى فإنها ستكون على حساب الادب العربى ولن يستطع آدب أن يتقابل مع آدب إلا إذا كانا على قدر واحد من حرية الإرادة ، واستقلالية الحركة ، والمساواة فهل يستطيع الادب العربى أن يقول أنه اليوم على هذا القدر من الحرية والاستقلال بالنسبة للآداب الاوربية أو غير الاوربية حتى يمكن أن يتحرك بقوة . إن الدعوة إلى عالمية الادب في ظل هذه المرحلة ، إنما تستهدف ذوبان الادب العربى في الاداب الغربية والقضاء على مقوماته وقيمه المستمدة من القرآن والتوحيد ، فلا يلبث أن يكون نسخة مهزوزة ليست لها طبيعتها الاصلية ولن تكون جزءاً من الآداب الغربية . ولا شك أن الآداب الغربية تحمل طابعا إنسانيا د يمكن أن يلتقى الادب العربى بها من خلالها ، غير أن هذه الآداب تفيض بطوايع الاستعلاء المستمد من العناصر : الاوربية صنجة الحصار ، ومن الجنس الأبيض ومن الآربة التي وصفت في مئات المواضع من الاداب الاوربية بأنها ميراث سماءى ، لا تنسأى إليه الامة الاخرى ، وإن الإنسان الأبيض قد أعطى بحكمة القدر السيطرة والسيادة على العالم كله وأنه لا سبيل إلى الالتقاء مع الملونين ! ولا شك أن الاداب الغربية تحمل طابع العقيدة ويمكن أن تلتقى بالادب العربى من خلالها ولكن هذه الاداب كشفت عن طوايع الانتفاض على الغيبات والإيمان بالله وكل ما يتعلق بالوحى والسماء واعتباره خرافة ولقد قطعت الاداب الغربية مراحل طويلة متصلة في الدعوة إلى تأليه الإنسان وتأليه العقل ، ووصف العقل بالجهل وإعلان أن الله قد مات وغير ذلك مما يختلف فيه الادب العربى مع هذه الاداب اختلافا عميقا .

ولا شك أن الآداب الغربية تحمل طابع « الاجتماعية » ، ويمكن أن يلتقي الأدب العربي بها من خلالها ولكن هذه الآداب قد كشفت عن تحررها من القيم الأخلاقية الثابتة التي جاءت بها الأديان ، بل أنها أنكرت الأديان ، وهاجتها ، وكان للمذاهب الميكافيلية والوجودية والماركسية والفرويدية والبرجماتية أثرها في تشكيل مناهج التربية والاقتصاد والسياسة وكان لذلك كله أثره على الأدب وظله الواضح على الفنون الأدبية المختلفة وقد أشار الدكتور إبراهيم سلامة إلى ما يمكن أن يربط بين الآداب العالمية من العواطف المتشابهة كهاتفة الحب أو العلاقات الاجتماعية كالزواج والأسرة . ونحن نتساءل هل تتقف الآداب الغربية من هذه العواطف موقف الأدب العربي . بل أننا نذهب إلى أبعد من ذلك فنسأل : هل النفس العربية ذات الطابع الإسلامى القرآنى تواجه قضايا الحب والزواج والأسرة والمرأة على النحو الذى تواجهه النفس الغربية : على نحو ما نرى فى آثار الأدب الأوروبى والأمريكى والماركسى . الحق . أن هناك فارقاً بعيداً وخلافاً واضحاً ، فقد قامت مفاهيم فى الآداب الغربية ، مستمدة من صور المجتمع فى مرحلة تمرقه وإنحلاله ومن فلسفات : فرويد وسارتر وغيرهما تهزأ بكل ما لهذه العلاقات من كرامة وقداسة فى الأدب العربى ، بل لقد وصل (دوركايم) إلى القول بأن رابطة الأسرة الزواج ليست رابطة طبيعية فى المجتمعات والنفس والواقع أن هناك خلاقات جذرية بين الأدب العربى ، والآداب الأوربية فى كل ما يتعلق بمفاهيم بالنفس والأخلاق والتربية . وهناك عشرات من القصص الأوربية الشهيرة إذا ما روجعت لم نجد فيها ما يلتقى مع النفس العربية أو المزاج العربى أو طبائع المجتمعات العربية الإسلامية ، وخاصة فى مفاهيم العلاقة بين الزوجة وصديق الأسرة ، وبين تقبل الزوج للعلاقات الحسية بين زوجته وبين الغير ، وتلك الصداقات التى تقوم بعد الزواج ، وذلك الصراع بين الزوجة والعشيقة ، وعلاقة المرأة بأكثر من رجل ، الحق أن هناك فوارق عميقة بين المجتمعين ، ومن ثم بين الأديين . ولا شك أن المزاج النفسى هو أساس إلتقاء الآداب وتقاربها ، ولا شك أن هناك مسافات بعيدة ، وفوارق كبيرة بين الأدب العربى والآداب الغربية فى مفاهيم المادية والجنس وعلاقات الحب والزواج وهناك خلاف واضح فى ترتيب القيم حيث تعلو فى الأدب العربى قيم العفة والشرف والعرض والزواج الشرعى والحب العفيف . وهى قيم لا محل لها تقريباً فى الآداب الأوربية

بل أنها تهاجم فيها هجوما عنيفاً ، ويسخر منها سخرية لازعة ، ولاشك أن لاستعلاء مذاهب ماركس وفريد وسارتر وديوى أثرها الواضح في الأدب الغربي .

(٢) ومن هنا يبدو أن اللقاء بين الأدب العربي والآداب الغربية عسير وشاق وغير متقبل إلا على شرط واحد مرفوض ، هو أن يذيب الأدب العربي نفسه في هذه الطوابع الغربية عليه والتي يتسم بها الأدب العالمي ، وهذا الشرط يرفضه الأدب العربي رفضاً حاسماً ويجالده مجالدة كبرى في سبيل التحرر من سيطرته أو نفوذه ، ذلك أن عالمه الأدب على هذه الصورة ، وفي ظل هذه المرحلة ، معاناه خروج الأدب العربي عن طبيعته وذاتيته ومقوماته ، ولقد تقدم الأدب العربي إلى الأدب الأوربي في أوائل عصر النهضة بقيمة الأصيلة وأثر فيه تأثيراً واضحاً لا شبهة فيه ولكن هل ذابت الآداب الأوربية التي اقتبست منه ونقلت ، هل ذابت في الأدب العربي الحق ، أن ذلك لم يحدث ولكن هذا الآداب اضافت إلى ذاتها قوة جديدة ثم مضت في طريقها الذي تفرضه طبيعتها ، وكذلك يجب أن يكون شأن الأدب العربي في اتصاله بالآداب الأخرى .

(٣)

ولقد شهد بأثر الأدب العربي في الآداب الأوربية (والعالم عموماً) كثير من المنصفين وكشفوا عن الدور الذي أداه في تحرير الخيال من الاغلال الضيقة الشديدة الوطأة ، وقيام ذلك الخيال بشق صدع في جدار التقاليد ، و هو مقدرة في انبعاث ودعوة الاحاسيس الخلاقة المبدعة ، وعمق أثر أدب العرب في نواحي الاسلوب والافكار والالفاظ والتعابير وقد اعترف بهذا الاثر هاملتون جب في كتاب (تراث الاسلام) حين قال : أن الأدب العربي أعظم عمل في رفع شأن الرومانتيكية الأوربية ، فيندر أن تجد شاعراً أو كاتباً أو أدبياً خلا شعره من بطل إسلامي أو نادرة إسلامية ، وتجمع المصادر على أن لافونتين ، وكورني وفولتير وشكبير وبيرون وجوته ومونتسكو وشيلي وهوجو جميعاً قد تأثروا بالأدب العربي وقدم كتب الباحثون فصولاً مطولة عن أثر رسالة الغفران في الملهاة الالهية لدانتى وأثر (حى بن يقطان) في قصة روبنس كروزو ، وكان القس اسين بلاسيوس في مقدمة أصحاب هذه البحوث كما عرض البحث لأثر الأدب العربي في شعراء التروبادور في أسبانيا وجنوب فرنسا ، وفي هذا المجال يقول غري أبو السعود أن الأدب العربي أعطى أكثر مما أخذ ، وأثر في أدب الأمم الاجنبية أكثر مما تأثر بها ، فقد كانت الامة العربية منذ ظهورها أمة عطاء ، أعطت العالم ديناً وقوانين ولغة وأدبا ، ولم تأخذ إلا ما يتضامل

أمام ذلك كله من حضارة الفرس للماديه ونظريات اليونان الفلسفية وأثر الادب العربى فى آداب كثير من الامم الشرقية كالهنود والفرس والترك واليهود وما يزال ذلك التأثير ماثلاً فى الالفاظ والإساليب التى أقتبسها منه تلك الآداب وقد أدى إلى اتصال تلك الآداب بالادب العربى ، اتصال العرب بالامم بالحرب والتجارة فلما اتصل الفرس بالادب العربى وأعجبوا به لم ينقلوا ما راعهم منه إلى أديهم ؛ بل انتقلوا هم اليه ، فنشروا ونظموا فى لغة الدولة والدين والقرآن وكان منهم جملة من خول الادب العربى ، ثم نشأت طبقة منهم كانت تولف باللغتين وتساهم فى الادبين وكان للادب العربى أثر كبير فى آداب الامم الغربية ، وقد تأثرت الآداب الشرقية بالادب العربى للفصيح وللادب العربى أثر ثالث عظيم الخطر عديم النظر ، لم يتأت للادب اليونانى أن يأتى بمثله ، ذلك هو حواره محل غيره فى الشام والعراق ومصر وشمال أفريقيا حتى نسى أهل كل قطر من هاتيك ما كان له من أدب قبل ذلك والواقع أن الادب العربى لم يتمكن من السيادة فى تلك البقاع لمجرد قوته وحيويته ، وإنما تمكن من الإتيان بتلك المعجزة بفضل ما صاحبه من ظروف وعوامل كقوة اللغة العربية وكونها لغة الدين الجديد والدولة واستفادت الادب الغربية بما وجدته فى الادب العربى من آثار الخيال الرائع والتصوير الصادق والتعبير المتعدد الاشكال عن الحياة الإنسانية المندفعة المتجددة . (٣) غير أن بعض كتاب الغرب الذين تعرضوا للادب العربى لم يكونوا منصفين حين اهتموا بما ليس من صميم الادب العربى ، فى ظل فهم خاطئ للشرق بأنه ليس سوى العطور والبخور ولذلك كان اهتمامهم وتركيزهم على كتاب ألف ليلة وعلى ما نسب إلى الخيام من شعر ، ولقد كان أغلب الذين زاروا العالم الإسلامى فى العصر الحديث من رجال السياسة أو الاستشراق والتبشير أو رجال المخابرات والقناصل والتجار وهؤلاء كانوا بالطبع يحملون أهدافهم الخاصة التى تحول بينهم وبين كلمة الانصاف ، التى كانت تدفعهم إلى تصور كل شئ فى نطاق ما يريدون أن يشبهوه من محظطات التغريب والغزو الثقافى . وفى مقدمة ذلك ما كتبه : هانوتو ، وداركور (وقد رد عليها محمد عبده وفاسم أمين) وما كتبه فولتى وسافارى ، وأسوأ من ذلك ما كتبه لين بول تحت عنوان (أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم) بل أن ما أشار اليه بيرلوتى وجوته من أعجاب بالشرق فى مؤلفاتهم إنما كان يصدر عن مشاعر تغذيها صور الخريم والبخور وتترامى منها قراءات الغالية وما نسب إلى الخيام من شعر وكان ذلك كله إنما يصور فكره خاطئه أو عملاً مقصوداً لذاته ، وكل منهما كان بعيداً عن الانصاف .

الفصل الثاني

تضييق دائرة الأدب

أحد انحرافات مناهج النقد الغربي الوافد

من أبرز أخطار منهج النقد الغربي الوافد محاولة تضييق دائرة الأدب ، حتى يخرج منها أعظم الانتاج العربي في مختلف مجالات العلوم والفنون وحتى يقتصر الأمر على مجموعة من أشعار الإباحيين والملاجنين ودعاة الكشف من أمثال أبي نواس وبشار بالإضافة إلى إسحاق الصافي وابن الفضل بن العميد والصاحب بن عباد ومقامات بديع الزمان والحريري . وكل هؤلاء في مجال الشعر لا يمثلون مفهوم الأدب العربي الأصيل ولا يطابقون مزاج النفس العربية ولا ذاتيتها وهذا التضييق في دائرة الأدب تخرج منها كتابات الأعلام والنوابع والفلاسفة والمفسرين من أمثال ابن حزم وابن رشد والغزالي وابن تيمية وابن القيم وابن مسكوبة والمقري وابن خلدون والمقريزي والسخاوي وعشرات غيرهم . ولقد حاول منهج النقد الغربي الوافد أن يعلى من شأن الأدب إعلاء خرج به من دائرته الحقيقية ، وفرض نفسه على الصحافة والكتابة جميعا ، ثم ضيق دائرة هذا الأدب حتى أوقفه عند ظواهر ثلاث لم تكن في الحقيقة من أصول الأدب العربي ولا تتصل بمقوماته ، وإنما هي من انحرافات وفقد حاولت نظريات منهج النقد الغربي الوافد الذي حمل لوائه طه حسين وحوادى التغريب أن يضعوا قاعدة ثبت انحرافها وخطأها هي أن عبد الحميد بن يحيى وابن المقفع هما أصل النثر الفني في الأدب العربي ولقد كان ابن يحيى والمقفع فارسانيان ، كشفت وقائع التاريخ عن أنهما كانا شعوبيين وأنهما كانا يستهدفان هدم قيم الأدب العربي المرتكزة على أصول الاسلام . وقد كان اعتبارهما مصدر البلاغة والنثر الفني محاولة آثمة لطي صفحة عريضة من الأدب العربي بدأها القرآن الكريم عندما القي ذلك اللون الرائع من بيانه الذي استعمل على الشعر القديم وسجع السكبان وعجز بلغاء العرب عن الايمان بمثله ، ثم كان هو وحده منطلق النثر العربي على وجه التحميم ، وقد عرف أن ابن المقفع كان مجوسيا إلى أول الدولة العباسية ، وأنه كتب في الزندقة

كتب كثيرة ، وأن هذه الزندقة هي التي قتلت ابن المقفع ، وقد شهد له الدكتور طه حسين بأنه كان مضطرب اللغة كثير الأخطاء يقول : « عندما تقرأون كتاب ابن المقفع تجدون فيه شيئاً من الالتواء والدوران ونحوه ونحن نقرأ أن الكاتب يجد مشقة في التعبير عن المعاني التي يحسها وتحس هذا الضعف الذي تسلكه الكاتب للعربية وقال أنه لم يكن عظيم الحظ من الفصاحة والنحو العربي ، بل لقد ذهب طه حسين في تقديره إلى حد قوله « أنه لم يكن أكثر من مستشرق يحسن اللغة العربية والفارسية » . ولكن طه حسين بعد هذه الوصية التي يصم بها « ابن المقفع » يصر في مرحلة من مراحل حياته المتغيرة المتقلبة على أنه مصدر البلاغة والنثر الفني في الأدب العربي ، ثم يتحول من ذلك إلى رأي آخر ، حين تحول طه حسين من تأييد الفارسية إلى أعلاء اليونانية . إلى ابن المقفع وعبد الحميد قد صدرا عن معرفة واسعة بالفلسفة اليونانية . ولقد كانت ظاهرة تضيق دائرة الأدب ظاهرة خطيرة حقاً ، أرادت أن تطمس أبرز تراث الأدب العربي وتتجاهله وتحجبه وتغض عنه وقد تنبه إلى هذا هذا المعنى رجلين من أبرز رجالنا في العصر الحديث : هما الإمام أبو الحسن علي الحسيني الندوي ، والعلامة عبد الله ككون ، يقول الندوي : أصيب الأدب العربي بمحنة أصيب بها أدب كل أمة . هي المنحة هي تسلط أصحاب الصناعة والتكلف على هذا الأدب الذي يتخذونه حرفة وصناعة ويحتسرونه احتكاراً ويتنافسون في تنميته وتعبيره لينبتوا به براعتهم وتفوقهم ويصلوا به إلى أغراضهم ، ويغطي هذا الأدب الصناعي التقليدي على كل ما يورثه عن هذه الأمة ، ويحتوى عليه مكتبتهما الذائخة من أدب طبيعي وكلام مرسل وتعبير بليغ يحرك النفوس ويشير الإعجاب ويوسع آفاق الفكر ، ويغري بالتقليد ويبعث في النفس الثقة ولا عيب فيه إلا أنه صدر عن رجال لم ينقطعوا عن الأدب والإنشاء ولم يتخذوه حرفة ومكسباً ، هذا التناح ، جاء تحت اسم بحث ديني أو كتاب علمي أو موضوع فلسفي واجتماعي ، فبقى مغموراً ، وقد دون هذا الأدب في كتب الحديث والسيرة قبل أن يدون الأدب الصناعي في كتب الرسائل والمقامات ولم يحط بدراسته الأدباء والباحثين مع أنه هو الأدب الذي تجلت فيه عبقرية اللغة العربية وأسرارها وبراعة أهل اللغة ولباقتهم وهو مدرسة الأدب الأصلية الأولى . وقال : وكتب الحديث والسيرة كشال لهذا الأدب الطبعي ، فيقول أنها اشتملت على معجزات بيانية وقطع أدبية سخريه تخلو منها مكتبة الأدب العربي على

سمعتها وغناها ، وهو دليل على صحة هذه اللغة ومرونتها واقتدارها على التعبير الدقيق عن خواطر ومشاعر روجدانات وكيفيات نفيسة عميقة دقيقة ، وهى الكتب التى حفظت لنا مناهج كلام العرب الاولين وأساليب بيانهم . وكتب الحديث النبوى تسد هذا الفراغ الواقع فى تاريخ الادب العربى وتنقل إلينا هذا الذخر الادبى الذى أعتقد أنه قد ضاع ، ويمتاز أنه قد اتصل سنده وصحت روايته فهى أوثق مصدر للغة العربية البليغة التى سائدة فى عهدها الذهبى الاول . ويشير الندوى إلى ما يجد دارس الادب فى هذه النماذج من البلاغة العربية والقدرة البيانية والوصف الدقيق والتعبير الرقيق ، ومن عدم التكلف والصناعة ما نقف أمامه خاشعا معترفا للرواه بالبلاغة والتحرى فى صحة النقل والرواية ، واللغة العربية بالشعر والجمال وبلى الحديث كتب السيرة وقد حفظت لنا جزءا كبيرا من كلام العرب الاتحاح ، تلك اللغة البليغة التى كانت فى عصور العربية الاولى وهذبها الإسلام ، ورققها واشتملت على قطع أدبية لا يوجد لها نظير . هكذا صان الله هذه اللغة السكرية الامينة للقرآن من الضياع وانتقلب ثروتها من جيل إلى جيل ومن كتاب إلى كتاب حتى جاء دور التأليف والتاريخ فى القرن الثالث والرابع . ثم جاء دور المتكفين المقلدين للعجم ونبغ فى العواصم العربية أمثال أبى إسحق الصابى ، وأبى الفضل بن العميد ، وأبو بكر الخوارزمى ، وبديع الزمان الهمزانى ، وأبى العلاء المعرى ، فاخترعوا أسلوبا للكتابة والإششاء هو بالصناعة اليدوية والوشى والتطريز أشبه منه بالبيان العربى السلسال ، وكلام العرب الاولين المرسل الجارى مع الطبع ، وغلب عليهم السجع والبديع غلوا أذهب بهاء اللغة ورواهما ، وقيد الادب بسلاسل وأغلال أفقدته حريته وانطلاقه وخفقه روحه وجماله . وتزعم هؤلاء الادب العربى واحتكروه وخضع العالم العربى الإسلامى لنفوذهم وعلو ملكاتهم تارة وللانحطاط الفكرى والاجتماعى الذى كان يسود على العالم الإسلامى تارة أخرى وأصبح أسلوبهم للكتابة هو الأسلوب الوحيد الذى يحتذى ويقلد فى العالم الإسلامى . وجاء الحربرى فألف المقامات وهو أسلوب الكتابة المسجعة المختمر . وقد تهيأت لقبولها العقول فعكف عليها العالم الإسلامى دراسة وشرحا وتقليداً وخفظا ، وتغلغل فى مدارس الفكر والادب وبقيت مهيمنة على العقول والافلام أطول مدة تمتع بها كتاب أدبى ، وما ذلك بفضل الكتاب ، بل لأنه قد وافق هوى فى النفوس وصادف عصر الجود والعقم الادبى فى العالم الإسلامى . ثم

جاء القاضي الفاضل مجدد أسلوب الحريري وبالأصح مقلده وهو وزير أعظم دولة إسلامية في عصرها وكاتب سر أحب سلطان في عهده : « صلاح الدين » ، فانتشر أسلوبه في العالم الاسلامي وحرص على تقليده الكتاب والمنشئون في أنحاء المملكة الاسلامية وهكذا بقي أسلوب وحيد يتحكم في العالم الاسلامي ويسيطر على الاوساط الادبية ، وأصبح ما خلفه هؤلاء الكتاب المتصنعون من تراث أدبي هو : المعنى بالأدب العربي وجاء المؤرخون للأدب فاعتبروهم أممة البلاغة وأمرأ البيان وأصحاب الاساليب وقدموا ما كتبوه وعرضوه للدارسين والباحثين .

وقد بعضهم بعضا ، وتناقلوه وأصبحت كتب التاريخ والأدب نسخة واحدة وأصبحت الكتابة صورة واحدة من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر لا يستثنى منها إلا عبقران اثنان : ابن خلدون والإمام أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي صاحب (حجة الله البالغة) . وانصرف الناس عما عندهم من ذخائر الأدب العربي الثمينة ، ولم يفكر أحد أن يبحث في كتب التاريخ والسير والتراجم وفي مؤلفات العلماء عن قطع أدبية رائعة تفوق في قوتها وسلاستها على دواوين أدبية وهكذا بقيت طائفة من العلماء حتى في عصور الانحطاط الأدبي غير خاضعين لأسلوب تقليدي في عصرهم متحررين من السجع والبديع والصنائع والمحسنات اللفظية يكتبون ويؤلفون في لغة عربية نقية وفي أسلوب مطبوع متدفق بالحياة إذا قرأه الانسان ملكه الإعجاب وهذه القطع التي طويت في أثناء كتب علمية أو أدبية فجعلها الأدباء وزهد فيها تلاميذ الأدب هي من بقايا الأدب العربي الأصيل هي رياض خضراء في صحراء العربية الفاحشة ، التي تمتد من عصر ابن العميد إلى عصر القاضي الفاضل إلى أن جاء ابن خلدون وكتب هؤلاء غير معتقدين أنهم يكتبون للأدب ولا زاعمين أنهم في مكانة عالية من الانشاء ناسين أن هذا هو الذي يسعد العربية ويشرفها أكثر مما تشرفها كتابات الأدباء ورسائلهم وموضوعاتهم الأدبية (فإنهم) لو قصدوا الأدب وتسكفوا الإنشاء لفسد كتابتهم وفقدت ذلك الرونق وتلك العذوبة التي تمتاز بها كتاباتهم ، فقد تضقت بالأدب شروط وصفات وتقاليد هي المفسدة له الطامسة لنوره ، فلا بد فيه من السجع والصناعة ولا بد من البديع والمحسنات اللفظية ، ولا بد من تقليد من بعد الطبقة الأولى .

و أما الكتابات العلمية والتاريخية والدينية فليست لها هذه الالتزامات وهذه الشروط المناسبة فتأتي أبلغ وأجمل والكتاب إذا تناول موضوعا أدبيا وتسكف الإنشاء تدنى وسف وتعسف وتسكف ولم يأت بجديد ، وإذا استرسل في الكلام ، وكتب في موضوع علمي أو ديني أحسن وأجاد ، هكذا نرى الوجود تفرى متكلفا مقلداً في أطواق الذهب وكانها موقفا بليغاً في مقدمة المفصل

وفى مواضع من تفسيره الكشاف ، وابن الجوزى غير موفق فى كتاب « المدهش » ، وكانها مرسلًا بليغًا فى كتاب (صيد الخاطر) ليس السر فى فضل هذه الكتابات وتأثيرها وقوتها وجمالها هو التحرر من السجع والبديع وبرسها فحسب ، بل السبب الأكبر أن هذه الكتابات قد كتبت عن عقيدة وعاطفة وعن فكرة واقتناع وعن حماسة وعزم « أما الكتابات الأدبية فقد كان غالبها يكتب بلا اقتراح من ملك أو وزير أو صديق أو لأرضاء شهوة الأدب أو لتحقيق رغبة المجتمع ، أو حبًا فى الظهور والتفوق ، وهذه كلها دوافع سطحية لا تمنح الكتابة القوة والروح ولا تسبغ عليها لباس البقاء والخلود ولا تعطىها التأثير فى النفوس والقلوب ، كان هؤلاء الكتاب المؤمنون الذين ملكتهم فكرة أو عقيدة ، أو يكتبون لأنفسهم يكتبون إجابة لنداء ضميرهم وعقيدتهم منذفعين فتستغل مواهبهم وتفيض خواطرهم وينحرق قلبهم فتتألم عليهم المعانى وتطارعهم الألفاظ وتؤثر كتابتهم فى نفوس قرائها ، « أما المتصنعون فإنهم فى كتاباتهم الأدبية أشبه بالممثلين ، قد يمشون الموك فيصفون أبهة الملك ومظاهره « وبالعكس من ذلك إقرأ كتابات الغزالي فى الأحياء وفى المنقذ من الضلال وإقرأ خطب عبد القادر الجيلانى وإقرأ ما كتبه القاضى ابن شداد عن صلاح الدين وما كتبه شبح الإسلام ابن تيمية وتلميذه الخافض بن القيم الجوزية ، تر مثالا رائقًا للكتابة الأدبية العالمية يتدفق قوة وحياة وتأثيرًا : ذلك هو الأدب الحى ، وهناك شىء آخر هو أن الإيمان وصفاء النفس والاشتغال بالله والعزوف عن الشهوات يمنح صاحبه صفاء حس وإطافة نفس وعذوبة روح ونفوذ إلى المعانى الدقيقة واقتداراً على التعبير البليغ فتأتى كتابته كأنها قطعة من نفس صاحبها « هذا وليست الرسائل والمقامات أساس الأدب العربى وزهو العربيه ، وهذه القطع والنصوص مشوره فى كتب الحديث والسيرة والتاريخ وكتب الطبقات والتراجم والرحلات وكتب الأخلاق والاجتماع والوعظ والتصوف وفى تراجم هؤلاء الأعلام لحياتهم ، وهى ثروة أدبية ذاخرة تكاد تكون ضائعه ، ويخطئ من يظن أن المكتبة العربية قد استنفدت وعضرت إلى آخر قطراتها ، أنها لا تزال مجهولة تحتاج إلى اكتشافات ومغامرات ، ولا تزال بكرًا مديدة تعطى الجديد ، ولا تزال فيها ثروة دفينه تنتظر من يحصرها ويشرها ، وقد أورد الباحث لعدد كبير من الأعلام الذين لانعتبرهم مؤرخو الأدب من بين أعلامه وفى مقدمتهم : عبد عمر بن عبد العزيز إلى قائد جيشه ، وكتابات الحسن البصرى ، والقاضى بهاء الدين المعروف بابن شداد ، وعبد الرحمن بن الجوزى ، وابن خلكان وابن تيمية وابن خلدون وابن القيم وعبد الرحمن بن المجرى والغزالي والمسعودى وابن السكك وابن جبير ، هكذا نجد من

(م ٥٠ — مقدمات)

يفهم هذا التجدي الخطير الذى واجهه الادب العربى فى صميم أصالته من خارج الامة العربية ، من المسلمين الذين يتذوقون الادب العربى والفكر الإسلامى ، وقد عهد الأستاذ أبو الحسن إلى جمع عديد من هذه النماذج ضمنها كتابة (مختارات من أدب العرب) ، ليوكد وجهة نظره ، هذه النظرة الصادقة التى لم تفت الأدباء العرب وقد دارت على السنتهم كثيراً فكتب فى هذا المعنى العلامة : عبد الله كتون الذى يقول فى أكثر من موضع مؤلفاته : ثم فصله فى كتاب (أدب الفقهاء) حين يشير إلى تلك التهمة التى توجه إلى أدب الفقهاء بالضعف والتخلف ، حتى جعلته مثلاً مضروباً لكل أدب بارد سخيف وهى تهمة باطلة فيها كثير من التجنى والظلم لهذا الادب والمتصدين له ، وقد أشار كيف أطلق الكلام فى هذا اللون إلى حد إرسال المثل بضعف أدب الفقهاء وهو قول « لا يرافق الحقيقة ، فيه تحامل كبير على هذه الطبقة من رجال الفكر وحلة القلم » ويدعو العلامة كتون إلى أن الوقت قد حان لدراسة النثر العربى من جديد وتقديم نماذج الحياة أى طالما غفل عنها مؤرخو الآداب والنقاد ، من آثار العلماء الذين ذكرناهم وغيرهم من الرحالة والجغرافيين والمؤرخين والفقهاء والمتكلمين والصوفية وعدم الاختصار على آثار الكتاب بالمعنى الضيق كابن العميد والخيرى والقاضى الفاضل ولسان الدين فأن تقدم المعرفة وتطور الادب قد برهنا على أن نثر أولئك الإعلام هو المسابير للطبيعة والموافق للذوق السليم ، ويكشف الباحث عن جوهر أدب الفقهاء : « فهو ماده خصبة للدراسة وباب واسع يتضمن فنونا وأغراضاً مختلفة ، بعضها مما يقل نظيره فى أدب غيرهم ، فهو يشتمل على شعر وجدانى من الطبقة الرفيعة يعبر عن أعمق المشاعر الإنسانية ومنه شعر فلسفى يتناول مطالب النفس العليا ، أما الأسلاخ والآداب شرعية وسياسية فأدب الفقهاء هو منبعها الذى لا ينضب ومنجمها الذى يحتوى على ثروة طائلة لانفاد لها ، ويمدح الفقهاء ويوثون كغيرهم من الأدباء ، وربما هجوا ولكنهم لا يتخلون ذلك حرفة كما يفعل غالب الأدباء ، على أن مدحهم لا يكون لطلب دينا ونيل جائزة من صاحب ولاية أو سلطان ، وقد أورد العلامة كتون فى دراسة عتداً من الإعلام من أمثال : مالك بن أنس والشافعى وعبد الله بن المبارك ومحمد بن داود الظاهرى وابن حزم وأبو الوليد الباجى وأبو بكر بن العربى والقاضى عياض وابن دريد والزحشرى والشريف الادريسى وأبو حيان الغرناطى وقال الباحث : أن فى عمله هذا رد اعتبار المجموعة من الإعلام البلغاء الذين أنسكروهم رجال الأدب ويقتضينا هذا أن نسجل نقص منهج دراسة الأدب العربى فى تضيقه وقصره على أصحاب الصناعة والتسكف ، وهو انحراف مقصود وتحريف يستهدف لإخراج أعظم

ذخائر الأدب العربي منه وقصره على تلك الزخارف القائمة على السجع والجناس وإغراق الدارسين فيها والدوران حولها . ولا شك أن هذا الانحراف والتحريف كان محنة حقيقة للأدب العربي في منهج النقد الغربي الوافد ، وقد صور ذلك الدكتور حسين مؤنس حين قال : « المحنة هي : تسلط أصحاب الصناعة والتكاف على هذا الأدب الذي يتخذونه حرفة وصناعة وتحكروونه احتكاراً ويتنافسون في تسميقه وتحبيره ليثبتوا به براعتهم وتفوقهم ويصلوا به إلى أغراضهم ، ويستمد ذلك ويستفحل حتى يصبح الأدب مقصوراً عليهم غتصا بهم ، ويأتى على الناس زمان لا يفهم من كلمة « أدب » إلا ما أثر عن هذه الطبقة من كلام مصنوع وأدب تقليدى لا قوة فيه ولا ووح ، لا جودة ولا طرافة ، ولا متعة فيه ولا لذة . » ويطغى هذا الأدب الصناعى التقليدى على كل ما يؤثر عن هذه الأمة ، وتحتوى عليها مكتبتها الغنية الداخرة من أدب طبيعى وكلام مرسل وتعبير بليغ يحرك النفوس ويشير الإعجاب ، ويوسع أفاق الفكر ويبحث في الثاس الثقة : « ولا عيب فيه إلا أنه صدر عن رجال لم ينقطعوا إلى الأدب والإنشاء الصناعى في كتب الوسائل والمقامات ، ولكنه لم يحظ من دراسة الأدباء والباحثين وعنايتهم ما خطى به الأدب الصناعى مع أنه هو الأدب الذى تجلت فيه عبقرية اللغة وأسرارها ، وبراعة أهل الفضل ولباقتهم وهو مدرسة الأدب الاصيلة الأولى ، وأخذ كتب الحديث والسيرة كمثال لهذا الأدب الطبيعى فنقول أنها اشتملت على معجزات بيانية وقطع أدبية ساخرة ، وإلى كتب الحديث كتب السيرة فقد حفظت لنا جزءاً كبيراً من كلام العرب الاقحاح ، ومثلت اللغة البليغة التى كانت في عصور العربية الأولى وهذبها الإسلام ورفعها واشتملت على قطع أدبية لا يوجد لها حصر . ويقول : ثم جاء دور المتكلمين المقلدين للعجم ونمى في العواصم العربية أمثال إسحاق الضابي والفضل بن العميد والصاحب بن عباد وأبى بكر الخرازىمى وبديع الزمان وأبى العلاء فاخترعوا أسلوباً للكتابة ، هو بالصناعة اليدوية والوشى والتطريز أشبه منه بالبيان العربى السلسال . وكلام العرب الأولين المرسل الجارى مع الطبع ، وغلب عليهم السجع والبديع ، غلوا أذهب بهاء اللغة ورأها وقيد الأدب بسلاسل وأغلال أفقدته حريته وانطلاقة وخفة روحه وجماله .

وجاء الحريرى .

وهكذا بقى أسلوب وحيد يتحكم في العالم الإسلامى ، ويسيطر ، وأصبح ما خلفه

هؤلاء الكتاب المصنفون من تراث أدنى هو المعنى بالأدب العربى وجاء المؤرخون للأدب واعتبروه أئمة البلاغة وأمرأه اليسان وأصحاب الأساليب . وأصبحت كتب الادب والتاريخ نسخة واحدة ، وأصبحت الكتابة صورة واحدة من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر وتناسى هؤلاء ذخائر الأدب العربى الثينة ، ولم يفكر أحد فى أن يبحث فى كتب التاريخ والأدب والتراجم والسير وفى مؤلفات العلماء عن قطع أدبية رائعة تفوق فى قوتها وحيويتها وسلاستها وسلامتها وفى بلاغتها وجمال لغتها على دوواين أدبية وبجاميع ورسائل . وبقيت طائفة من العلماء حتى فى عصور الانحطاط الأدبى غير خاضعين لأسلوب تقليدى فى عصرهم متحررين من السجع والبديع والمحسنات اللفظية . وقد أورد الدكتور مؤنس بعض إلا الأسماء . وأشار إلى كتاباتهم وقال إنها كتابات قد كتبت عن عقيدة وعاطفة وعن فكرة وإقناع وعن حماسة وعزم . (٢) ويعنينا الآن من استعراض هذه الظاهرة الخطيرة أن نعاود تصحيح موقف الأدب العربى ليلتقى مع ذاتيته وقيمه المستمدة من مزاجه النفسى : فنعيد صياغة تاريخ الأدب العربى على النحو الذى يحبر أدبنا من هذه المناهج الأدبية الدخيلة التى قصرت على الأدباء والشعراء الذين اتخذوه صناعة ، والذين سقطوا عبيدا للتحريفات الدخيلة التى دخلت إليه من أداب قديمة ومذاهب تختلف على طبيعته ، مثل سيطرة السجع والزخرف وسيطرة المقامات وسيطرة شعر الإباحة والخر والغلبانيات والغزل الفاحش ، هذه الإنحرافات التى كشفت عن أن الأدب العربى فى مفهوم مؤرخو الأدب وفى حدود النماذج التى اختاروها والأدباء الذين عنوا بدراسهم كل هذا قد أخرج الأدب عن مضمونه وقيمه ، وقصره على الأسلوب وحده وأنه ضيق دائرته واستبعد تراثاً ضخماً من الأدب الاصيل الرصين الذى تحتاج الأمة العربية إليه كوسيلة من وسائل البحث والتجديد .

الفصل الثالث

كتب المحاضرات

وهل تصلح مراجع علمية

حاول دعاة مذهب النقد الغربي الوافد اتخاذ بعض كتب المحاضرات وكتب التسلية كمرجع معتمدة في تصوير الحياة الإجتماعية للمجتمع الإسلامى في فترة من الفترات ، واتخاذها وحدها مصدرا للتاريخ والسياسة والاجتماع ، وقد كانت كتب الأغاني وألف ليلة ومحاضرات الأدباء والمقد الفريد وروضة العشاق في مقدمة هذه الكتب التى أعلى الدكتور طه حسين وبعض التابعين له في هذا المنهج من شأنها واتخاذها مصدرا في دراسة الأدب واستخلاص نتائج من خلالها تحاول أن تفرض نفسها على الفكر الإسلامى والمجتمع الإسلامى كله . وكان من أقسى هذه النتائج ما حاول الدكتور طه أن يعلنه في كتابه حديث الأربعاء من أن القرن الثانى الهجرى كان عصر شك ومجنون ، وقال محمد بن أسحق : إن أول من صنف الخرافات وجعل لها كتباً وأودعها الخزائن جعل بعض ذلك على السنة الحيوان : الفرس الاول ، ثم أغرق في ذلك ملوك الاشغانية ، ثم زاد على ذلك واتسع في أيام ملوك الساسانية ونقله العرب إلى اللغة العربية فكان أول كتاب عمل في هذا المعنى كتاب (هزاز لافسان) ومعناها ألف خرافة (وهو ما سمي ألف ليلة وليلة) وقد وردت إلى المسلمين من الفرس كتب المشعوذين والسحرة وأصحاب الحيل والطمسبات وأورد ابن النديم أسماء كتب الفرس والهند في الخرافات والاسمار وكتب ملوك بابل ، والواقع أن كتب المحاضرات لم تكن في أى عصر من عصور الأدب العربى أو الفكر الإسلامى معدودة بين المراجع العلمية أو المصادر الأساسية للبحث ، فقد كتبت هذه الكتب في ظروف الضعف والتدهور ، وحاول أصحابها فيها جمع أخبار الندماء والجلساء والمغنين والمضحكين ، وقد عرض ابن النديم صاحب كتاب « الفهرست » ، لهذا اللون من الكتب ولأنواع أخرى مما ألف في ظروف اضطراب المجتمع الإسلامى وعالم يكن معدوداً في نظر العالمين من المباحث الموثوق بها أو ذات الأهمية في البحث العلمى . ولم يكبر من شأن هذه الكتب ولم يوليها ذلك الإهتمام غير المستشرقين ومن تابعهم على

غرض واضح هو تشوية الفكر الإسلامى والأدب العربى ، ولقد أولى المستشرقون ومن تابعهم من دعاة منهج النقد الغربى الوافد فى الأدب ، وفى مجالات البحوث التاريخية والاجتماعية والسياسية ، اهتمامهم بكتب المحاضرات التى جمعت ما كان يرويه الرواة فى بعض المجالس من قصص وخرافات وأخبار الصوفية والفلاسفة والمجانين والشواذ ، والمنجمين وأصحاب الحيل ، وقد ألفت فى الاسماء والخرافات والعزائم والسحر والشعوذة كتب كثيرة ، وهى مؤلفات نبش عنها المستشرقون وحاولوا التقاط أشياء منها لتشوية تاريخ أعلام المسلمين أو لإفساد منهج التاريخ أو لإشاعة دعوى الانحلال والتهديم فى المجتمع الإسلامى ، وقد شاعت فى هذا المجال أسماء : أسحق بن إبراهيم الموصلى وابن خردادبه والمرزوى وابن المرزبان وأبو بكر الصولى وأبو الفرج الأصفهاني ، وأن المراجع لتاريخ هذه الاسماء ليجد شيئاً قليلاً مما يوصف به الرجل الكريم بينما يجد الكثير مما يوصف به الماكرين والفاسدين ومن لا يجوز فى الأدب العربى اتخاذهم مصادر ثقة . فقد كان الفكر الإسلامى هو أول من نظم نظرية المجرى والتعديل ووضع قواعد لتقبل آراء المتصدين للعلم والبحث تقوم أساساً على سلامة شخصياتهم من ناحية الصدق والحق والاستقامة الخلقية ونحن إذا راجعنا هذه القاعدة على هؤلاء وجدناهم من الساقطين الذين لا يجوز اعتمادهم فى أن يكونوا مراجع للأدب أو الفكر ، فقد كانت حيواتهم حافلة بالفساد والانحلال ، وكانت وجهتهم معادية تماماً للعرب والإسلام مدخولة بأهواء الباطنية والمجوسية وخصوم الدولة الإسلامية والامة الإسلامية مما يمكن معه أن يوصفوا بأنهم شعبيون ، زنادقة ، وهؤلاء هم الذين عنى بهم بعض المستشرقين والمبشرين وحفلوا بترائهم وأذاعوه ، وحرضوا تلاميذهم من دعاة مذهب النقد الغربى الوافد على الاهتمام بهم واستخراج تراجمهم ورايهم من هذه الكتب المدحوضة فى مجال العلم والمراجع الصحيحة ، ونشرها على نحو فى يثير الاغراء ويجب هذه الشخصيات الموصومة للناس ، قدسقط الخصومة معهم ، ثم تصبح آرائهم مما يحرق على اللسنة والافلام وبذلك ينهار هذا القيد العلمى الهام الخطير .

١ - الاغانى وصاحب الاغانى :

وقد وصف المؤرخون صاحب الاغانى وصفاً فردياً ، من ناحية خلقه وعقائده على

على نحو لا يجعل كتاباته ذات محل في تقدير العلم الصحيح والبحث المجرد لوجه الحق .
وصفه ابن الجوزي وعدد من المؤرخين وكتاب التراجم كصاحب معجم الادباء بأنه
كان (من القذارة بمكان ، فخر وسخ وقذر ، دنس في نفسه وفي ثيابه ، وكان بذىء
اللسان لا يتورع عن دنس ، ولا يتعفف عن مكروه ، وإن هذه الصفات لازمتها منذ
الصغر بل هي أثر من آثار استاذية القذرين . أحمد بن جعفر جعظه ، وإبراهيم بن محمد
عرقه) وأنه في رأى أبي الفرج كان غريب الأطوار والمعادات فيما يقصص صديقه التوخي
الذي يقول : « إذا ثقل الطعام في معدته وكان أكلها ينهما يتناول خمسة دراهم فلفلا
مدقوقا فلا تؤذيه ولا تدمعه ، وأراه يأكل حصّة واحدة ، أو يصطبغ بمِرْقَة قدر فيها
حصص فيسهرج بذنه كله من ذلك ، وبعد ساعة أو ساعتين يفصد وربما فصد لذلك
دفعتين ، وأسأله عن سبب ذلك فلا يكون عنده علم منه . ويقول الدكتور خلف الله
صاحب كتاب أبو الفرج الاصفهاني : أنه لم يكن بالمتدين ، ظاهر فيه العفاف وباطن
فيه الفسق والفجور ، وكان يعيش في أجواء فاجرة داعرة تدفعنا إلى التسليم بأن
أبا الفرج كان من الذين يتخلعون ويتهتكون ، من الذين يشربون الخمر ويأتون الذكران
من العالمين ، ١٠٠ هـ . وأبو الفرج باجماع المؤرخين حديد مريع الغضب بذىء اللسان يغضب
لأنفه الاشياء ويضيق من أيسر الأمور ، ويطلق لسانه فيمن يستثير منه الغضب حتى
ولو كان من أوفى الاوفياء وأخلص الاصدقاء يهجو صديقه القاضى الإيدجى لانه طلب
منه عكازه فتمعها عنه يهجوهم أقبح الهجاء ويرميه بأنذل الصفات ، يرميه بالابنة . وقد
عرف الاصفهاني ببذاءة اللسان حتى خاف منه الناس وتحاشاه معارفه وكانوا يخشون
لسانه ، وأنهم ليزكرون لنا أنه لم يسلم أحد من هجائه حتى الوزير للهائي ، ولعل
حدة طبعه وبذاءة اللسان هي السبب فيما يذهب إليه النقاد من أن أبو الفرج كان مجيدا
في فن الهجاء .

بل لقد ذهب المؤرخون إلى أبعد من ذلك من وقائع حياته أبي الفرج فقد كان
غلباتيا مسرفا وكان يشهد مجتمعات النصارى في الأديرة . ومن هنا يبدو الربط الواضح
بين هذا الاتجاه وبين ما كان يرويه وقد أشار إلى ذلك ابن الجوزي في ترجمته لأبي الفرج ،
وكان يتشيع ، « ونقله لا يوثق برواياته فانه يصرح في كتيبه بما يوجب عليه الفسق ويهون
شرب الخمر وربما حكى ذلك عن نفسه وبذلك نجسد عدم الثقة برواياته واضحا وبرى

مؤرخ أبي الفرج الاصفهاني : أن كل هؤلاء المغنين والشعراء الذين ترجم لهم في كتاب الأغاني وصور لنا هذه الألوان من حياتهم لم يكونوا من اللاهين العابثين ، وإنما أبو الفرج هو الذي تتبع هذه الجوانب من حياتهم وحرص عليها لا لأنه يبشر بالعبث ويدعو إلى الفجور وإنما لما ذكره في مقدمة الأغاني ليكون « أشهى » إن أبا الفرج قصد إلى الهول يشهادة مؤرخيه لعوامل نفسية وفنية ، وأنه لم يقصد إليه لأنه الحقيقة التاريخية ، فقد قصد إلى الرواية ولم يقصد التاريخ ، واختار من الرويات ما جعل الخبر الأذ وأمتع والقصة أشهر وأحلى ليكون السمر اللذيذ وأشار إلى أنه يجب أن تتحسس الآهواء الشخصية عند قراءة مرريات أبي الفرج ، كما تتحسس الآهواء العربية والسياسية وقال ابن الأثير في تاريخه : لم أجد في كتاب أغانيه إلا هزلاً أو ضلالاً ، أو لقصص أصحاب الملاحى إشغالاً ، وعن علوم أهل بيت الرسالة إعترالاً وهو فيما ينبغي على ثمانية ألف بيت تقريباً مضافاً إلى كون الرجل من الشجرة الملعونة في القرآن وباجملة فقد أجمع مؤرخوه على أنه مستهتر غير متحفظ ، تدفعه العاطفة العنيفة ، يباهى بالاستهتار وشرب الخمر وحب الغلمان وقد شهد الكثيرون بكذب أبي الفرج وتحريفه . فقال النوبختي مؤرخه : أنه أكذب الناس لأنه كان يدخل أسواق الوارثين والدكاكين وهي مملوءة فيشتري شيئاً كثيراً من الصحف ويحمله إلى بيته ثم تكون رواياته كلها منه ، وقد أوفى الدكتور زكي مبارك على الغاية في تصوير الاصفهاني وكتابه الأغاني فقد أشار إلى خلقه الشخصي وأنه كان مسرفاً أشنع الإسراف في اللذات والشهوات ، وأنه كان متشبعاً غالياً ومثله لا يوثق بروايته فإنه يصرح في كتبه بما يوجب عليه الفسق ويهوى شرب الخمر وربما حكى ذلك عن نفسه ومن رأى كتاب الأغاني رأى كل قبس منكر (هذا ما رواه ابن الجوزي أما ابن شاكر في كتابه (عيون التواريخ) فقال : الشيخ شمس الدين الذهبي قال رأيت شيخنا تقي الدين بن يسمية يضعفه ويتهمة في نقله ويستعمل ما يأتي به وقال زكي مبارك بعد أن أورد ما أورده عنه أنه ينكر على المؤرخين استنادهم إلى الأغاني ويرى أنه ليس لرويات الأغاني قيمة تاريخية ، ذلك لأن الاصفهاني لم ينتهني أوثق الاخبار من مظانها ولم ينقلها عن أهل الخبرة وأشار زكي مبارك إلى خطأ كل من جورجى زيدان وطه حسين في اعتمادهما على (الأغاني) في أبحاثها عن العربية في عصر الدولة العباسية ،

كما أشار إلى استناد (لا مانس) إلى كتاب الأغاني في تاريخ بني أمية ، وكذلك ما أورده المشرق فلهووزن في كتابه (الدولة العربية وسقوطها) بل أن بعض الذين نقدوا زكي مبارك من دعاة التغريب لما اعتبروه جرأة على مصادرهم أمثال (صاحب الأغاني) قرروا فيه ما قررنا ، يقول جبرائيل جبور رئيس الدائرة الغربية في جامعة بيروت الأمريكية : أريد أن أذهب إلى أبعد من هذا فأزعم أن في الأغاني كثيراً من الاختيار الملفقة التي ربما تكون قد جازت على أبي الفرج فأوردها ويحاول (جبور عبد النور) أنه يدافع عن الاصفهاني : فيستأمل أمن الضروري أن كان المؤرخ فاسقاً أو مسرفاً شائع الإسراف في اللذات والشهوات أن لا يكون مؤرخاً وألا يكون صادقاً فيما يروي أو يقول أو يكتب ونحن نقول له : نعم ، في فكرنا العربي الإسلامي فإن لم يكن في الفكر الغربي كذلك فلا حجة لنا به ، أن فكرنا وضع قواعد البحث والتقد والعلم على أساس الارتباط الجذري بين علم الباحث وشخصيته ، فإن كان منحرفاً في حياته مضطرباً في شخصيته ، بعيداً عن الأخلاق والدين فنحن نرفضه مصدراً علياً ولا نقبل له شهادة ، والاصفهاني بشهادة الجميع أنصاره وخصومه على السواء مهدير الرأي ، ساقط الشهادة ، وإن فسقه الشخصي قد أدخل كثيراً من هواه على ما أورد ، فضلاً عن انحرافه الفكري والمقائدي والاجتماعي مما يفسد آرائه وإفصاداً ، بالإضافة إلى أن كتاب الأغاني أساساً ليس مرجعاً علياً ولكنه من كتب التسلية والسمر التي كتبت لتزجية فراغ بعض المترفين ، ومن هنا فإنه لا يصلح أساساً كمصدر للعلم أو مرجعاً للبحث في الأدب أو التاريخ هذا عن صاحب الأغاني ، وقد وصف بقذارة الملابس : السهروردي والحلاج وأبو نواس كما وصف المؤرخون الحريري بأنه كان مثالا من دناءة النفس وخساسة الحرفة ، وإن الهمزاني والحريري كانا يضعان دستوراً لحياة الصعلكة والتسرد والاحتيال ، هذه هي النماذج التي أولاها الدكتور طه حسين ودعاة مذهب النقد العربي الوافد وهي نماذج ليست أصيلة في الأدب العربي والفكر الإسلامي ، تلك النماذج التي كونها هذا الفكر إيماناً وخلقاً وإخلاصاً للحق والعدل ولقد اهتم دعاة مذهب النقد الغربي الواحد بهذه المراجع ، ليس فقط في تقديمها من جديد في إطار براق وإغراء الباحثين بها ، وتسويقها للقراء على المستوى الشعبي ، بل لقد ذهبوا إلى أبعد من ذلك فدافعوا عنها وهاجموا كل من حاول انتفاضها كما فعل مدير دائرة الأدب في جامعة بيروت الأمريكية في مهاجمة زكي مبارك من أجل (الأغاني وأبو الفرج الاصفهاني) .

(٥١٢ - مقدمات)

وقد فعل الدكتور طه حسين ما هو أشد من ذلك واعنف ، باستاذة الذي تلقى عليه العلم في الجامعة الأستاذ محمد الحضرى عندما نقح كتاب الأغاني وأصدره في طبعة جديدة خالية من الشعر المقتدع والعبارات البذيئة وذلك للانتفاع بما فيه من موارد يحجبها هذا الفحش الذى أهتم به الأصفهاني فقد هاجم تنقيح الأستاذ الحضرى للأغاني في أسلوبه الساخر العجيب ودعا إلى ترك الكتب القديمة كما هي بما فيها من مخالقة للذوق الحديث وبما فيها من أشياء تذكرها أديباتنا العامة يقول : رأى الأستاذ الحضرى أن هذا الكتاب مضطرب في ترتيبه مخالف لنظامنا العقلي فمسحه ليلائم عقلنا الجديد ، وقال : أهم يجدون في كتب القدماء ألوانا من الضعف والنقص والاختلاط وسوء الترتيب فيخيل إليهم أنهم يحسنون إلى هؤلاء القدماء باصلاح ما في كتبهم من عبث ، ويقول : لك أن تتخرج من رواية الفحش أو لاتتخرج ، ولكن في كتاب تضة أنت لا في كتاب يضة غيرك ، ويقول : أن من الطغيان على أبي الفرج أن تحذف من كتابه شيئا وضعه هو في كتابه ، أن القوانين العامة لم تكلفك ولم تكلف غيرك من العلماء تطهير كتاب الأغاني أو غير كتاب الأغاني وهكذا يعترف طه حسين بخطرماني هذا الكتاب من فحش ، ولكنه يدافع عنه ويصر على بقاءه غير حاسب أى حساب لقرائه من الشباب أو الفتيات ، ذلك أن مذهب طه حسين هو إشاعة هذا اللون من الأدب واغراق الناس فيه محتجا بالحفاظ على النصوص القديمة ودون أن يطلع القارئ على خلفياتها أو فساد خلق كاتبها وقد دافع الأستاذ الحضرى دفاعا مجيدا عن عمله وموقفه فقال : إن ما نقصه من كتاب الأغاني لم يعد أحد اثنين : أما فحش صد عن الأغاني وجوه كثير من أهل الأدب فسكانوا يشكون ذلك منه من أكثر كتب الأدب العربى ، وأنى معهم في ذلك وكثيرا ما رأيت ابن هشام راوى سيرة رسول الله ﷺ ، عن ابن اسحق إذا روى شعرا يقول : تركنا هنا بيتا أو بيتين أو بيتين أو أكثر أفدع فيها ، فليس الامتناع من الفحش والافتداع مقصورا على أهل جيلنا بل كان لنا فيه سلف صالح نريد أن نستن بسنتهم ، وأما أشياء قلت عنها لاتفيد أدبا ولا ترقى فكرا . وبعد فإننا رجل خبرت الناس وعرفت ما يفيد فاستضأت بهمة الخبرة وحذفت ما حذفت ، ا . هـ وليس كتاب (الأغاني) وحده الذى يمثل هذا الخطر بل هناك : (٢) يتيمة الدهر للشعالبي وثمار القلوب وغيرها وهذه الكتب لها مهمة واحدة معروفة هي إزجاء الفراغ ، والترف الذهني ولكن لا يمكن بحال أن يقال أنها مراجع جادة تصلح لتكون

مصدراً للعلم في مجال النقلة أو تاريخ الأدب أو البحث العلمي الجاد وقد أشار إلى هذا المعنى كثير من الباحثين عجباً من أن تكون كتب التسلية والفكاهة والإضحاك ميزاناً يوزن به رجال التاريخ وتؤخذ منه تراجم العظماء وقد أشار إلى هذا المعنى العلامة رفيق العظم وخاصة إذا كان هذا الاتجاه تكأة لاتهام الحضارة الإسلامية بالتحلل أو علامة على تجرد العرب من الحضارة .

الفصل الرابع

الأدب المكشوف وحرية الفن

لاشك أن الأدب المكشوف هو تيار طارئ على الأدب العربي قديمه وحديثه ، ليس من طبيعته ولا من ذوقه ولا هو مستمد من مزاجه النفسى ، ولقد ظهر هذا اللون في الأدب العربي في العصر العباسى تحت أسماء مختلفة : أدب المجون والزندقة وشعر الغزل الحسى والغلمانى ، وكلها فنون لم تكن أصيلة في الأدب العربي الذى صنعه الإسلام والذى تشكل في دائرة الفكر الإسلامى وقيمه ومفاهيمه ، والذى كان معروفاً في الجاهلية وفي أدب الفرس واليونان والرومان القدامى متصلاً بالوثنية وفلسفات الانحلال والإباحة ، ثم تجدد من خلال حملات الغزو الشعبوى التى حل لوائها الباطنية مستهدفة هدم الإسلام نفسه من خلال هدم أدبه وفكره . وفي الأدب العربى الحديث ظهرت طوائع الأدب المكشوف مع مناهج النقد الغربى الواقف على أيدى الكتاب الذين اعتنقوا هذه المناهج وعملوا من خلالها على إخراج الأدب العربى من مقوماته ومفاهيمه وإغراقه في تيارات الآداب الأخرى ، وقد بدأ ذلك واضحاً من خلال الترجمة التى تحركت في خطين متوازيين : ترجمة التراث اليونانى (الأغريقى الهلينى) الوثنى الحافل بالأساطير والإباحيات ، ومن خلال ترجمة القصص الأوربى والفرنسى بصفة خاصة ، والذى قام به عدد من المارون اللبنانيين ، وفي مقدمتهم طانيوس عبده ، ولقد جرى الذكور طه حسين شوطاً طويلاً في هذا المجال فبعث كثيراً من أساطير اليونان ، وترجم ولخص عشرات من القصص الفرنسية المكشوفة كما ترجم لبيدليز وغيره من الشعراء الإباحيين ، فضلاً عن اهتمامه الواسع بشعراء الإباحة في كتاب الأغاني من أمثال أبو نواس وبشار ، ولم يتوقف الأمر عند تقديم هذه الترجمات ، بل أن دعاة المذاهب الواقفة قد أحاطوا ذلك الاتجاه بتبريرات

مختلفة وساقوا مناهج فلسفية مغايرة لما ينطلق منه الأدب العربي والفكر الإسلامى فى مفهوم التعبير عن النفس والحياة فى ضوء الاخلاق والقيم العربية الإسلامية وكانوا فى ذلك يحاولون فتح ثغرة فى جدار النفس العربية للانطلاق منها إلى ما يختلف اختلافا واضحا مع طبيعتها ومزاجها النفسى . وإذا كان الأدب الحديث فى كل أمة إنما ينطلق من أصوله وتراثه فإن الأدب العربى لا يجد له منطلقا إلا من خلال الاخلاق والقيم الروحية والنفسية الواعية بطبيعة الشخصية الإنسانية والحامية لها من الانهيار والتحلل ، وطبيعة المجتمع الإسلامى القائمة على الموائمة بين الروح والمادة . والقلب والعقل ، واتى تصدر من السكبح أو من المصادرة للزعات الحسية أو للجنس بما يدفعها إلى أن تكسر القيود والضوابط وتغلو فى التحرر ، ذلك أن الإسلام قد اعترف فعلا بالجانب الحسى وفتح له الطريق الصحيح المعتدل بعيدا عن السكبت وبعيدا عن الإسراف أيضا فلم تعد هناك أزمة معضلة تواجه المجتمعات فى فترة المراهقة ، أو أى فترة أخرى من فترات الحياة الاجتماعية ، أما الغرب فقد كان الأدب المكشوف عنده نتيجة أزمة واضحة ، وتحديات خطيرة دفعت بالمجتمع إلى كسر القيود وإلى الوصول إلى أبعد مدى فى معارضة التعاليم المبتدعة بإسم الدين واتى لم تكن منها أصلا : (رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم) . ذلك أن هذه التعاليم المبتدعة قد حملت معها دعوة إلى احتقار الحياة كلية وإلى بغض الجنس وكراهية العلاقات الطبيعية بين الرجل والمرأة والتعبير منها والدعوة إلى مقاومتها مقاومة فعالة بشتى الوسائل ، ومن هنا فقد كانت معارضة الطبيعة البشرية على هذا النحو من العنف والقسوة عاملا من عوامل الاندفاع والتحلل ، ومن هنا فحين ثارت أوزبا على الذين كلفه ، كانت ثورتها فى هذا الجانب ثورة عارمة ارتدت بها إلى التراث اليونانى ، وانفصلت بها عن كل مقومات الخلق والدين فلم يعد هناك وسط أو اعتدال أو خرص على ضوابط معينة ، فمن الرهانية المسرفة فى كراهية الجنس واحتقاره والتنفير منه إلى الإباحة المطلقة فى المطلقة فى الاندفاع نحو الجنس بغير ضوابط أو حدود . أما فى مجتمعنا الإسلامى حيث اعترف بالجنس وفتحت التوافذ والأبواب نحو وفق خطط صريحة وضوابط واضحة فإن هذه الأزمة لم تكن لتحديث أصلا ، ومن ثم فإن الأدب العربى وهو ضدى لحركة النفس الإنسانية من خلال المجتمع ، لم يكن ليواجه أدبا جنسيا حقيقيا صادرا من أعماقه ، ومن هنا فقد كان نقل هذا الأدب

وترجمته ومحاولة الدعوة إليه وتبريره وفق فلسفة لا يؤمن بها الفكر الاسلامي ولا يتفق مع طوايع الاخلاق الإسلامية كان هذا عملاً تفردياً خاصاً ، وكان منافياً للبيئة والفكر والقيم التي عرفها الأدب العربي جميعاً . وإذا حاول دجلة مذهب النقد العربي الوافد البحث عن شيء من ذلك في الأدب العربي القديم فإنما هم الشواذ المنحرفون صرعى الحضارة ، وذو المفاهيم الوثنية والمجوسية المتأخرين من دعاة الفارسية القديمة والباطنية وحامل لواء الحق والحصومة للإسلام ومجتمعه وفكره والعاملين على هدمه وهم في العصر الحديث كذلك لا يختلفون ، شعوبية ومجملات واستناداً إلى المصادر والقوى الأجنبية ، أما الأدب العربي في قيمة الأساسية وجوهره الاصيل فهو يواجه هذا الجانب من جوانب النفس الإنسانية على نحو غاية في التسامي والحياة والعفة . لقد اعتمد الأدب العربي الادري في خلق الأدب المكشوف على عناصر طبيعية وأساسية في جوهر المجتمع الادري ومن خلال تحديات خاصة جاءت عن طريق ما فرضته المفاهيم الدينية الغربية من رهاية ابتدوها سافت أمامها فلسفة تدعو إلى إعترال الحياة والمرأة ، ومعارضة الطبيعة الإنسانية في أقوى جوانبها خطراً ، بينما لم يجد المجتمع الإسلامي ومن ثم الأدب العربي مثل هذه ، الأزمة ، أو مثل هذا التجدي . ولقد أصاب هذا التيار في الأدب العربي مزبداً من الانحراف بتغلب عوامل ليست خفية عليه ، وأبقتها أرواً في اشتداد خطر إنجداره : مذهب فرويد في التحليل النفسي الذي استطاعت قوى كبرى عاينه أن تذيبه وتفرضه بالرغم مما فيه من أخطاء اعترف بها زملاء فرويد وكانوا هم أكثر قرباً إلى الطبيعة البشرية والواقع ومع ذلك فقد خفت أصواتهم وضاعت ، بينما استعل مذهب فرويد بانحرافه الطبيعي عن واقع الحياة واستعداده أصوله ومفاهيمه من التجارب التي أجراها فرويد على الشواذ وليس على الاسوياء في المجتمع الادري ، ومن خلال نفسيته المريضة ، وفي ضوء وضعه في الإجتماعي كيهودي مضطهد في مجتمع يكن له ولعنصره كبراً من الاحتقار ، فيصدر في فكره من ذلك التعصب والتجلى ، فضلاً عما عرف وأيدته كثير من الوثائق باتصال فرويد بالحركة الصهيونية الخائفة على الإنسانية كلها والتي وضعت بروتوكولات صيرون لتكوين نبراسا لتدمير هذا المجتمع على أساس التمدد لسيطرة اليهودية العالمية الكاملة على العالم . هذه الحركة التي بدأها هرتزل صديق فرويد بدعوته السياسية وآزره فرويد بالدعوة إلى تدمير الشخصية الإنسانية من خلال

لعمل خالص لا شائبة فيه هو علم النفس الذي خدع العلماء أكثر من سبعين سنة حتى جاءت
الصبونية في السنوات الأخيرة فكشفت الرابطة بين مبادئ فرويد ومبادئ التلود .
ومن خلال نظرية فرويد ظهرت تلك الاتجاهات الإباحية المسرفة التي تضمنها أزهار الشر
لبودلير ومدام بوفاري لفلوترير والغلامه لمرجريت وعشيق الليلى تشارى لاورنس ،
ومن هنا قوى ولا أقول بدأ لأنه كان بادئا منذ وقت بعيد - ذلك التيار الذي يدعو
إلى حرية الفن المطلقة وإلى تغليب جانب الشر في الغزل والخمرات والعري كما عرف
من الروائي لورنس وتغليب جانب القبح كما عرف عن الشاعر بودلير الذي جعل من
رمة حيوان موضوع مقطوعة شعرية وجها إلى حبيته يذكرها فيه ، بذلك الصباح
الجميل حين رأيا تلك الجثة يتهاافت عليها الذباب وقد انتشر فيها عالم من الدود الذي خي
بهموتها وبالسكب الذي هب من ذلك الجثة هبة ويذكر لحبيته في أسف أن جمالها الفائق
يشيخ يومًا مزارا للدود ، . هذا اللون من الشعر الغربي الإباحي لا ينبغي الذوق
العربي ولا تقبله النفس العربية حين يترجم لها الدكتور طه حسين ، فهو لا يتفق مع
طبيعتها ولا مزاجها النفس ، وليس هو الأدب العربي من مفهوم الفن الجميل ، وذلك
ذوق غير ذوقنا وفن غير فننا وهو لا يستطيع مهما ترجم منه ألوف المقاطع أن يخلق
تياراً يرضاه النفس العربية أو تقبل عليه لأنه يتعارض مع جوهرها تعارضا واضحا ،
ولقد كان كتاب المجلس الغربيين هؤلاء مسرفين في الانحلال ، يتعاطون الآفيون والخشيش
ويعيشون حياة شاذة عربية الاطوار ، وأن دعاة هذا المذهب من الفلاسفة والكتاب
وأصحاب القصة إنما نشأوا جميعا نشأة غير طبيعية وواجهوا في مطالع حياتهم تحديات
اجتماعية خطيرة في يثمتهم وبين ذواتهم . . .
ويصف الدكتور طه حسين شعر بودلير في هذه العبارات التي عن طبيعة شاذة
غربية حين يقول : . . . وهو في كل ذلك حر جري مجازف يتخير أبشع الصور وأقبحها
وأشدها تأثيراً في النفس من هذه النواحي البشعة القبيحة ، وهو مادي التصور ولحسه
المنادى أثر قوى في شعره ولا سيما حس اللسن والشم والبصر فمن يعرض عليك هذه الصور
البشعة التي يحسها الشم واللسن والبصر في الأجسام المتهاكة المتحللة ، وهو شعر أبشع
يخيف تضطرب له النفس وتثمت في كثير من الأحيان ، ونحن نقول للدكتور طه
حسين : . . . إذا كان شعره إلى هذا الحد من البشاعة فلماذا غرقت فيه وأثرته بالترجمة

وأتممت بنقله إلى الأدب ، وأنت في نشوة الإعجاب ، وقد سجل طه حسين أن بودلين نشأ نشأة لم تخل من القهر والعنف والضيق ، وكان يكره ذلك الرجل الذي خلف أباه (يعنى في البيت زوج أمه) ويتبرم بماله من سلطان وكان ذلك كافياً لأن ينشأ صبيماً مبعوضاً للحفاظة ميالاً إلى التطرف ، وما أن أبلغ رشده واستطاع الاستمتاع بحياته حتى اعتزل أسرته واندفع في حياة تخالف كل المخالفة ما كان يطمع فيه وليه من الحفاظة والاعتدال ، وكان صاحبنا يصطنع الأفيون والحشيش في جماعة من أصدقائه الفنانين فلا يريد ذلك إلا شذوذاً وغرابة في الأطوار ، . وشأن لورنس شبيه بذلك بل وأشد غرابة ، ويصوره لويس عوض فيقول : عرف لورنس بالإلتهاب الرئوي الذي خرب صحته تخريباً ، وموت أمه كان كارثة غير طبيعية بالنسبة له فقد فكر في الانتحار ، ولم يجدوه لائقاً للخدمة العسكرية في الحرب وعرف عن لورنس أنه كان منحل ، قدر التفكير ، لا يصور إلا الإحساسات الجنسية الوضيعة منها والشاذة . كان لورنس مريضاً بركب أوديب . ومركب أوديب هو الذي خرب نفسه وجسمه وهو الذي شل كثيراً من قواه الحيوية وهو الذي ألهمه بالسياط وعذبه عذاباً أليماً ، وأشار إلى د اندماج الابن في الأم عاطفياً ، مما جعل د من المستحيل عليه بعد المراهقة أن يصرف بعواطفه إلى غيرها من الإناث ، وقد ترك ذلك في نفسه عقدة نفسية ، استحال معها د أن يصرف إلى حب امرأة أخرى غير أمه . ويقول لويس عوض : أن أذب لورنس أذب مريض ، وأن أمه هي التي حطمت حياته هذا التحطيم ، وقد أعلن لورنس أن أمه هي التي هدمت سعادته ، فسكرها من أعماق قلبه ولعنها في أشعاره فقال : د من أجلك لعبت الأمومة . . هذا ما وصفه لورنس في قصته (عشيق الليلى تشارلي) أو رواية الأبناء والعشاق وسائر قصصه التي ترجمت إلى اللغة العربية والأدب العربي قبل هي مثل حقاً أي شعور مشترك ، أو أي طابع مشترك ، إن مثل هذه الصور تبدو غريبة في المجتمع العربي الإسلامي ومن ثم تبدو شاذة وعميقة في الأدب العربي الذي لا يستطيع أن يصدر عنها ، لأن البيئة العربية لا تحس بها ولا تقبلها . ولقد كان أدب لورنس وبودلين وغيرهما ثمرة من ثمار المجتمع الأوروبي المنحل ، وأعان عليها مذهب فرويد في التحليل النفسي الذي أعلى من شأن الجنس ودفعته القوى التي تدفع بعض المذاهب وتفرضها . - إلى أن يسيطر سيطرة شبه كاملة على الأدب والقصص والفن جميعاً . وأن يجري

ذلك وفق منهج فلسفي يعتمد على الويف وإقرار التحلل وتبذ الأخلاق . وقد جاء طه حسين ومدرسة النقد الغربي الوافد لخملاوا لواء الدعوة إلى عبادة الجسد وتقديس الشهوة وترجم الدكتور طه حسين عشرات من هذه القصص وسار على نسقه كثيرون . وجرت مساجلات بين الأدباء حول الأدب المكشوف وكان أبرزها بين سلامة موسى وتوفيق دياب الذي دعا إلى ارتباط الفن بالأخلاق . وجرت الدعوة من بعد سافرة إلى إطلاق الفن من قيود الأخلاق ، ولم يكن ذلك تقليداً رديفاً لما جرى في الآداب الغربية ، وإنما كان في الأغلب جارياً مع تيار الغزو الفكري والتغريب ونقل قضية التحلل والإباحة والشك والجنس إلى محيط الفكر الإسلامي والأدب العربي كإحدى وسائل تدمير مقومات المجتمعات والأمم العربية والإسلامية .

(٢)

من أخطر القضايا التي أثارها منهج النقد الغربي الوافد مسألة الحرية والفن . ومسألة الفن والأخلاق وقد استهدف دعاة التغريب إخراج الأدب العربي من قيمة ومضامينه ، التي تجعل الفن مرتبطاً بالخلق وتجعل الحرية ذات ضوابط وذلك بطرح نظرية عرفتها دوائر الأدب العربي وهي قصة للفن للفن ، أو إطلاق حرية الفنان في التعبير ، وقد برزت هذه النظرية في الأدب الغربي بعد تطور كبير وتحت ضغط عوامل مختلفة أبرزها (١) إصاال الأدب الغربي المعاصر بأصول الأدب الإغريقي الوثني القائم على الكشف والعري والتحلل الكامل (٢) رد فعل الرهبانية المسيحية الصارمة التي كانت تفرض العزلة ومعارضة الطبيعة الإنسانية في مسائل الجنس والمرأة . (٣) الدوافع السياسية التي فرضتها الدعوات الهدامة ذات الأطماع الخطيرة في هدم الحضارة والأديان والمستخفية وراء الماسونية والصهيونية والتي كان لها أثرها في دفع نظريات فرويد وسارتر وغيرها وإعلاء شأن الجنس الإباحة . وقد كان طه حسين سباقاً إلى إذاعة هذه المذاهب حين جمع في وقت واحد بين إستخراج ما يمكن أن يطلق عليه صور الكشف والإباحة من حيوات : أبو نواس وبشار وحمام مجرد وزاوج بينها وبين ترجمة القصة الفرنسية الإباحية وقال في الدفاع عن ذلك : « ليس للأدب أن يعطل عمله ليسأل عن قواعد الأخلاق » . وتابع ذلك توفيق الحكيم حين قال أن الإجابة في تصوير الدمامة والزلية لا تقل فضلاً

عن الإجابة في تصوير الحسن والفضيلة ، ولم يكن هذا مما يتقبله الذوق العربي أو يطابق المزاج النفسى العربى الإسلامى وإذا احتج أحد بما ورد فى بعض دواوين الشعراء فقد عرف أن هذا لم يكن من الأدب العربى الذى أصله الإسلام بل كان من الانحراف الذى طرأ على هذا الأدب بعد اتصاله بالثقافات الوثنية القديمة وخاصة الفارسية المجوسية واليونانية الوثنية من أمثال الغزل المخبث والتشبيب بالمذكر : أما الأدب العربى فى أصلاته فقد كان يعرف الحب العفيف والارتفاع عن الشهوات وكرامة المرأة وعظمة العرض والرجولة وإن ما يذهب إليه الأدب الغربى من تمجيد الآلة الجنسية ليس طارئاً عليه فى الحقيقة ولكنه معاودة لجذوره القديمة فى الأدب اليونانى — بعد أن حوره الاتصال بالأدب العربى والفكر الإسلامى فترة ما حين نشأت فى أطواره مفاهيم الفروسية والحب العفيف الذى أذاعه شعراء الزروبادور وغيرهم — غير أن الأدب الغربى عاد مرة أخرى إلى أصول قديمة فى الروح اليونانية الاغريقية المؤمنة بالعربى والكشف والإباحة وعبادة البغال وعبادة القوة . وإن ما ظهر من بعد على أيدي لورنس وغيره إنما كان متابعة لذلك الاستحياء الذى قام به فرويد وغيره لتلك الجذور الاغريقية ، مما ليس مضاداً للنفس الاوربية ولا معارضها للزواج النفسى الغربى ، بل مما يتصل به أساساً ويلتصق به فى أعقق أعماقه ، أما فى الأدب العربى الذى يستمد من النفس العربية الإسلامية التى تقوم مفاهيمها وقيمها على العفاف والاخلاق والنبالة والمروءة فقد كان ذلك كله غريباً عليه ودخيلاً ولم يكن متقبلاً منه وإن أعجب الناس فترة ما ، وآثار الأذهان مرحلة ما . وهو هنا يمتحن حقيقة النفس العربية التى تتباين فى تياراتها عن النفس الغربية فلم يدحض قول القائلين بأن النفس البشرية واحدة فى مواجهتها للجمال والحب والجنس بما تردده تلك النظريات الوافدة التى أذاعها التغريب والغزو الثقافى لتهديم المقومات وبما تهدف إليه الدعوة الماسونية الصهيونية الإباحية التى تريد أن تسيطر على العالم بعد سحق مدنياته وحضاراته ومقوماته الخلقية والدينية .

وقد وجدت دعوة الإباحة فى الأدب رد فعل عاصف ظهر على أسنة أفلام كثيرة ، ليس فقط من الذين اتصلوا بالأدب العربية ودارسات الأزهر والإسلام وسددهم ولكن ممن درسوا دراسات عصرية ، وقد واجه هذا الأستاذ أحمد خاكي ذلك حين قال : أن للجماعة أصولاً عامة يجب أن يكون الفن أحد دعائمها ، والفن بجميع نواحيه دعوة عامة للخلق ،

وقد ثار تولستوى بآيات الفن التى تحدت من ثقافة أوروبا ، ولا ريب أن كل فكرة فنية لا تستقيم مع الشعور الدينى فى ليست فنا أصيلا ، ولقد كان عصر النهضة تحللا من قواعد المسيحية ، لأن القسيسين والأمراء كانوا قد أساءوا استخدام الدين ، واتخذوه ذريعة لمقاومة حرية الفكر ، فى نفس الوقت تحرر الفكر الإنسان من قيود الخلق حتى إذا ما أرقى المتفنون تلك الحرية أطلقوا لأنفسهم العنان فكانت من ذلك موجة من موجات الإباحة ، وقد حدث ذلك فى بلاد الإغريق فى أزهى عصورها وحدث مثل هذا فى إيطاليا أيام النهضة . وقد أثرت الإباحة فى الآثار الفنية التى أخرجها الكتاب والشعراء فى عصر النهضة . وأشار الكتاب إلى مسرحيات شكسبير وهى تدور حول القوة والخديعة والقتل ، والتحلل من النظرة الدينية ، فأعطت كل ما تندفع إليه النفس من شهوات وغرائز ، وكان الاعتراف بالغرائز والشهوات نتيجة الحرية فى عصر النهضة ، وهكذا يرد الاستاذ بنا إلى ذلك الانحراف فى الأدب الغربى إلى عوامله الأصلية وهى عوامل لم يواجهها الأدب العربى . ويفصل الدكتور محمد أحمد الغمراوى موقف الفكر الإسلامى من الأدب والقرآن ، ويترى ضرورة التطابق بين الحياة الفنية والأدبية والعلمية لأن لم يكن بين الفن والأدب والعلم وبين الإسلام تمام التطابق والاتفاق والتطابق التام بين الإسلام والعلم ثابت لا شك فيه فليس من الثابت من العلم شيء ينتقض شيئا من الإسلام وليس فى الإسلام أصل ينتقض حقيقة ثانية فى العلم ، ويقول . إن لفطرة كلها منشأ واحداً هو الله ، والعلم والدين كلاهما اجتماعا على استحالة التناقض فى الفطرة ، فإذا كانت هذه الفنون من روح الفطرة كما يزعم أهلها وجب ألا تخالف أو تناقض دين الفطرة : دين الإسلام فى شيء ، فإذا خالفته فى أصوله ودعت صراحة أو ضمنا إلى رذيلة من أهمات الرذائل التى جاء الدين لإيجابها على الإنسان حتى يبلغ ما قدر له من الرقى فى النفس والروح ، إذا خالفت الفنون الدين فى شيء من هذا أو فى شيء من غير هذا فهى بالصورة التى تخالف بها الدين فنون باطلة ، فنون جانبية الحق ودأبرت الخير وأخطأت الفطرة التى قطار الله عليها الناس والخلق ، والتى يريد الفنون أن تكون منها فى الصحيح ، فإذا كان من شأن بعض ما يعمل أو يكتب باسم الفن والأدب أن يتجاوز فى تأثيره ما سبق ، فيحوى بين الإنسان وبين ربه ويدخل عليه الشك فى دينه بأى صورة من الصور ، ولأى جد من الحدود كان ذلك البعض المكتوب باسم الفن

والادب زوراً وأفثاً في الفن والادب والفطرة والدين على السواء . فنحن ندعو إلى وجوب نزول الفن والادب على حكم الدين وروحه وتحريمهما التطابق التام بينهما وبينه ، لئلا نعبث ولا نتحكم في الادب والفن بما لا ينبغي التحكم به فيها . لئلا توجد معياراً للحق والصواب والخير في الادب والفن حين لا معيار لذلك كله منهما ، ونيسر للفن والادب طريق التثبت من انطباقهما على الفطرة التي فطر عليها الناس ونحقق لهما بذلك اتحادهما مع الفطرة في الصميم ، ونحن بذلك الذي ندعو إليه ونقول بوجوده نجقق بين الفن والادب وبين الدين تلك الوحدة المتحققة بين الدين والعلم ، فتتحقق وحدة الانسانية كلها بذلك ، وترأ حياتها من ذلك الداء المستعصى والشر البالغ ، شر وجود التناقض والتنافر بين ما يشق من فن ويعتقد من دين . وجوب سيرهما مع الدين يدا بيداً ، وجبنا إلى جنب وروحاً إلى روح ، على الطريق الذي يحققان منها رسالتهما في الناس : رسالة الصدق والحق والخير والفضيلة والعزه والسعادة والهدى والنور ، ذلك هو منطق ضمير الادب العربي والفكر الاسلامي والنفس الانسانية العربية الاسلامية في أصالتها ومزاجها . فالالاتجاه الذي فرضه مذهب النقد الغربي الوافد في أن يجعل روح الادب روحاً شنوانياً بما يتمتع صاحبه بما حرم الله وما أحل ، لا يفرق بين معروف ومنكر . ثم يضيف ما بقي في ذلك من لذة أو ألم ، أو غيرها من ألوان الشعور ويخرج ذلك للناس على أنه هو الادب ، لا ريب ذلك لا يتطابق مع المزاج النفسي العربي ولا يلقي استجابة في الذات العربية ، ومن هنا يخلص الاستاذ للغمراوي إلى أن المقياس الذي يمد روح الادب : هو إن انجمال النفس هو روح انجمال الانسان هو أخباته وإخلاده وإسلامه لله ، من هذا الاخبات والاخلاد والانقياد لله تأتي الفضيلة والسلامة والسعادة في الحياة ، ومن مجد الله سبحانه يشيع في النفس الهدى ويشع منها النور ، ويرى الدكتور الغمراوي أن ما نقله الدكتور طه حسين من أخبار المجان في الادب العربي من أمثال أبو نواس والولبة والخليج ومن إليهم وهذا النوع من الادب ليس بما ترغب فيه أمه تطمع في الحياة وتطمع إلى العزة وليس فيه من الجدة إلا مخالفة ما كانت درجت عليه هذه الأمة من إكثار الفضيلة . وليس فيه من الجديد إلا الجهر بما يستسر أهل الشهواب فيها ، ولما فهو قديم قدم البشر على وجه الأرض لأنه يصور الخبيث بما يجول في نفس الإنسان . ويقول توفيق دياب : إن التفاعل بين الادب والاخلاق متواصل لا ينقطع والقول

بانقطاع الأدب عن الأخلاق مذهب لا تؤيده أبسط حقائق السكون . وفي الرد على القول باطلاع الشباب على المفاهيم الحسية يقول : لسنا نحرم العلم بدخائل الأمور على الشباب والفتيات . إنما يحى عليهم بها عن طريق رزين يفهمهم وجره الحاجة إلى إلمامهم بهذه الشئون ، أما أن يحى عليهم عن طريق الخلاعة والمجون وهياج الغرائز الجسامة فذلك مالا ينبغي أن نقره أو ندعو إليه وأشار أكثر من باحث إلى أن إطلاق الفن والأدب من قيود الأخلاق لا يتفق مع نهج الأدب العربى وذاتيته ومزاج النفس العربية وهو مذهب تنزه عنه من أهل كل أمة عظماءهم ، وحاربه من أهل كل فن زعماء الإصلاح فيه ، أمثال كارليل ورسكن وماثيو أرنولد وإن للعربية وآدابها ، إنما قاما حول جمالها السكارم ومنبع الحياة والنور . القرآن والحديث وقد أصاب العقاد حين قال إن الأدب الذى يسمونه بالأدب المكشوف ليس بالهضة التقدمية التى تسنحت لها خطوات الأبناء والبنات وإنما هى عارضة من عوارض الضعف التى ينم على الحاجة إلى التربية الرياضية الخلقية وتدل على أن الشباب مفتقر إلى ضبط الإرادة فى هذه الفتنة وليس بالمفتقر إلى إطلاق الإرادة لاستباحة ما يباح وما لا يباح ، ومن دروسها أن نفهم حكمة النوع الإنسانى منذ نشأته الأولى فى تديره المقصود أو غير المقصود لإحاطة المسائل الجنسية بالضوابط والمحظورات . ويتساءل العقاد عن عملية التهاافت على المثيرات ويحجب بأن العلة هى حب التمييز الحاسر والعجز عن التمييز المفيد ، فالإنسان لا يطلب المثيرات الحسية إلا لأنه فقد القرار على عقيدة روحية أو على فكرة مثالية أو على ثقة خلقية ومتى فقد هذا القرار دفعه القلق إلى أن يشغل نفسه بما يثير حسه ويسم المثيرات لا محالة ، لأن المثيرات تفقد معناها ولا تصبح مثيرة ولا قابلة لتنبيه الحس إذا استمر التنبيه يوماً بعد يوم وساعة بعد ساعة والولع بالمثيرات تمييز خاسر عن العقيدة الروحية والفكرة المثالية والثقة الخلقية لأن هذه القيم الرفيعة تزود النفس بعوامل الحركة وعوامل السكون فى وقت واحد ، ولا تدعها فارغة لحظة من اللحظات والعقيدة الروحية تزود الإنسان ببواعث الحركة وحوافز العمل فى ثقة وقوة وتزوده ببواعث العزاء عن الإخفاق والخيبة ونوحى إليه أن يعضل الإخفاق والخيبة أيضاً على النجاح إذا كان فيه ما ينافض عقيدته ويحمله على إهمالها والتفريط فيها . فإذا احتاج صاحب العقيدة إلى الصبر والقرار وجد فى عقيدته معواناً له على التمسك والاستمرار ولم يستسلم للملل والسآمة كما يفعل

طلاب المثيرات كلها ففقدوا ما يثيرهم وتوى نازك الملائكة. أن هذا لون مق الأدب الهدام يتستر تحت اسم مذاهب فنية أو دراسات علمية باسم الرومانتيكية والوجودية ولأنها ألوان من الأدب (شعره ونثره) طابعها الانانية والانطواء على النفس . وأنه باسم الواقعية والتحليل النفسى ظهرت ألوان من الأدب ومن القصص خاصة تعرضن خفياً العورات تبرز كثيراً من الرزائل باسم التنفيس وقد رد عبد المنعم خلاف على ما أثاره توفيق الحكيم حول إطلاق حرية الفن ، فقال أن الفن إنما هو وسيلة للنفع والمصلحة ولا لترف ولا لإطلاق عبقرية الخلق والتجسيم والتشكيل والتلون على هوى طليق غير متسجم مع الاتجاه العام في الطبيعة كلها ويقرر أن تقييد الفن بقيود صالح الجماعة إنما يهدف إلى المحافظة على دعائم حياتها ويقول إن الفنان إذا أصر على موقفه من إطلاق حرية الفن قال له المجتمع إنك نشاز في جوقة أمتك أو هادم لوحدها أو جاد على خروجها أو مفسد لمثلها الأعلى أو مبطل لخواطرها وقال خلاف : أن الخطأ الذي نرتكبه في مختلف مجالات السياسة والأدب والاقتصاد هي أننا ننسى الفارق التاريخي العظيم بيننا وبين الأوروبيين ونحاول أن نطلق على بحثنا القاصرة مقاييس الحياة الأوروبية الحاضرة غروراً منا بالمدينة الصناعية الآلية وغفلة منا عن أن نقل المكان دائماً من حضارة لأخرى أسهل وأسرع من نقل السكان وأن العقلية اللاتينية عقلية لم تحسن التخليد على الطبيعة في تقدير لباب الأشياء بل تشوبها حياة القشور المزوقة والثروة والمجذليات والاستعراضات المسرحية والانطلاق وراء النوازع والشهوات والتحلل من قيود الاجتماع بحجة الحرية الفكرية وأن الصور الفنية المنحرفة تولد وتفسد عقلية ومشاعر الناس وتغري بمثلهم العليا وتأخذهم إلى حياة اللذة والجوح الذي لا تحتمله الحياة العملية .

(٢)

وهناك قضية كبرى : هي علاقة الدين بالأدب وقد حاول دعاة مذهب النقد الغربي الوافد إنكار هذه العلاقة ، وهم في سبيل ذلك يستدلون بنماذج من الأدب الغربي ، وقد يكون ذلك صحيحاً بالنسبة للأدب الغربي والمجتمعات الغربية والنفس الغربية ولكنه ليس صحيحاً ولا ميسوراً بالنسبة للأدب العربي والمجتمعات الإسلامية والنفس العربية ، وفي هذا يقول (رشاد محمد خليل) أن هذا الفصل غير ممكن في واقع النفس الإنسانية ، لأن

النفس الإنسانية وحدة لا يتجزأ ، والذين والآداب كلاهما يصدر عن هذه النفس ويتجهان إلى هدف واحد هو تنظيم الوجدان الإنساني وبناء الضمير على أساس سليم ، غير أننا نجد غير واحد من أدباء الغرب يدحض ما ذهب إليه التفريديون من القول بالفصل بين الآداب والدين في الآداب الغربي على إطلاقه ، وقد كان تولستوى واحداً من هؤلاء ، ويحيى في عصرنا هذا (ت . س . اليوت) . يقول اليوت : أن النقد الأدبي يجب أن يكمل بوجهات نظر أخلاقية وعقائدية قام في ظلها النقد الأدبي ، ولكن في عصر كعصرنا حيث لا يوجد مثل هذا الاتفاق العام نجد مع الضروري بالنسبة للقراء المسيحيين أن يقوموا قرائهم ، خصوصاً ما كان خاصاً بالأعماق التخيلية بموازين أخلاقية وعقائدية واضحة ، فالأدب في معظمه لا يمكن أن يقوم بالموازين الأدبية البحتة ، هذا إذا افترضنا أصلاً إمكان وجود أدب يقوم بالموازين المادية البحتة وحدها . ويرى اليوت استحالة الفصل بين التذوق الأدبي والاعتقاد : يقول : الشخصية الإنسانية تطلق الآداب كسكل ومهما يحاول الإنسان أن يفصل بين تذوقه الأدبي واعتقاده فإن ذلك لن يتيسر . وإن كل ما تقرأه لا يتعلق فقط بما نسميه الذوق الأدبي ولكنه يؤثر مباشرة في تكويننا وتقول اليوت : لكي تتمكن من إصدار أحكام أدبية سليمة يجب علينا أن نعرف شيئين : (أولاً) ماذا نكون فعلاً : ماذا يجب أن نكون ، والوحي بهما يجب أن يسير جنباً إلى جنب ، إن واجبنا كقراء للآداب أن نعلم ماذا يجب أن نكون ، إن أمتي الآن أن يوجد نوعان من الآداب : أدب خاص بالعالم المسيحي وأدب خاص بالعالم الملمد ويقول : إنني أعتقد أنه يقع على عاتق جميع المسيحيين واجب إقامة موازين ومقاييس نقدية معينة للسكل ما يرووننا به العالم من أدب ، يجب أن نتذكر أن معظم ما تقرأه حالياً قد كتب بواسطة أناس ليس لهم أي اعتقاد في نظام سام . إننا بقدر ما نكون واعين بالخواجز التي تفصلنا عن الجانب الأكبر من الآداب المعاصر بقدر ما نكون في موقف أقل أو أكثر أمناً من آذاه ، والذي يقصده الثيوت بالنسبة للمجتمع المسيحي يجب أن يكون رائدنا في المجتمع العربي الإسلامي ، أما الآداب الآداب الذي يراه دخيلاً فهو الآداب الذي فرضه التفوذ الغربي الضاغظ الذي سيطر على الآداب الأوروبية بعد ظهور مذهب فرويد ، وبعد أن أحيط مذهب فرويد بعناية خاصة ليسكون بعيد الأثر في القصة والآداب وظهور تلاميذ فرويد في القصة

من أمثال : لورنس وجيمس جويس وغيرهما كثيرين ، ولقد تأثر الادب العربي بمثل هذه التيارات حيناً ، ثم بدأ يظهر الآن أنه غريب عن الذاتية العربية والمزاج العربي والنفس العربية وخيل عليها وليس بمتقبل ولا قادر على أن ينتج غراماً ، بل أن التربة ترد بذروه وترفضها . وقد واجه الباحثون توفيق الحكيم حين حاول أن يدعو إلى التبع في الادب مواجهة صارمة وخاصه في دعوة الحكم إلى إعلاء الفرد وتفريده بالجمال وحده بيننا مفهوم الادب العربي جامعا بين الجمال والاخلاق ويجعل الاخلاق مقدمة على الجمال ، وفارق بين المرأة عفيفة وفاجرة وبين الغزل في المرأة والغزل في العلة ، وبين الغزل الداعر والغزل العفيف . وقال أحد آمين أن الغزل الفاجر هو قبيح مهما وصف بأنه فني وإن الجمال العفيف يجمع إلى جانب الجمال الفني : جمال العفة مما يزيد شيئاً من قيمته ويعين هذا أنه يدخل إلى جانب المقياس الفني البحث بمقياس الغاية والاثر والنتيجة .

الفصل الخامس

خطا نظرية (التجديد) المفرغة من (الأصالة)

هذا من أخطر الدعوات التي حمل لوائها دعاء مذهب النقد الغربي الولفند . وهو مذهب قد تستقيم في إصدار أحكامه على الادب العربي الذي تشكل من خلاله ، ألبا بالنسبة للادب العربي فإنه يكبو ويخطئ . ، للخلقات العميقة بين الادب العربي والآداب الاووية ، فإذا استغل هذا المذهب بأيدي دعاء التغريب فإنه يصل إلى أبعد مدى لا في الاصل والاضطراب ، في التحدى والاعتات . نقول أن من أخطر هذه الدعوات . (الدعوة إلى التجديد دون ربط هذه الدعوة بالأصالة ، مما يؤدي إلى إخراج الادب العربي من مصافه وقيمه . وقد كشف كثير من الادباء عن هذا الخطر ، من أمثال : مصطفى صادق الرافعي والدكتور محمد أحمد الغمراوي الذي أطلق عليه . سوق الادب العربي في غير طريقه ، والباسه ثوبا من غير نسجه ، وقد أشار الغمراوي إلى عمل شبيه بهذا قام به البعض بالنسبة للادب الألماني ، وكانت النتيجة لذلك أن ضل الادب الألماني طريقه قرنان وبعض قرن . ولم يمتد حتى رده عن تلك الطريق : هالزر وهاجيدون ولسنج ، وأن

التغريبون يسوقون الأدب العربي الآن إلى طريق الافتتان بالأدب الفرنسي خاصة والغربي عامة . وقد كشف الغمراوى عن أخطار : تقليد الأدب الأفرنجى وخطره على الأدب العربى ، الذى يقوده الدكتور طه حسين فيقول : نعيب عليه أنه يحاول أن يلبس أدبنا العربى ثوبا أفرنجيا وأن يصبغه صبغة فرنسية من غير مراعاة ما بين اللغتين وأدبهما من الفوارق ، أن التقليد إذا جاز فى العلم من غير قيد ، لا ينبغى أن يؤخذ منه فى الأدب إلا بمقدار ، لأن أدب الأمة من روحها ، فالتقليد فيه إخضاع لروح الأمة وإضعاف لشخصيتها ، وعلى قدر ذلك التقليد يكون مقدار الضعف ويكون مدى الخضوع . أما العلم : فليس له وطن ولا قومية ، إذ أن قوانين التفكير واحدة فى العالمين ، وليس هناك علم فرنسى أو انجليزى بينما نجد الأدب ممتداً بتمدد الأمم ، لكل أمة أدبها : كما لكل أمة لغتها ، ونجد أدب كل أمة مطبوعاً بطابعها طبعاً لإخفاء فيه أو هكذا هو إذا استعملت الأمة بأدبها ونسجت لنفسها برداً من روحها وتاريخها وتقاليدها ، وعاداتها ، ودينها ، بدلا من أن تلتف بشق من برد غيرها لا تجد فيها دفئا ولا قوة ولا جمالا .

وبفصل الغمراوى مفهوم « الجديد » و « القديم » فيقول : كلتا القديم والجديد من الكلمات المبهمة التى يحتاج معناها إلى تحديد ، ثم هما هنا من الكلمات المنقولة من مدلول مادى إلى مدلول معنوى ، الخطر الذى يصحب مثل هذا النقل هو أن ينتقل مع الكلمة جوامعها الذى كان يصحبها فى استعمالها الأول فيضير معها فى استعمالها الثانى ، فإن لأمثال هذالك الكلمات أجواء تنتقل معها فى تداولها ، كما للكواكب أجواء تنتقل معها فى سحبا وتقلبا ، فإذا علقنا الكلمة ذات الجوى بمدلول جديد علق به ما كان يحيط بها فى استعمالها الأول من استحسان أو استقباح ، وسرى ذلك إلى النفوس خفية ففستحسن أو تستقبح من غير أن تدرك لذلك سببا ؛ فالتناس يستحسنون فى الماديات الجديد ويفضلونه على القديم ، ولكن إذا نقلنا القدم والجدة إلى المعنويات (كالآداب والمدنية والحياة) كان الناس منه على خطر وبدأوا يستقبحون ويستحسنون ، من غير أن يكونوا غالبا على صواب فى الاستقباح أو الاستحسان ، يستحسنون المدنية الجديدة ولعلها شر من المدنية القديمة ، ويستحبون الأدب القديم ولعله خير من الأدب الجديد ، وهم لا يفعلون ذلك لأنهم يرون المدنية خيرا من مدنية ، وأدبا شر من أدب ؛ ولكن لأن الجدة فيما ألفوا من المحسوسات مقرونة عندهم بالتفضيل ، فيجرون المعنويات مجرى الماديات ، عرفوا من

غير قصد ، ويفاضلون بين الجديد والقديم والأدب كما يفاضلون بين الجديد والقديم في اللباس ويقعون طبعاً في نفس الخطأ الذي يقع فيه طالب المنطق حين تستعمل في قياس واحد لفظاً واحداً مشتركاً بين معنيين مختلفين .

والناس معذرون إذا فعلوا هذا ، إذ ليس منتظراً من جمهور ، أن يكونوا مناطقة مدققين ، أو أن يحذروا سوء استغلال قانون الربط أو القرآن النفس ، إنما الذي يقع عليه تبعة ذلك الخطأ الخفي البالغ ، هو ذلك الذي يستغل أمثال تلك الالفاظ على غير حق وينقلها عما ينطبق جوها عليه إلى ما لا ينطبق جوها عليه ، وإذا كان هذا الاستغلال منتظراً ، أو على الأقل لا يمكن منعه في الدعايات الحزبية حيث تراعى المصلحة ولا تراعى الحقيقة فإن الأبحاث العلمية والإدبية يجب أن تبرأ منه إذ يجب أن يكون للحقيقة فيها المكان الأول ويتسامل الأستاذ الغمراوي : هل كان قديماً أسوأ من قديم الغرب (بحرافاته وأساطيره)؟ ويقطع في الأمر حين يقول : أن التجديد في الأدب كالتجديد في العلم لا يمكن أن يقوم إلا على أساس تعاون الحاضر والماضي ، سيبنى العقل في حاضره على ما أسس العقل في ماضيه ، فإن الحق وحدة قائمة لا يقوم جزء منها إلا على جزء فلن يقوم حق جديد إلا على أساس من حق قديم ، هذه هي القاعدة البسيطة التي تمكن العلم بها من تجديد تراثه وتسميته ، وهي القاعدة التي ينبغي أن يسير الشرق عليها فيحفظ تراثه الكثير القيم فلا يغير منه إلا بقدر ما يجدده وينمي ، وقد هاجمت كثير من الصحف والمجلات في عواصم العالم العربي كله ، وليس في القاهرة وحدها هذه المحاولة : بمحاولة تفريغ التجديد من الأصالة ، فتقول مجلة المكشوف (بيروت) : يحاول الدكتور طه حسين حين يكتب أن ينقل استعارات اللغة الفرنسية وأن يجزئ في أسلوبه على نمط تلك اللغة ، ويكفي أن تطالع صفحات من كتاباته لتأكد من هذا ، فأسلوبه الفكري الفرنسي ، وطريقته في النقد ودراسته الأدب والشعر والأدباء والشعراء والأدباء والشعراء فرنسية ، فهو في عنوان أبحاثه في النقد (حديث الأربعماء) ناقل للعنوان الذي كان يجزئه (سالت بوف) على فصوله النقدية (أحاديث الاثنين) وهو يتبع في النقد مذهب الاحساسين الذاتيين مقتنياً في ذلك أثر (إناتول فرانس) ويعرض (مصطفى صادق الوافعي) لظاهرة خطيرة حاول منهج النقد الغربي الوافد واتباعه من التجريبيين إبرازها ومحاولة فرضها : تلك هي السخوية بالقديم ومن جملته الاستخفاف بالقرآن والتراث واللغة جميعاً ، ويرى أنه يجب (٥٣ م مقدمات)

ألا ننقل من لغات الافرنج إلا على أئنا أهل لغة لها خصائصها ولا نصرفنا مدينتهم عن أنفسنا ولا نأتي سيوفهم لرقابتنا وبنزغاتهم لقلوبنا . وأن هذه العربية لغة دين قائم على أصل خالد هو القرآن الكريم وقد أجمع الأولون والآخرين على اعجازه بفصاحة إلا من لاحفل به من زنديق يتجاهل أو جاهل يتزندق ثم إن فصاحة القرآن يجب أن تبقى مفهومة ولا يدنو الفهم منها إلا بالمران والمزاولة ، ودرس أساليب الفصحى والاحتذاء عليها وأحكام اللغة والبصر بدقائقها وفنون بلاغتها والحرص على سلامة الذوق فيها ، كل هذا مما يجعل الترخص في هذه اللغة وأساليبها ضرباً من الفساد والجهل ، فلا تزال اللغة كلها مذهباً قديماً ، وإنما يكون المذهب الجديد فيها رجلاً إلى حين ثم يدخل مذهب مع القبر ، على أنني رأيت لأصحاب المذهب الجديد أصلاً في تاريخ الأدب العربي كانت جذوره من انتحلوا الإسلام ، وهم يدينون بغيره ومن كانوا يدينون به وتزندقوا فيه حتى قال الجاحظ في بعض رسائله يعني هؤلاء وأولئك « فشكل سخنة عين رأيناها في أحداثنا وأغبياتنا ، فمن قبلهم كان أولها ، أما الثالثة فإن الخاصة في فصاحة هذه اللغة ليست في ألفاظها ولكن في تركيب ألفاظها ، وأشار الرافعي إلى غرور « جبران خليل جبران » ، فقال : أنت واجد في سنة ١٩٢٣ من يقول : لك لغتك ولي لغتي ، فمن كنت يافتي صاحب اللغة وواضعها ومنزل أصولها ومخرج فروعها وضابط قواعدها ، ومطلق شواذها ، ومن سلم لك بهذا حتى يسلم لك حق يتصرف (كما يتصرف الممالك في ملكه) وحتى يكون لك من هذا الإيجاد ومن الإيجاد ما تسميه أنت مذهبك ولغتك ، فإنك عمر واحد في عصر واحد بين ملايين من الأعمار في عصور متفاوتة وأن ماتحدثه على خطأ لا يبقى على أنه صواب ، ويرجع هذا الخطر أساساً إلى اتصال المتصدين للأدب العربي بالأدب الغربية قبل أن يتعمقوا أدبهم العربي ويفهمون أسرارها ومناهجها وذاتيتها الخاصة ، المستمدة ، فهم يتحركون من داخل الأدب العربي ويقيسون كل شيء بمقاييسه حتى الأدب العربي نفسه وذلك من أخطر ما يفسد جوهر الأدب العربي ولاشك أن الدعوة إلى « التحرر من القديم » التي يحمل لوائها التخريبيون إنما تستهدف انفصال الأدب العربي الحديث عن الأدب العربي في عصوره ومراحله المختلفة منذ نزل القرآن إلى اليوم ، وقد أشار كثير من الأدباء إلى هذه الظاهرة الخطرة ، وكشفوا عن أن العزوف عن القرآن والأدب العربي يترتب عليه العزوف عن الإنماط البلاغية والبيانية الأولى والانصراف عنها إلى الأساليب الحديثة وهي أساليب غربية ، بل ومسيحية أو وثنية ، في كثير من الأحيان عجز المنغمسون فيها

والمدمنون على قراتها وتماطيا في كتاباتهم عن تذوق الاساليب العربية الاصيلية « بل عن تذوق بلاغه القرآن المعجزة ، بل عن فهمها آخر الامر .

وقد أشار شكيب إرسلان إلى هذا المعنى حين قال : « لا أعرف في الأدب واللغة إلا مذهبا واحداً هو مذهب العرب » ، وقال الرافعي : « المذهب القديم هو أن تكون اللغة لا تزال لغة العرب في أصولها وفروعها وأن تكون هذه الأسفار القويمة التي تحويها لا تزال حية ، تنزل من كل زمن منزلة أمة من العرب الفصحاء ، وأن يكون الدين العربي لا يزال هو : كما نزل به الوحي أمس ، لا يفتننا فيه علم ولا رأي ، وأن يأتي الحرص على اللغة من جهة الحرص على الدين ، إذ لا يزال منهما شيء قائم كالأساس والبناء ، لا منفعة فيهما معاً إلا بقيامهما معاً » ، وأشار إلى العلة الحقيقة التي ترجع إلى ضعف هؤلاء التغريبيون في لغتهم الأصلية وقوتهم في لغة أجنبية ، مما نشأ عنها نوع من العصبية للأدب الأجنبي وأهله ، « فلما ضربت هذه العصبية واستحكمت ، وجهت الذوق في الأدب وأساليب إلى تفسير معين يحكم المذهب والهو ، وأن هؤلاء الذين غلبت عليهم صناعة الترجمة ورجعوا من العربية إلى طبع ضعيف ، فكان لا بد من أن تدخل اللغات الأعجمية الضيم على عريبتهم » ، وأشار الرافعي إلى أن هذه المسألة من المعاني التي تيجي من آداب الأمم في أوروبا وأمريكا ، تكاد تطمس أدياننا وتمحقها محققا ، تذهب فيه خصائصنا ومقوماتنا وتحتلنا على أوضاعنا التاريخية وتفسد عقوانا ونزعاتنا وترى بنا مراميا بين كل أمة وأمة ، حتى كأن ليست منا أمة في خيرها الإنساني المحدود من ناحية بالتاريخ ومن ناحية بالصفات ومن ناحية بالعلوم ومن ناحية بالأدب ، ومن ذلك لبنتلى أ كثر كتابنا بالانحراف عن الأدب العربي أو العصبية عليه أو الرزاية به ، والسبب أن أولئك الأدباء كلهم ليس منهم واحد ترى في أساسه الأدبي : تلك الأصول العربية المحضة القائمة على دراسة اللغة وجمعها وتصنيفها وبيان عللها وتصاريقها ومطارح اللسان فيها ، وأشار إلى أهمية دراسة آثار الأدب وفي مقدمتها (أدب الكاتب لابن قتيبة ، والكامل للبرد ، والبيان والتبيين للجاحظ والنوادر لابن علي القتالي) وكيف أنها صيغت « لحياطة هذا اللسان الذي نزل به القرآن الكريم » ، ويركز الرافعي على اللغة العربية : ويرى أهمية اتصال الأدب العربي بها مرتبطة بالقرآن على نحو يحفظ للأدب العربي في

مختلف عصوره اتصاله ببيان القرآن ، وأشار إلى الخطر الذي تصدر عنه الدعوة إلى فصل الأدب العربي الحديث عن « القديم » وكيف أنه يستهدف الفصل بين بلاغة القرآن وبين أسلوب اللغة العربية في مختلف عصورها .

الفصل السادس

الدعوة إلى التمسير : تمصير اللغة والادب

كانت الدعوة إلى التمسير من أخطر أعمال التخريب ، فقد كانت تستهدف أساساً إقامة حائط كشيء يعزل اللغة والأدب ويحاول أن يوجد لها ملاح خاصة تفصلهما عن اللغة العربية عامة وعن الأدب العربي ، وقد كانت جزء من دعوة الاقليمية التي فرضها النفوذ الاستعماري ، في أوائل القرن وحل لوائها لطفي السيد في (الجريدة) باسم أعطاء المصرية طابع الاستقلال والتبريز وعلى حساب الروابط الأساسية بين أجزاء الأمة العربية والقائمة على أساس اللغة العربية والأدب العربي ، وقد دعا لطفي السيد إلى تمصير اللغة العربية ، ثم جاء بعده رجيل من الدعاة إلى تمصير الأدب العربي في مقدمته أحمد ضيف وطه حسين وأمين الخولي وغيرهم وقد هوجم هذا الاتجاه وكشف عن فساده وانحرافه في محاولة عزل مصر : لغة وأدبا عن اللغة العربية والأدب العربي في الأمة كلها بدعوى أن مصر لها طابع خاص أو مزاج خاص ، وهي دعوى مضللة لم تصمد للنقد العلمي ، وأتمارت أمام أضواء الحقيقة .

أولاً : البلاغة العربية .

برزت حملة ضارية على منهج البلاغة العربية والبيان العربي في محاولة لاثامه والدعوة إلى احلال دراسة الاساليب وتاريخ تكوينها بدلا منها وتتصل هذه الدعوة بالهدف الواضح الذي يرمى إلى الغرض من بيان القرآن وأثره في الاسلوب العربي وهكذا يتوقف مذهب النقد العربي الوافد ، عند حد معين في سبيل إثارة الشبهات والشكوك ، في مختلف مجالات الشعر والنث والقصة والتراجم والتاريخ والتراث ، وكانت له جولات في مجال البلاغة العربية والنحو العربي ، وقد حملت هذه الجولات اسم « تمصير البلاغة » في ظل الدعوة

إلى الإقليمية الضيقة التي حاولت أن تفترض إن هناك أدب مصرى يختلف عن الأدب العربى جملة لقد ذهب لطفى السيد إلى أبعد من ذلك حين دعا إلى تمصير اللغة العربية وقد حمل هذه الدعوة أحمد ضيف وطه حسين وأمين الخولى وسلامة موسى وميخائيل نعيمة وقد كانت هذه المحاولة تستهدف أساساً تذويب البلاغة العربية فى أنون البلاغة اليونانية والغربية وهى محاولة قديمة حاولها قدامة بن جعفر ، فى القرن الثالث الهجرى غير أن المحاولة سقطت ورفض الأدب العربى أى مداخله إلى ذوقه أو طبيعته وكذلك سقطت هذه الدعوى الجديدة وانكشف هدفها من حيث اتصالها بالغريب والغزو الثقافى من ناحية ومن حيث استمدادها من مفاهيم الغرب من ناحية أخرى ، وقد حمل لواء الدعوة الجديدة أمين الخولى وعالجها فى أكثر من بحث وسحاول أن يفرض عبارة « فن القول » كبديل مستحدث لكلمة (البلاغة) وكان فى هذا الاتجاه جارياً على مفاهيمه القائمة على الإقليمية الأدبية والتي سطرها فى كتاب (فى الأدب المصرى) وسحاول بها أن يقسم الأدب تقسماً مكانياً لازمياً وأن يعطى لأدب كل إقليم طابعاً خاصاً يفصله عن الأقاليم الأخرى وقد كشف كثير من الباحثين خطأ اتجاه هذه المدونة ومفاهيمها وأبانوا عن الفوارق البعيدة بين اصطلاح الغربيين وبين الاصطلاح العربى ، وهى فوارق تختلف باختلاف هذا الفن فى كل من الأدبين من حيث أن علوم البلاغة قامت أصلاً فى سبيل الكشف عن إعجاز القرآن الكريم أما فى الغرب فإن فن القول (Art Parlar) ليس سوى دراسة سيكولوجية فنية ، وأن المصطلح يرجع إلى أرسطو وأفلاطون ، وقد استهدف فى الأدب اليونانى والآداب الأوروبية : دراسة ماسمى « الإيجاد والترتيب والتعبير » انتهى أهداف تختلف عن أهداف علم البلاغة العربية الذى قام قياماً طبيعياً مستمداً وجوده من طبيعة الأدب العربى بعد نزول القرآن ، وكذلك قام فن القول فى الآداب الأوروبية من خلال طبيعتها الخاصة ولذلك فإن الدعوة إلى استبدال فن عربى أصيل بفن غريب وافد إنما هى انحراف بالأدب العربى عن أصلته ، أما القول بأن هناك بلاغة مصرية تستمد من النفس المصرية والطبيعة المصرية فإن هذا القول فيه كثير من المغالطة والانحراف ، ذلك أن النفس المصرية ليست إلا من طبيعة النفس العربية ، وليست الطبيعة المصرية إلا جزء من الطبيعة العربية ، ولذلك ليس هناك تعارض فى الأداء البيانى بين مصر كجزء وبين الأمة العربية ككل وإن المطالبة بتمصير البلاغة ليس سوى هدف تغريبى واضح .

يستمد دعوته من مذهب النقد الغربى الوافد وتستهدف نفس الغاية التى ترمى إلى إخراج الأدب العربى من ذاتيته وقيمه ومزاجه النفسى ، وقد أشار الأستاذ عدنان الدهبى إلى هذا الاتجاه ، وقال أنه ليس إلا محاولة « لإشعار هذا الجيل سواء بتحكيم الذوق المصرى أم فى الإنس إلى لغة الحياة المصرية أو تخير نظر البلاغين الذين ظهر فيهم أثر البيئة المصرية أو تتبع آثار البيئة المصرية » ، وقال : إن هذه محاولة لإشعار هذا الجيل بأن هناك ذوقا مصرياً وحساً مصرياً أدياً له ميزاته ، وقال : إن فكرة تمصير البلاغة لن يكتب لها الحياة ، ونحن نقول أنه ليس هناك ذوق مصرى مخالف أو معارض له طابعه الذى يختلف مع الذوق العربى العام ، من شأنه أن يحدث فروقا واضحة فى الأدب أو البلاغة وأن الذوق المصرى تطبعه عوامل الذوق العربى التى قامت على أساس الإسلام واللغة العربية والمزاج العربى الخالص ، وقد هاجم هذا الاتجاه الدكتور على العمادى (وهو أحد أساتذة البلاغة) فكشف عن خطأ المنهج الذى جرى عليه دعاة تمصير البلاغة وما أوردته كتبهم من تحريفات وقال : هؤلاء الذين يفترون على العلم ويكذبون على القدامى ويكثرون فى ثلبهم وتقصصهم ليقال أنهم وحدهم هم الذين عرفوا وقد جهل الناس ووصلوا وقد تحاذل العلماء ، وأشار إلى أن بين يديه مذكرات فى علم المعانى أملاها الشيخ أمين الخولى على طلبته فى الجامعة المصرية وفيها كثير مما يستحق أن يناقش ، ذلك « أن البلاغة فى من الفنون قبل أن يكون علما من العلوم ، وما دامت فنا فهى تتطلب ما تتطلبه الفنون من حسن العرض وجمال التنسيق ، ولكن ماذا تقول حين ترى أستاذ البلاغة فى الجامعة المصرية يعرض هذا الفن كما يعرض واعظ العامة موعظته فى أسلوب عامى ركيك .

وماجم الدكتور العمادى : الأسلوب الذى تدرس به البلاغة العربية فى الجامعة وعتب أن يكون هذا الأسلوب العامى الركيك هو الذى يلقى على طلبتها وقال أنه أسلوب يفسد ذوق التلاميذ .

(٢)

وقد حاولت مدرسة النقد الغربى الوافد إلى جوار هذه الدعوة فى مهاجمة البلاغة ، القول بأن مفاهيم الأدب العربى فى صياغتها إنما كانت مستمدة من اليونان وركزت كثيرا

على كتاب نشره الدكتور طه حسين عام ١٩٣٢ (بالاشتراك مع عبد الحميد العبادي) تحت عنوان (نقد النثر) منسوب إلى قدامة بن جعفر ، وهي رسالة مخطوطة بمكتبة الاسكوريال وقد استغلت هذه الرسالة للتأكيد بأن البلاغة العربية يونانية الاصل وأن قدامة قد أخذ بعض مفاهيم الاغريق فطعم بها مفهومه ، غير أن الأمور لم تلبث أن كشفت عن خطأ الدكتور طه فقد نشر (على حسن عبد القادر) مقالاً عام ١٩٤٨ في مجلة المجمع العلمي بدمشق أثبت فيها أن هذا الكتاب الذي طبع باسم (نقد النثر) ونسب خطأ إلى قدامة إنما هو جزء من كتاب البرهان في وجوه البيان لاسحق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب عشر عليه في بعض المکتبات الأوربية وأن عنوان الكتاب ليس (نقد النثر) ومصنفه ليس (قدامة) ، يقول الدكتور شوقي ضيف : أن المؤلف لم يكتف بالأخذ عن كتاب الخطابه والشعر لأرسطو فقد توسع في الأخذ عن كتابه المنطق والجدل ومزج ذلك مزجاً واسعاً لعقيدته الشيعية وباحث المتكلمين ومسائل الفقهاء وهو مزج بدا فيه الجفاف وقد كاد الايمان العربي عند ابن وهب يريد أن يستعجم ، ونفس الوجوه البلاغية التي عرض لها واقتبسها من (أرسطو) لم يحسن تطبيقها ، ويظهر أن البلاغيين ضاقوا به ضيقاً شديداً وآية ذلك أننا لا نجد له أي ذكر في كتاباتهم ، وليس من شك في أن ذلك يرجع إلى أن ابن وهب أوّل في الاستعارة من التفكير اليوناني ، وقد فسدت هذه المحاولة وفشلت حتى أن البلاغيين لم يتجهوا بعد إلى مثلها ، يقول الدكتور شوقي ضيف : لم يطرد نشاط المتفلسفة في وضع قواعد البلاغة العربية على أساس المعايير اليونانية بعد كتابي نقد الشعر (لقدامة) والبرهان في وجوه البيان (لابن وهب) وقد تكون أهم الأسباب في ذلك أن في كل لغة ملاحظات بيانية خاصة بها ، وأن من الواجب تسجيلها قبل تطبيق المعايير البيانية الاجنبية عليها ، وكان تطبيق (ابن وهب) خاصة إيداناً بأنه ينبغي التحول عن جلب المعايير اليونانية لما أوّل فيه من حشد قوانين المنطق والجدل على أرسطو .

وقال : إذا كان اللغويون قد خمد نشاطهم البلاغي فإن المتكلمين ظل لهم نشاطهم وظل يؤتي ثماره . ذلك أنهم بحثوا مباحث واسعة في إعجاز القرآن من حيث بيانه وبلاغته ، وشغلت نظرية هذا الإعجاز بيئة الفقهاء والمحدثين ويمكن تسجيل هذه الظاهرة

بأنها « المحووف » ، لم يلبث الأدب العربي أن تجاوزه ومن الحق أن يقال أن التراث اليوناني صندقه ترجم حاول التأثير في مجال البلاغة كما حاول ذلك في مجالات كثيرة وخاصة بعد نقل كتابي الخطابة والشعر لأرسطو في المنطق والجدل .

غير أن طابع البيان العربي لم يتقبل هذا « لغزو » في سهولة ويسر وفشلت محاولتين : محاولة قدامة في البلاغة كما فشلت محاولة عبد القاهر في النقد الأدبي . فقد حاول قدامة « إخضاع البلاغة العربية لأصول البلاغة اليونانية » ، فألف كتابه « نقد الشعر » . مستمداً ذلك من منطق أرسطو وفلسفته ، ثم كانت محاولة ماصرة (ابن وهب) حيث نقل فصولاً كاملة من كتب أرسطو في الخطابة والشعر ومن مباحثه في المنطق والجدل ، غير أن محاولته باءت بالفشل ، حين كشفت عن عمل واسع ، « أشاع في الكتاب جفافاً منطقياً وفلسفياً وكلامياً جعل البلاغيين يعرضون عنه أعراضاً شديداً » . ولم يلبث البلاغيون أن تجاوزوا هذا الانحراف ، فظهرت أبحاث : الباقلاني والجرجاني والشريف الرضي والحلال العسكري وابن رشيقي وغيرهم ، ثم جاء عبد القاهر في دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة وعلى قواعده مضى الزمخشري في الكشف ، أما محاولة عبد القاهر في النقد الأدبي حين حاول أن يقيم قواعده على أساس فلسفية ، فلم يتابعه فيها أحد فوفقت المحاولة في خطواتها الأولى وأعلنت فشلها وهي نفس المحاولة التي بدأها دعاة مذهب النقد العربي الوافد ولم تجد استمرارها هذا الوقت كله إلا نتيجة للنفوذ الأجنبي الذي ظاهرها .

ثانياً : النحو العربي :

وجه إلى النحو العربي إتهامين خطيرين : الإتهام الأول بأنه مستقي من المنطق اليوناني والإتهام الثاني أنه غير صالح للعصر الحديث ، ثم جاءت الدعوة إلى إنشاء النحو الجديد .

وكلا الإتهامين صادران من أصحاب منهج النقد الغربي الوافد بهدف التشكيك في مقومات الأدب العربي ومناهجه . أما إنشاء النحو العربي فقد كانت مرتبطة دون ريب بالقرآن الكريم ارتباطاً وثيقاً فقد جاءت الحاجة الماسة إلى قيامه بعد انتشار الإسلام لحماية اللسان العربي من الأخطار التي بدأ يواجهها والتي امتدت إلى التحريف في قراءة القرآن

نفسه وظهور « اللحن » ، وكشافته بما أدى إلى العمل لحاية كتاب الله من هذه الأخطار . وقد بدأت هذه الخطوة بما قام به (أبو الأسود الدؤلى) بتنقيط المصحف : تنقيط أعراب ، واحدة فوق الحرف (الفتحه) ، وواحدة إلى جانب الحرف (الضمة) وواحدة إلى أسفل الحرف (الكسرة) وكان هذا أول بذور المصلحات النحوية . ثم كان عمل (الخليل ابن أحمد) الحاسم حين استخرج بحور الشعر العربى ، وأقام علم العروض الذى أقام الشعر العربى على أوزان قلبا تتخلف وكان ذلك مقدمة لوضعه قواعد النحو . وهو عمل عربى أصيل تابع من أعماق العقل العربى الإسلامى ، ولم يكن متأثراً على أى نحو من الانحاء بالفكر اليونانى ، وأن ما وجه إليه من شبهات البراهين الصادقة ما يجعلها حتى موضع الاحتمال لا الواقع ، وقد عرض الدكتور عبد العال سالم مكرم لهذا الاتهام وواجهه فى علية واضحة حين قال : أن قياس النحاة من عصر أبى الأسود إلى سيبويه لم يكن قياس منطق أو جدل بل قياس فطرة وطبيعة . فقد ابتدع (معاذ بن جبل) القياس قبل أن يتصل المسلمون بالفكر اليونانى حين قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : أفضى بما فى كتاب الله « قال الرسول فإن لم يكن قال فبسته رسول الله قال الرسول فإن لم يكن فى سنة رسول الله قال معاذ : « اجتهد رأيي لا آلو ، : وقد ورد عن عمر بن الخطاب فيما كتب إلى قاضيه « أبى موسى الأشعرى ، الفهم الفهم لما يتلجلج فى صدرك بما ليس فى كتاب ولا سنة ، أعرف الأشياء وقس الأمور عند ذلك ، فهل تأثر معاذ بمنطق أرسطو أو جدل فلاسفة اليونان وهل تأثر عمر . وقال : أكبر الظن أن بعض المستشرقين لا يسلون بأن النحو عربى النشأ وإنما نقل إلى بلاد العرب من اليونان وبذلك تسربت العلة إلى بنائه « وكان القياس الأساسى الأول فى كل أحكامه ، وهذا خطأ وقع فيه بعض من كتبوا عن النحو ، وأشار الباحث إلى أن هناك من الغربيين من اعترف بإصالة النحو العربى ومنهم (يوهاك) فى كتابة العربية : وقد تكتلت القواعد التى وضعها النحاة العرب فى جهد لا يعرف الشكل ، وتضحية جديرة بالإعجاب ، تعرض اللغة الفصحى وتصورها فى جميع مظاهرها من ناحية الأصوات والصبغ وتركيب الجمل ، ومعانى المفردات على صورة محيطية شاملة حتى بلغت كتب القوانين الأساسية عندهم مستوى عال من السكال لا يسمح بزيادة لمستزيد . ويقول الدكتور مكرم : وحتى فى العصور المتأخرة بعد ترجمة منطق اليونان وفلسفة سقراط وأرسطو إلى العربية احتفظ النحو العربى باستقلاله التام

وطابعه الخاص ، وأقيسته المتميزة ، ذلك لأن أقيسة النحاة تسير في دروب ، وأقيسة المناطقة تسير في دروب أخرى وقال : إن أقيسة الخليل جميعاً كانت من وسى الفطرة والطبيعة وقد سئل : [أعن العرب أخذت هذه التعليقات أم اخترعتها من نفسك] قال الخليل : أن العرب نطقت على سجيها وطباعها وعرفت مواقع كلامها وقامت في عقولها علله ، وأن لم ينقل ذلك عنها ، وعللت أنا بما عتدى أنه علة لما عللته ، فإن أكن أصبت العلة فهو الذى التست ، وإن تسكن هناك على غير ما ذكرت فالذى ذكرته محتمل ، إن يكون علة له : وحسم الباحث الرأى فى أمر صلة النحو العربى بالمنطق اليونانى فقال : أن النحاة الأقدمين من عصر أبى الاسود إلى عصر سيبويه لم يتأثروا بالمنطق اليونانى فتعليقاتهم وأقيستهم ليست يونانية الأصل أو أجنبية المنبت ، ولكنها عربية فى صميمها إستخرجوها فى ضوء الفطرة والطبيعة لا فى ضوء المنطق والجدل ، ثم نمت هذه التعليقات على يد خلفائهم فكمّل البناء للنحو وأصبح حصناً يحرس بناء اللغة من التصدع ويحافظ على كتاب الله من العامية المستبدة والشعبوية الجائرة وقال أن ترجمة المنطق اليونانى إلى العربية لم تتم فى هذه الفترة من التاريخ حتى يمكن للنحاة الأوائل أن يتأثروا به كما يقول بعض الباحثين واستشهد الباحث بما أورده (ت . ج . دى بور) فى كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) حين قال : لم يشرخ فى نقل كتب اليونان فى الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربى إلا فى عهد المنصور عام ١٢٦ هـ مع ألى أبى إسحق الحضرمى (الذى خلف سيبويه) توفى سنة ١١٧ هـ فكيف يقسنى لآبى إسحق ومن عاصره أن يتأثر بالمنطق اليونانى والترجمة إلى العربية لم تزدهر إلا فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى . وقد ظل النحو العربى مصنونا من أقيسة المنطق حين ازدهرت الترجمة ، وقال ديبور : أن علم النحو أثر رائع من أثار العقل العربى بما له من دقة فى الملاحظة ومن نشاط فى جمع ما تفرق ويحق للعرب أن يفخروا به ، ٥ . ١ .

(٢)

أما الشبهة الأخرى التى أثبتت حول (النحو العربى) فهى شبهة الصعوبة والتعقيد ، وهى الشبهة التى نفذ منها الدكتور طه حسين إلى محاولاته فى ظل منهج النقد الغربى الوافد ، فقد تحامى الدكتور طه أن يخوض مع الخاضعين فى أمر اللغة والعاميات

وغيرها على النحو الذى ظل يحفظ له تقدير الناس أنه من دعاة الفصحى ، ولكنه أوغل فيما يتعلق بدراسة اللهجات وركز على أمور النحو ، ووقف موقفاً غير معارض لما كتبه سلامة موسى وغيره ، كما أيد موقف « عبد العزيز فهمى » فى الدعوة إلى الحرف اللاتينى ، ودعا إبراهيم مصطفى إلى تأليف كتاب « تيسير النحو » وكتب فى السنوات الأخيرة مقالا بطريقته الجديدة فى إدخال الشكل إلى الكلمة كان يقول (طاهيا) بدلا طه وهى دعوة سخيفة لم تجد تقبلا حتى من أقرب الناس إليه ومن أيدوه فى مواقف (الشعر الجاهلى) و (مستقبل الثقافة) من أمثال العقاد وغيره ويعرض الدكتور محمد محمد حسين لأصحاب الدعوة إلى تيسير النحو ، والنحو الجديد فيقول : « أصحاب النحو الجديد أو ما يسمونه تيسير النحو ، شعبة من تلك الفرقة الموكلة يهدم تراثنا وقطع كل صلة تربطنا به فهم لا يهدمون لأن الهدم هو وسيلتهم إلى البناء من جديد كما يزعمون ولكنهم يهدمون لأن الهدم هو هدفهم وغايتهم . » زعم أصحاب قواعد النحو التى عاشت أثنى عشر قرناً أنها سخيفة ممقدة وزعم لهم صاحبها أنه سيلخص لهم هذه القواعد فى كلمات . بقى أن نسأل أصحاب التيسير : كيف يصنع الناس بكتب التفسير والحديث والفقه وشروح دواوين الشعر التى تمتلئ صفحاتها بإصطلاحات النحو المتداولة التى حكموا عليها بالإعدام ، لأنها لا يستغنى عنها حين تعرض لتوضيح المعنى أو بيان الفرق بين قراءة وقراءة ورواية ورواية . وبقى أن نسألهم أيضاً هل إستشترم العرب جميعاً فيما صنعتهموه ، بل إستشترم المسلمين الذين لا يستغنى فقهاؤهم عن تلك الكتب التى لا تستعمل غير إصطلاحات النحو الذى يريدون أن يلحقوه بكل ما يريدون إعدامه ، والقضاء عليه من (قديم) أم أنهم لا يعرفون أن هذه اللغة ليست ملكا لطله حسين وإبراهيم مصطفى والقوصى ومن شايعهم بل هى ليست ملكا للمصريين وحدهم بل هى ليست ملكا للعرب وحدهم ولا للمسلمين وحدهم من أهل هذا الجيل . وإنما هى أمانة يتحتم تسليمها للأجيال من بعدنا ، كما تلقيناها من قبلنا . أقول هذا ، وأنا أعلم أنهم يقولون « أكلنا حدثناكم فى شيء أفحتم عليه الإسلام وقتلتم القرآن ، لا حجة لكم إلا هذا ، لا تعلقة لكم سواء ، ونحن نقول : « نعم » القرآن والإسلام فى تقديركم شيء هين يسير ، وهو فى تقديرنا كبير خطير ، ونحن لا نبالي شيئاً تزيينونه وترخوفونه إذا أبعدنا عن القرآن ، والإسلام عندكم لو نأمن الألوان ، وواحداً من إعتبارات كبار ،

فهو عندنا كل شيء ، به نحيا وعليه نموت ، وذلك لأن الحياة عندكم نعيم وزخرف ومتاع وشم لا شيء بعد ذلك إلا الفناء ، فلا قيمة عندكم لشيء لا يتحول إلى لذة أو شهرة أو أرقام . أما نحن ، فالحياة عندنا معبر للآخرة وطريق إليها ، ولذلك كان الأدب عندكم لهواً ومتاعاً وخرافات وأرهاماً ، لذة للشذاذ الفارغين ، وكان عندنا أسمى من ذلك وظيفة وأعز مكاناً ، مع ذلك كله فالقرآن والإسلام هو سبيلنا إلى العزة في الدنيا التي تطلبونها ولا ترون سواها ، لأن الذي يفقدهما يفقد الضمير ، ومراقبة النفس ومحاسبتها في الصغير والكبير ، ويفقد الدافع القوي الصادق إلى العمل المشكور النافع ، ويفقد الحصانة والمتابعة التي تجعله يتأسك ولا ينهار أمام الشهوات والمغريات . أصحاب التيسير كانوا يضعون أمام أعينهم : التقسيم الغربي في نحو بعض اللغات الأوروبية الذي يقسم الجملة ، Subject Bredicate ، con pliment ، والدليل على ذلك أن أصحاب التيسير آثروا استعماله كلمة (تكمله) وهي الترجمة الحرفية لكلمة (Gomplment) على اصطلاح البلاغيين المشهور وهو (فضله) . وفات هؤلاء أن اللغات الأوروبية التي نقلوا عنها هذا التقسيم كالإنجليزية لا تحتاج لعلم يقابل علم النحو عندنا معربة ، أما المغرب من لغاتهم مثل الألمانية ومثل الفعل في الفرنسية فهو لا يزال يحتاج في ضبطه إلى قواعد تفوق قواعد النحو العربي في أقسامها وفروعها . أرجع إلى أي كتاب ابتدأ في الألمانية لترى إلى كم مجموعة يقسمون الاسماء ، وما يطرأ على كل مجموعة من تغير وإضافة ، في حالات الإغراب المختلفة ، التي تبلغ ثمانى حالات أفراداً وجماعاً . ويرى أن علامة التعريف التي تقابل (ال) في عربيتنا تتبع الاسم الذي تلحقه في أعرابه ، وتختلف مع ذلك باختلاف نوعه بين مذكر ومؤنث وجماد ، مما لا سبيل إلى تميز بعضه من بعض بغير السماع ، وليرى أن الاسم النكرة تسبقه أيضاً أداة تخضع لكل هذه التقلبات السابقة ، وهي أداة لا وجود لها في عربتنا . وقد زعم طه حسين في تقريره عن التبشير : أن الناس يجمعون عن أن تعلم اللغة العربية وأدبها في حاجة شديدة إلى الإصلاح ، ورد نفور الطلبة من الدراسات العربية إلى أن اللغة العربية وما يتصل بها من العلوم والفنون ، ما زال قديماً في جوهره ، بأدق معاني هذه الكلمة ، فالنحو والصرف والأدب تعلم كما كانت تعلم منذ ألف سنة ويقول : طه حسين أزعج أن الوقت الذي يجب فيه أن تؤمن بأن العلوم اللسانية كثيرها من العلوم

يجب أن تتطور وتنمو ، وتلائم عقول المتعلمين ويثبتهم التي يعششون فيها وحاجاتهم التي يدفعون إليها ، ومتى آمنا بذلك فإن التطور سيأتي وسيحقق شيئاً فشيئاً ولكن لا بد أن نمد له الطريق ١ . هـ .

يقول الدكتور محمد محمد حسين : لم يمض سوى سنتين حتى صدر كتاب في النحو نسقه (إبراهيم مصطفى) على ما تخيله (طه حسين) من ثورة ، وقدم له طه حسين نفسه وإقترح له إسماً عريضاً ضخماً فيه كثير من التبعجج والإدعاء فسماه (أحياء النحو) والمقول بأن إحياء النحو هو الحلقة الثانية من سلسلة تيسير النحو هـ ، والمذكورة صريحة في الكشف عن نية صاحبها ، وعن أسلوبه في إستدراج الناس ، والبده بالهين اليسير الذي لا يفاجئهم ، ليتدرج منه إلى الخطير ، أنه لا يسقيهم السم الزعاف لساعته ، لأن يلفت الأنظار ويشير الشكوك ، ولكن يسقيهم سمّاً بطيئاً يصل إلى غرضه دون أن يكشف عن الجريمة ، ويتصل بهذه الدعوات دعوات تتصل باللغة العربية منها الدعوة إلى الكتابة بالعامية التي أثارها سلامه موسى وأليس فريحة وغيرهم ومنها الدعوة إلى الكتابة بالحروف اللاتينية أثارها عبد العزيز فهمي وسعيد عقل وغيرهم وكلها محاولات نغربية شعرية تهدف إلى اخراج الأدب العربي من دأتيته وقيمه :

(٢)

التمصير والفرعونية

كان للدعوة إلى الفرعونية أثرها في مجال الأدب العربي فقد كانت عاملاً مؤثراً باسم الدعوة إلى تمصير الأدب وإبراز أهداف الفكر الفرعونية في الأدب العربي وهي في الأهم لإخراجه من مفهوم (التوحيد) وإدخاله في مفهوم (الوثنية) وذلك بتقريب عبارات المومياة والطريق الجنائزى والزخارف واستعراضات المعابد والكاهن والذبيحة وتقريب القرايين . وقد ارتفع صوت الدكتور طه حسين في فترات متعددة : بالدعوة إلى إعتبار الفن الفرعوني مدخلا إلى الفكر العربي كله ، وذلك بدعوى أنه عنصراً من عناصر الغذاء الروحى والعقل للشباب ، وقد كشف الأستاذ محمود محمد شاكر عن هذا المدخل الدخيل : فقال : أن أعظم الآثار الفنية التي يعدها الجيل الاوربى في طليعة العبقريّة للفنية هي الآثار العظيمة الخالدة التي نشأت وترعرعت وامتدت تحت ظلال الكنيسة

والمعتقد المسيحية وكذلك تتميز الفنون الصينية والهندية بالاجتماع الوثني الذي يعيش فيه الفنان الصيني والهندي ونحن لانتك في أن أعظم الفنون والآثار عامة قد كان نتيجة لازمة للعقيدة الدينية وثنية كانت أو آلهية ، والطبيعة الجغرافية التي تمتد عليها ظلالها . وأن الدين والعقيدة هما عماد الاجتماع وأصله وأعظم مؤثر في توجيه أغراضه وحياتها وتديريها وتوليدها .

فهما إذن أصل قائم في الحضارة التي تدين بهما مهما تطورت بعد ذلك وخرجت عليهما فأقبلتهما ، ذلك أن الشعوب تحتفظ من الأديان بخصائص كثيرة لا يمكن أن تؤثر في تطورات الحضارة الحديثة الخاضعة للعلم والسياسة وما إليهما ، فالفن الفرعوني من غير شك ليس الإنتاجا مركبا من الوثنية المصرية الشرعونية والطبيعة المصرية الرائعة القوية . وأثرها بين في هذه الأبنية الضخمة بتأثيرها الغريبية المتقنة المختلفة الدلالات على المعاني الدينية المصرية القديمة وعلى الأصول الاجتماعية الخاضعة للوثنية الفرعونية التي كان يعيش فيها الشعب المصري القديم ، فهذه الديانة القديمة الجاهلية التي عبدت أوثانها وتقست بعقائدها الباطلة وخضعت لأساطيرها الزهية المختلفة ، وإستمدت تهويلها من الإيمان بجبرية هذه الأوثان والقوى الطبيعية المختلفة كالشمس والفيل والتساح وكذا وكذا من الأوهام الغالبة هي التي أنتجت هذا الفن المصري القديم بمبادئه وتأثيره وكتبه الهيلوغرافية المعبرة أدق تعبير عن حقيقة المسد الفنى للآثار المصرية الفرعونية ، وعلى ذلك فيجب أن نقرر أن الفن المصري الفرعوني — على دقته وروعته وجبروته — إن هو إلا فن وثني جاهلي قائم على التهاويل والأساطير والمخافات ، التي تمحق العقل الإنساني . وتمثال نهضة مصر الذي أقامه (مختار) لا أرى فيه إلا تقليداً فاسداً لإثار حضارة قد دثرت وبادت ولا يمكن أن تعود في أرض مصر مرة أخرى بوثنيتها وأباطيلها وسحرها وخرافتها ، نعم ، هو تقليد رائع يدل على قدرة الفنان الذي تحته ولكنه لاعمى له الآن في مصر الإسلامية . هل يستطيع الفنان الذي نحت وأقامه أن يعيد في مصر تاريخ الوثنية الجاهلية واجتماع الحضارة الفرعونية وما يحيط بذلك من الأبنية الضخمة التي شادها أوائله والتي كانت حيا للفنان الفرعوني الذي عبد الشمس وخضع لفرعون وأقر له بكل معاني الربوية وآمن بالأباطيل والأساطير والتهاويل الدينية الوثنية الضخمة الهائلة الخيفة التي قددها في قلبه بألمسة عصرة من الجبارين والطغاة ، وهل يستطيع أن يجعل في شعب مصر

وثانياً متعبداً للفراعنة والجبابرة بالخوف والرهبة والرعب حتى يتأثر بمعنى هذا الضرب من الفن المصرى القديم ، لقد دمر كل هذا ، لقد دثر ، لقد باد ، أن الأصول الفنية التى يكون فيها الفن فناً قلما يتغير ، هى مشقة ذاتية فى كل الآثار على اختلاف أنواعها وبلادها وأراضها ، وأديانها ، ولكن روح الفن هى دين المجتمع وعقائده وطبيعته أرضه وسائر أسباب حضارته وهى التى تمنح الفنان القوة والقدرة على الإبداع ، إذن فدعوة الدكتور طه إلى الاستمداد من الفن الفرعونى ثم دعوته إلى جعل اجتماعنا اجتماعاً إسلامياً ثم استمدادنا أيضاً من الفن الإسلامى تناقض عجيب ، فى أصل الرأى ، لا يمكن أن يكون ولا أن يعمل به إلا إذا شئنا أن توجد لمصر حضارة مقلدة ضعيفة ملفقة من أشياء ليست نتيجة ولا شبه نتيجة للاجتماع المصرى الإسلامى الحديث .

(٢)

وفى مواجهة هذه الدعوة كتبت مجلة الأنصار تكشف عن زيف هذه الدوى وعجزها عن احتواء الفكر الإسلامى والأدب العربى : قال أحمد صبرى : استمر نشاط الدعاية الفرعونية ما يزيد على ربع قرن وكان الفن فى هذا النشاط المفتعل أن ينتهى إلى تحقيق المشروع القديم للفراعنة الذين طمعوا بواسطة التعاويذ فى أن تعود الحياة السحرية ففسرى فى مومياءاتهم ومتاعهم وبذلك ينهض الداء الفرعونى الخبيث فى البلاد من أقصاها إلى أقصاها وتعود الحياة القديمة كما كانت ، ولكن هذه السنوات التى انقضت فى الصياح والتهليل حول هذه المومياءات قد عاونت على تقريب هذه الأجساد المنحلة من التالف ، فما من قوة تستطيع أن ترد قضاء الله فى هذه الجثث التى بليت طغياناً فى ماضى عهدها والتى بليت فى هذا العهد انتهاكاً لحرمة الموت فيها منذ اذابتها ملايين الأعين المتفرسة الشاحصة التى شبعت من عبدة الله بالنظر إليها . إن صاحب الدعاية الفرعونية ومطيتها لم يكن فى ذلك النشاط السابق المتواصل إلا واحداً من ثلاثة ، فهو المتزلف الوصول العاشق لذاته الذى يعتبر الفراعنة أجداده فى المذهب أو هو الشعبوى الهدام الضعيف الخيلة الذى يتشكر لهذه الدعاية لينال مأرباً من العقيدة الإسلامية ، أو هو الساذج اللين ذو الطبيعة النسوية التى تبهى مشاعره من بريق الذهب وقصص المتاع : وأدوات اللهو والمجون ، فيلقى بنفسه القاء فى أحضان هذه الخرافات الذهبية . ونحن إذا تتبعنا المؤامرات الشعبوية فى الأمة الإسلامية وجدنا هذه الحركة الخرفية الأخيرة التى ظهرت

في بلادنا العربية لتصوغ مادة القومية من مادة المتاحف والتحف وتصل بنا إلى مفترق بين أول الحق ونهاية الضلال أو أول الوجود ونهاية العدم ، فيما أن ترانا نلتفت فنرجع أدراجنا لنصعد مرة أخرى سلم التماسك والتجمع والتوحد في ضوء مقوماتنا التاريخية والثقافية والمبدئية الواحدة ، وأما أن نمد قدمنا إلى الدرجة الأخيرة فتهدى إلى ظلمات القوميات الصغرى التي تتألف منها آلاف العصبيات والمشخصات الحزبية والطائفية ، حتى ينتهي الأمر بتحليل كل فرد في نفسه دون شعوره بما حوله ، كما تتحلل خلايا المومياة إذ تتساقط في صندوقها الأثرى ذرة ذرة وتخليه خلية . فالشعوبية الفرعونية إذن ليست نهاية الطريق في عالم التحلل وإنما هي بداية لسلسلة أخرى من العصبيات الوضعية أشد إمعانا في ضباغ المعالم القومية والفكرية والاقتصادية . فمن نماذج هذه الانشغافات الفرعية في داخل المعنى القوى الفرعوني دعاية أصحاب الميول الإغريقية في شمال البلاد وهي دعاية قديمة أخذت تفتش في ظل الحركة الفرعونية ، أما بعد فنحن نعتبر عقيدتنا الإسلامية المؤلفة من عناصر الاعتراف بوجودنا الملائم في وطننا الحقيقي الذي ندافع عنه عند أقصى هذه الدائرة العربية التي هي المركز الأول لانتشار الإسلام في العالم ، وبداية انتصاف الشعوب السائرة تحت لوائه ، ولن نستطيع بداهة حماية هذه العقيدة التي تعيش فيها أنفسنا إلا إذا نمت وحدة الأمة العربية واتحدت اتحاداً عميقاً أجزاؤها المنفصلة . إن هذه الأجزاء فضلا عما سئلت به كؤوسها من سموم البغضاء والتحاسد ستتحصر وظائفها الدولية في مهام ثانوية تافهة ، أ هـ .

(٣)

وقد وجدت الفكرة الفرعونية من دعائها الأول اقتناعا بعدم صلاحيتها للبقاء وفي مقدمة هؤلاء الدكتور محمد حسين هيكل الذي بعد أن قطع شوطا طويلا في تأييد هذه الفكرة عاد فاعتذر عنها وقال : أنا إذا دعوت إلى فكرتي هذه ، ودعوت إليها قومي المصريين ، ودعويهم إليها استجابة للحقيقة التي ذكرت من أن ما لا ماضى له لا حاضر ولا مستقبل له ، فإنما أنا أؤدي واجبا قوميا يؤدي إلى أن يصل أهل الشام وحاضرهم بماضيتهم منذ عهد الفينيقيين إذا استطاعوا وإلى أن يصل أهل العراق وحاضرهم بماضيتهم إلى عهد آشور وبابل ، هذه الحضارات الفرعونية والفينيقية والبابلية تتجاوز

وتتصل على الزمان اتصالها على المكان واعتقادي أن دراسة هذه الحضارات الغابرة التي قامت مصر والشام والعراق وصور الشبه وصور الاختلاف بينها من شأنه أن يلقى كثيراً من الضياء على ما تطورت إليه الحضارة الإسلامية خلال هذه الخمسة عشر قرناً . ويومئذ تبرز الفسكرة الإسلامية أو الفسكرة العربية كما يحاول البعض أن يسميها قوة متمثلة جده وحياة ونشاطاً وثابة الى ميادين هذه الحياة التي تحيط بنا قديرة على أن توجهها الى نواح ليست الفرعونية وليست العربية وليست اسلامية العصور الوسطى ولا هي اسلامية عصور الانحطاط التي تجاورنا ولا تزال تغمرنا بل الى نواح تسبغ على الحياة الجديدة التي استمدت من العلم قوتها المادية روح الحضارة الإسلامية ، العريقة في سموها المعنوي . ليست الدعوى لدراسة تاريخ مصر الفرعونية مقصوداً بها اذن رد التاريخ على أعقابها ليصب في منبعه ولا هي مقصود بها الى الأعراض عن دراسة تاريخ الشرق في مختلف عصوره وبخاصة في عصره الإسلامي الذي يؤثر أعماق الأثر في تكويننا المعاصر ، . ١ . هـ

ولا ريب أن هذه النصوص تؤكد فساد هذا الاتجاه وفشله في النهاية .

المراجع

العلامة أبو الحسن الندوي : أدب العرب

الدكتور محمد محمد حسن : حصوننا مهددة من داخلها

الدكتور محمد أحمد الغمراوي : النقد التحليلي لكتاب الادب الجاهلي

العلامة فريد وجدي : الرد على الشعر الجاهلي

الأستاذ محمود محمد شاكر : نقد المتنبي والفتنة الكبرى

الدكتور عمر فروج : للقومية الفصحى ، التبشير والاستثمار

أنور الجندي : المارك الأدبية + المساجلات والمعارك الأدبية

الباب السادس

الشعوبية في الأدب العربي الحديث

مدخل إلى البحث

تعنى الشعوبية في الأدب العربي الحديث :

- (أولاً) : إخراج هذا الأدب عن قيمه الأساسية ورسائله وطبيعته .
- (ثانياً) : قطعه عن الأدب العربي كله وفصله حتى يكون أشبه بكيان غير متصل .
- (ثالثاً) : ازدراء الماضي والتاريخ والتراث ومحاولة النظر إليه على أنه غير صالح للانتساب إليه .
- (رابعاً) : فرض مفاهيم وتقاليده وأسانيده دخيلة عليه في محاولة لاحتوائه وصبغه بها .

(خامساً) : فرض مناهج وافدة في النقد والتفسير ترمي إلى هدمه والازدراء به .

(٢) وقد جاءت ظاهرة الشعوبية في الأدب العربي الحديث : كواحدة من مؤامرات التغريب والغزو الثقافي تحاول أن تشكل تياراً مؤثراً يستهدف ضرب الأصالة العربية الإسلامية وانتزاع الأدب العربي من قيمه وأسس وقوانينه حتى ينفرط عقده وذلك بمحاولة تغليب أجتناس أدبية وافدة أو انتزاعه من طوابعه ودفعه إلى سلوك طرق مظلمة مضطربة لتحطيم مسيرته وقطعه عن خيطه الطويل الممتد ، وتاريخه المتصل الذي تسلم كل مرحلة فيه إلى مرحلة بعدها .

الخيوط العامة

(أولاً) : إعطاء الأدب حجماً أكثر من حجمه الطبيعي مع فصل الأدب عن إطاره العام الذي يتحرك فيه وهو الفكر ، إطلاق الالفاظ من مدلولها الأصلي لتصور مدلولها

لا يقره مفهوم اللغة نفسه وكان للسياسة أكبر الأثر في استعمال هذه التعابير وإعطاء الزعامات السياسية صفات الصحابة والانبياء وقد أعطت السياسة الأدب طابعاً فيه كثير من التجاوز والانفلات من القيم والضوابط ، كما أبرزت كتاباً لم يكونوا في قيمهم الحقيقية في الصف الاول . وأعطى التغريب مثل ذلك لكتاب التبعية والمهالة . وكذلك عمل الفكر في خدمة السياسة خادماً لها وخاضعاً لنفوذها وأساليبها ولم يجد له من القدرة ما يمكنه أن يكون في مكان القيادة والتوجيه وأن تكون مفاهيمه هي الأصول الثابتة التي تتحرك منها السياسة . وبذلك فقدت كثير من الالفاظ معانيها واستعملت ألفاظ ذات مدلول معين في مجالات أقل كثيراً من حقيقتها . (ثانياً) : كان النظريات المادية والماركسية والفرويدية . والوجودية أثرها على تفسير الأدب العربي الحديث . ولما كانت هذه النظريات تعتبر الإنسان حيواناً باحثاً عن الطعام (وقد كان لمفهوم الفرويدية أثره في أن يكون الإنسان حيواناً باحثاً عن الجنس) وأنه جزء من المجتمع وليس له ذاتاً خاصة وأن تصرفاته كلها ليست من محض إرادته الحرة وإنما هي خاضعة لنفوذ المجتمع فإن هذا كان له أبعاد الأثر في إفساد القيم الأساسية التي بناها الفكر الإسلامى . كذلك فإن دراسات الانثروبولوجيا بأهواء باحثيها سواء منهم الصهيونيون الذين يتطلعون إلى انتقاص الامة العربية أو الغربيين أصحاب مفهوم حضارة الرجل الابيض الذين يتطلعون إلى احتقار الاجناس الماونه أو أصحاب مفهوم التصبب الدينى المسيحى الذين يعملون على الغرض من قدر المسلمين والعرب . وقد خضعت القصة والاعمال الادبية كلها بعد الحرب العالمية الثانية في الغرب لمؤثرات هذه النظريات فنما هن خضع للفردية ، ومنها من خضع للماركسية ومنها من خضع للوجودية ثم انتقلت هذه الحصيصة المضطربة المتضاربة إلى أفق الادب العربى عن طريق الترجمة الضالة المضلة التي لم يحسب أصحابها حساباً للأمانة الموضوعية في اعتاقهم وأفلامهم في (تعريف) أهل العربية بالفكر الغربى بمدخل يقوم على الاصاله ويشرح لهم مكان هذه القصص في فكره وبيئته ومدى تقائه أو تعارضه مع الفكر الإسلامى والادب العربى . (ثالثاً) : كان من أكبر آثار المعنوية في الأدب العربى الحديث : ظهور البدائل الزائفة ، هذه البدائل تتمثل في مجموعه من الكتاب الذين يكتبون باللغة العربية ووظيفتهم أن يكونوا قناطر للفكر الوافد ، أو أدوات لإدخال الفكر الغربى وتطبيق مقاييسه على المجتمعات والقيم والنظم الإسلامية وكانت آثار هؤلاء قوية وعميقة

في مجال اللغة والقومية والأدب والقانون . وأبرزهم دعاة الإفليمية والمصرية التي تقوم على أن يكون الأدب في كل مصر لمصر والذين يتحدثون من مفهوم القومية في الغرب مغموماً يمكن تطبيقه على علاقة العرب بالإسلام وهم جميعاً دعاة فصل لا دعاة وصل . ساطع الحصري : في مجال فصل القومية عن الإسلام . على عبد الرازق : في محاولة فصل الدين عن السياسة . سلامة موسى : في محاولة فصل اللغة العربية عن الفكر الإسلامي . طه حسين : في محاولة فصل الأدب العربي عن الفكر الإسلامي . (رابعاً) : محاولة فصل الأدب العربي في العصر الحديث عن الأدب العربي العام وهي محاولة ترمى إلى أن حجب الفكر الإسلامي الحديث كله عن الفكر الإسلامي في طريقه للمتمدن منذ فجر الإسلام إلى الآن بدعوى أن العصر الحديث له طابعه ومفهومه ونظامه وأنه عصر بدأ بالاستعمار الغربي والثورة الفرنسية والإرساليات الغربية . وكأنه عصر أريد أن يقوم على الانفصال فأتا على نفسه إسم الأدب الإفليمي أو القومي والفكر العربي لا الفكر الإسلامي بل وزعم البعض أن تأصيل مسيرته المتصلة بالفكر الإسلامي أو للأدب العربي القديم هي محاولة إخضاع له بينما هي في الحقيقة هدى إلى سبيل صحيح . ومحاولة فصل الأدب عن الفكر أولاً . ثم فصله عن إطاره العام ومساره التاريخي إنما يؤدي إلى عزل الأدب عن العقيدة الإسلامية القائمة على التوحيد ، وهذا يعني بالطبيعة إلقائه في أحضان الوثنية والمادية معاً ، ومن شأن هذا التحرر أن لا يدفعه إلى الامام بل أن يزيده انحرفاً وفساداً . وقد كان لهذا الانفصال آثاره الخطيرة حين انقطعت الصلة بين الأدب الحديث والأدب القديم ، الذي أخذ من الزمن مسافة خمسة عشر قرناً ؛ والذي تعددت فيه التجارب وغمقت ، بينما نجد أدبنا الحديث حين يقف في حدود سنواته القليلة كالوليد الذي تضرب به الأحداث يمينا ويساراً . والحقيقة التي يحاول الشعوبيون إخفاؤها وتزويرها أن أدب أي لغة حين يفصل عن التراث والماضي المريق لهذه اللغة يعد أدباً مبتوراً لا أصول له . ويكون إذ ذاك عرضة لفرض محاولات تدميره وتمزيقه : (خامساً) : ما هو هدف الشعوبية الحديثة : الهدف بكل وضوح هو : تدمير النفس العربية . وذلك بنقل مفاهيم الغربة والتزوق عن طريق خمریات أبي نواس وبشار وما افترى الخيام ، وعن طريق الجنس وكتابات مترجماته ، وعن طريق الشعر الحر الذي يستهدف إفساد اللغة والنفس العربية معاً ، وقد سجل قيام هذه المؤسسة الشعوبية الخطيرة المستشرق جاك بيرك في تصريح أحدث دويلاً كبيراً حين قال : « قامت في بيروت مدرسة « تموز » التي

تعمل على التخلص من الفصاحة والظروف وتطارده أى نوع من العروبة يشتم منه رائحة التراث وتضع على رأس هذه المدرسة أدونيس .

ولا ريب أن الجماعة الشعوية لم يقف عملها عند هذا الحد ، وإنما هي قد وزعت نفسها توزيعاً منظماً على كل خيوط الأدب والفكر والثقافة ، وبرزت في السنوات الأخيرة في عنف شديد لتغطي ما حدث من فراغ بسقوط الأوراق الذابلة التي طواها الخريف من أمثال طه حسين وسلامة موسى ومحمود عزى وعلى عبد الرازق وغيرهم فعملت على تقديم أسماء جديدة .

هذا التيار الزائف

وإذا كان لنا أن نتصور هذا التيار الزائف الذى يحمل ركام الهزيمة والسكسة فإننا نقول ، إن الذين يحاولون فهم مجرى الفكر الإسلامى (بما يتصل مع الثقافة العربية والأدب العربى) من خلال هذه المجموعة من الكتاب الذين يتصدرون في بعض الصحف والجامعات إنما يخطئون فهم الحقائق الأصلية والمجارية العميقة للفكر الإسلامى الذى يتميز بذاتيته الخاصة وطابعه الواضح مهما حاول الكثيرون إدعاء الانتساب إليه أو التسكلم باسمه ، ذلك إن فكرة الاستشراق ومحاولة التغريب تنصب على أن تتقدم بمجموعة من تابعيها لتبرز وتتألق في مجالات الفكر والصحافة والمؤتمرات المتوالية التي تعقد هنا وهناك ، على أن تتسكلم هذه المجموعة بحماس الراغب في تطوير الفكر الإسلامى والغيور عليه والخائف من سقوطه في الجحود ، وهؤلاء يعملون جهدهم في التعرض لقضاياها هي من صميم الإسلام وفكرة واجتهاد حتى يكسبوا بذلك ثقة القارئ الوسط وبذلك يمكن أن يصبح هؤلاء قادة للفكر الإسلامى وليزبحوا أولئك الأصلاء ، الذين ليس لهم صوت مرتفع ، ولا منبر عال ، ولا شهرة مدوية ، ولذلك فإن دعاة الاستشراق والتغريب يحرصون كل الحرص على أن لا تنكشف هويتهم وتظهر تبعيتهم ، فإذا ما اندفع أحدهم بعنف ، أعاده إلى الطريق — كما فعلوا مع طه حسين وغيره — وذلك حتى يكتسب الثقة خداعاً إلى أن يجيء اليوم الذى يقال إن فلاناً من مفكرى الإسلام وعنه يؤخذ إنه قد أعن وكذا وكذا من الآراء التي تصبح ملزمة والتي تثير الشبهات والمعارضات

كما أحدث على عبد الرزاق بالنسبة للإسلام من القول بأنه دين روجي ، وما أحدث طه حسين حين أعلن أن العلم لا يعترف بوجود إبراهيم وإسماعيل بالرغم من أنهما ذكرا في القرآن ، وفي مؤتمرات متعددة أخيرة ظهرت أسماء تتحدث عن التراث وعن الدين ، وتحوض في قضايا كثيرة : نخوض مشيرى الفتنة والشبهات في حماس بالغ مصطنع ، وشأن هؤلاء شأن تلك ابليسة التي ظهرت في القرن الرابع والخامس الهجري من أمثال ابن المقفع وابن الراوندي والحلاج والقرامطة والباطنية واخوان الصفا وبشار وأبونواس ، والفارابي وابن سينا هؤلاء جميعاً لم يمدعوا المجتمع الإسلامي الذي سرعان ما لفظهم وكشف زيفهم وأعلن براءته منهم وحدد موقفه بأنهم لا يمثلونه في شيء ، وإنهم دوائر منفصلة تعبر عن فكورها الشخصى وإن وراها قوى ترغب في تدمير المجتمع الإسلامي تحريضهم وتسويقهم ، ونحن على وشك أن نعلن ذلك بشأن هؤلاء الذين تجمعهم مؤتمرات مشبوهة وتسويقهم غايات معروفة ولا يخفون على أحد ، ولا يستطيعون أن يمثلوا الإسلام أو يجسبوا بين مفسكريه .

وما تزال مؤسسة التغريب والغزو الثقافى ومؤسسة الشعوبية الحديثة واقفة في العراق بالرغم مما تسربل به من حجب وما تحتمى وراءه من مظاهر ، وقد تجددت دعواتهم مرات ومرات ، تجددت بعد النكسة بصورة عرفناها وكشفناها : تحت لواء علمنة الذات العربية ثم تجددت بعد انتصار رمضان بصورة أخرى ما تزال تبنى وجهها ومعالمها وهي في دعواها تقدم إسماعيل لأمعاً ذا بريق : هو المعاصرة والتحضير والنهضة والتقدم وكلها كلمات مسمومة ما عادت تخدع أحداً ، في سبيل التضحية بالذاتية والكيان والاصالة التي إن هي فقدت فلن تنفع المسلمين والعرب أى بادرة تقدم لأنها تكون قد أفقدتهم وجودهم ذاته ، ويكونوا قد انصهروا في بوتقة الأمية وذابوا في العالمية ، وهم الذين وجدوا ليسكنوا كالثمامة البيضاء الواضحة في المجموع العريض والطويل ، إن الفكر الإسلامي (والثقافة العربية والأدب العربى) وهما وليداه مطالب بأن يكشف عن ذاتيته الخاصة ويحميها دون أن يتوقع أو ينفلق ، (أولاً) أن الفكر الإسلامى يتميز بميزة خاصة هو أنه يقوم على بعدين واضحين بغد متصل بالاسماء وبالآخرة وبالوحي وبالالوهيه وبرسالات السماء ، وبعد متصل بالحياة والمجتمع في مغايرته وتطوراته المختلفة من خلال الزمن المتغير أو البيئته المتغيرة ، وهو لا ينفك أبداً عن هذين البعدين ولا يفترق في أحدهما

من أجل الآخر ، ولذلك فهو توازن واضح بين الأصالة والمعاصرة ، وبين القديم والجديد ، وبين الميراث الثابت وبين معطيات العصر والحضارة ، (ثانياً) والفكر الإسلامي يتميز بأنه صفحة جديدة بدأت منذ جاء الإسلام وأنه قطع صلاته بما قبل ذلك من زكام الفكر البشري - ولأن اتصاله ظل قائماً وحيّاً بميراث النبوة - هذا الانقطاع التاريخي والحضاري واضح وثابت وليس في حاجة إلى مزيد من بيان بعد أن كشف عنه المؤرخون الذين كتبوا عن ذلك حين جرت المحاولات لرد المسلمين القهقري إلى الفرعونية والفينيقية والبربرية وغيرها وما إلى ذلك من سبيل ، فإن الإسلام بما ذلك التراث كله ، وأزال عن البشرية الفلسفة الوثنية التي قدها الرومان واليونان وكان قوامها عبودية القلب والعقل وعبودية الجسد لغير الله ، (ثالثاً) والفكر الإسلامي يتميز بأنه كل متكامل متصل على الزمن ، حقائقه متوالية ومتتابعة نهضته في العصر الحديث لا تنفصل عن تاريخه كله وهي مرحلة من مراحله ، بل هي استجابة من استجابات حركته قوة وضعفاً وإن هذا الفكر كان ولا يزال قادراً على ابتعاث نفسه كلما خبت أضواءه متجدداً عندما يتلصص الأصول والمنابع وهو كلما وقع في الأزمة أو النكسة عاود نفسه وراجع انحرافه وصحح مساره تلك حقائق ثلاث أصيلة ، ودعائم وطيدة تكذب كل المحاولات والأضاليل والشبهات ، تلك التي تريد أن تفصله وتجعله فكراً عربياً جديداً لا صلة له بالفكر الإسلامي أو تفصل أدبه أو ثقافته عن جذورها وتلك التي تريد أن تبث من تراثه الجوانب السلبية التي اتصاله بالفكر اليوناني والفارسي القديم ، أو تلك التي تريد أن تفصله عن وحدة الفكر بإغلاء الجوانب الإقليمية والكيانات ، أو تلك التي تحاول أن تنظر إليه في ضوء التيارات الجديدة التي تحاول أن تترك بصماتها عليه : وهي الماركسية والفرويدية والوجودية .

ولعل الكثيرون يرددون الآن وبجماهير : أن الأدب العربي الحديث لا يمثل هذه الأمة وذلك حق لأنه لم يصدر عن ذائبتا ومقوماتها ، إنه هو إلا زكام من أدب الأمم وأوهامها وخيالاتها منقول إلى اللغة العربية عن طريق القصة التي ليست من فن الأدب العربي الأصيل أو الشعر الزائف الرخيص ، أو مترجمات القصص العالمية سواء أكانت وجودية أو واقعية مع تغيير الأماكن والأسماء ، وهل يستطيع كاتب أو قصاص هو نفسه عريب على هذه الأمة ، شعوراً وفكراً وعقيدة وإيماناً أن يمثلها أو يعبر عنها

أو يستجيب لها ، إن كل ما يكتبه هؤلاء لا يمثل جذور هذه الأمة ولا ضميرها ، وإنما يمثل تلك القشرة الرقيقة الزائفة التي علت بشرتها في ظروف الاضطراب ، حيث لم يكن أمرها إلها من تطورها الطبيعي أو معطياتها الصحيحة ، إن الشخصية العربية التي يمثلها الأدب العربي ليست هذه التي نقرأها في كتابات فلان أو فلانة ، إنما يصدر هؤلاء عن أحاسيسهم وهم في غربة عن أصالة هذه الأمة وفكرها ، ولذلك فإن هذا « الركام » الذي قدمته تلك السنوات العجاف المضطربة القلقة التي كافت الأمة فيها فريسة بين الماركسة والوجودية والفرويدية — وهي مذاهب وافدة لا تمثل النفس العربية الإسلامية ولا المجتمع العربي الإسلامي — هذا الركام إنما يعجب به المستشرقون أمثال جاك بيرك ويعدونه « ظاهرة » ، من ظواهر تحويل المجتمع العربي الإسلامي إلى مزيج من التغريب وإلى الشخصية الأنيمة التي يحلمون بأن يتحول المسلمون والعرب إليها لتنتهي ظاهرة تميزهم الخاصة ، وتفردهم بلون معين من الفكر والتكوين والكيان ، لقد تجاوز العرب المسلمون : ماركس وفرويد وسارتر تماماً ووجدوا في ثقافتهم الأصلية زاداً يملأ قلوبهم بالسكينة والطمأنينة وتنبعث فيهم القوة والایمان معاً . أن هذا الركام الذي يظن البعض أنه تيار ، والغارق في بصمات الماركسية والفرويدية والوجودية سوف تنحى الأصالة جانباً وسوف تعتبره من تراث النكسة والهزيمة والنكبة ، أن خير ما تحاول أن تقدمه الماركسية ، تجده في الاسلام على أصفى صورة وذلك هو العدل الاجتماعي ، وأن خير ما يمكن أن تقدمه الوجودية من تكريم ذات الانسان لم يحدد صورة أشد تكريماً واعزازاً مع المسؤولية والالتزام والجزاء من الاسلام أن ما تحاول أن تقدمه الفرويدية من الاعتراف بالغرائب والغرائز يسبقها الاسلام ؛ فيه حيث يوازن بين رغائب الانسان المادية وأشوائه الروحية ويبيح الانسان تحقيق غاياته في إطار من التكامل واسناد من الضوابط الحكيمة التي تحقق السلامة وتحفظ الشخصية وتحول دون الترق والفصام ، نحن نعرف أن هذه الفلسفات والنظريات قد فشلت في أن تقدم خيراً لأصحابها والذين صنعوها على مقاييس بيشهم وظروفهم ، فكيف يمكن أن تقدم لنا نحن — ولنا منهاجنا وقيمنا وطابع مجتمعا — كيف تقدم لنا شيئاً إلا السموم الناقعات ، أن آثار هذا الفكر يجب أن تدرس بتوسع وأن تستكشف آثارها الخطيرة في النفس العربية الاسلامية ويجب أن تعرى هذه النفوس التي تلبس وجوهاً زائفة لتخدع هذه الأمة .

أولاً : اللغة والتراث

الفصل الأول

في مواجهة التراث

ركزت الشعوبية على التراث تركيزاً شديداً وحملت إلقاء الدعوة إلى نبذته استهانة بالثقافة العربية الإسلامية : كما عمدت إلى إفساده وتزييفه والغض من جوانب القوة فيه وإثارة الشبهات حوله وإعلاء جوانب الضعف والسلبيات وإعادة بعثها وتجديدها من جديد . فهمة الشعوبية نحو التراث مهمة مزدوجة تستهدف إضفاء لون من الإغسراء والإعجاب على الجوانب الإنحلالية الفاسدة والمضطربة والزائفة من ناحية وهدم الجوانب القوية أو إثارة (مؤامرة الصمت) نحوها حتى لا تكون موضع تقدير الباحثين أو المثقفين . ولما كانت مهمة الشعوبية هي : تزييف قيم الإسلام ، فكره وتاريخه وتراثه ولغته ، فقد حملت الخطة : مهاجمة الشعر العربي والفصاحة العربية والبيان والخطابة ، كما حاولت إعطاء تاريخ ما قبل الإسلام طابعاً من التزييف بحيث يطغى على تاريخ الإسلام نفسه ، أو يعتبر نفسه مقدمة له ، وأن الإسلام امتداد له وهو من المحاولات الزائفة التي حاولها الاستشراق والتي تختلف مع الحقائق التاريخية التي تؤكد على أن الإسلام جاء متميزاً عما قبل الإسلام ومناقضاً لكثير من المسلمات الزائفة التي قامت عليها الجاهلية وخاصة في شأن الوثنية والعبودية والإباحية . ولعل أخطر ما حاولت الشعوبية أن تضرب به التراث هو تلك المحاولة التي جرت بعد نسكة ١٩٦٧ والتي انطلقت أفلامها تحت أسماء العلمانية والماركسية والصهيونية المقنعة وراء الدعوات للمادية والإلحادية إلى وضع تراث الإسلام والعرب في مواجهة النسكة نفسها ، وإعلان تلك الدعوى الباطلة التي تقول بأن سبيل التحرر من هزيمة المسلمين والعرب أمام الصهيونية إنما تكمن في التخلص من التراث . ولقد كان توقيت الحملة على التراث متصلاً بنسكة ١٩٦٧ في اعتقاد الشعوبية إنها أحرزت نصراً يمكن أن يكون ساحقاً إذا ما تقرر موقف بإزاء التراث يفتح للاستعمار والصهيونية والماركسية الطريق إلى السيطرة الكاملة والاحتواء والمجازرة التي (٥٦ م مقدمات)

تكون نهاية الاصاله الاسلاميه والذاتيه التي صنعها القرآن لهذه الامه ، وذلك في تقديرهم على اعتبار أن المراحل الماضيه من التغريب والغزو الثقافي في مجال التعليم والقانون الوضعي والاقتصاد الربوي قد حققت أهدافها وصولا إلى غاية الاحتواء الكامل . ولكن هذه الصيحه المسمومه الزائفه كانت الصدمه الكهربائيه التي أوجدت ذلك التحول الخطير إلى فهم خطط التغريب والغزو وانكشاف هدفها وفساد دعوتها إلى ما أسمته الدوله العصريه ، والتخلص من التراث وإلقاء الفكر الإسلامى والمجتمع الإسلامى في أحضان الحضاره الماديه ، والفكر الوثني الذي تقوده التلويديه والصيونييه اليوم . ولقد جرت هذه المحاوله المساكره على مراحل ودرجات : منها ما ذهب إلى التطرف الشديد في مهاجمه التراث أمثال صادق العظم ومنها ما ذهب إلى محاوله الغض من شأن التراث أمثال لويس عوض وغالى شكرى ، ومنها ما حل لواء الخداع والمراوغه عن طريق طريق أسلوب يحاول أن يدعى أنه يريد الجمع بين الاصاله والمعاصره . وهو لا يؤمن بالاصاله أساسا ، لانه ينطلق من أشد ألوان الفكر المادى عنفاً وبعداً عن المفاهيم المعنويه والروحيه ، وهى الفلسفه الوضعيه التي حاولت أن تقيم في الغرب دين الإنسانى بديلا للمسيحيه على يدى أوجست كونت . ثم سقطت دعوتهم في مهدها وفي موطنها سقوطا شديداً ثم جاء من يحملها إلى أفق الفكر الإسلامى حين دعا إلى ما أسماه (خرافه الميتافيزيقا) وإنكار عالم الغيب ، ذلك هو الدكتور (زكى نجيب محمود) الذى حمل لواء دعوى ظاهرهما لامع وباطنها زائف هو ما أسماه الموائمه بين فكر العصر وبين التراث . وهى دعوى قد يخدع مظهرها البراق بعض البسطاء فيظنون أنها مخلصه أو صادقه لأنها تحاول أن تجمع بين تراث المسلمين (وهم يطلقون عليه التراث العربى) تغييبا وتجاهلا لطابعه الإسلامى (وبين الحضاره البشرىه الحالىه . والواقع إن هذه القضية ليست جديده وإنما هى قديمه متجديده ، تداولها الأقلام منذ بدأت حركه اليقظه ، ودارت حولها أبحاث كثيره تحت أسماء مختلفه : لماذا تأخر المسلمون (شكيب أرسلان) ماذا خسر العالم بإحطاط المسلمين (أبو الحسن الندوى) الى غير ذلك . ولقد كانت هناك معادله مطروحه تبين من بعد فسادها : تلك هى القول بالجمع بين القديم والجديد : بإقتباس خير ما فى الجديد وإحياء ما فى القديم ، وإقامه تركيبه ملفقه منهما : وقد تبين من بعد فساد هذه المعادله لأنها لم تعمل على إقامة أساس البناء أولا : وعلى

قاعدته تشكل خطط الإحياء والاقتباس ، ولقد كان لمدرسة اليقظة أثرها القوي في الكشف عن ضرورة إيجاد هذا الأساس أولاً ودعمه ليكون ميزاناً لعملية الجمع بين القديم والجديد والأصيل والوافد ولطالما تردد القول بأن هناك مدرستين ، مدرسة تؤمن بالقديم ومدرسة تؤمن بالجديد ، وإن المطلوب هو إيجاد مدرسة وسطية تجمع بينهما ، وقد كانت هذه أيضاً محاولة التغريب والغزو الثقافي ، وقد تبين بعد قيام مثل هذا العمل مدى فسادة ومدى الخطر الذي لحق بالفكر الإسلامى والمجتمع الإسلامى في ظل تخديره بمثل هذه المناورة الخطيرة . وذلك أن مثل هذه المعادلة وتلك المحاولة إنما كانت خدعة من الغزاة : دعاء التغريب للحيلولة دون قيام قاعدة الأصالة الصلبة المستمدة من المنبع الإسلامى الأساسى : وهو القرآن ، والسنة الصحيحة ذلك ، أن غياب هذه القاعدة من شأنه أن يحول دون القدرة على التماس الطريق الصحيح أو بناء المجتمع الربانى ولعل من أعظم انجازات حركة اليقظة في مواجهة تحديات الشيوعية هو الدعوة التى حملها المفكرون القرآنيون حين دعوا الى (بناء الأساس) راجع كتابنا :

(أصول الثقافة العربية ومصادرها) - وهو القسم الثالث من هذا المجلد

واليوم تتجدد الدعوة الى ما يسميه زكى نجيب محمود صيغة جامعة بين التراث والحضارة وقد جاءت هذه المحاولة بعد نسخة ١٩٦٧ وحاولت أن تضع أمام العرب والمسلمين منهجاً مضملاً يرمى الى القول بأن الجوانب الإيجابية في التراث الإسلامى (ويسمونه العربى) هى شئ يتمثل في إعلاء العقلانيات وما يتصل بالمعتزلة والكلام والفلسفة وإنكار ما سواها ، ولا ريب أن هذه المذاهب ليست أصيلة في الفكر الإسلامى وأنه قد شابتها إنحرافات الفلسفة اليونانية ووثنيها ، ومن هنا كان إعجاب دعاء التغريب بها والحديث عنها ، والواقع أن الفكر الإسلامى الأصيل لا يقر هذا الاتجاه ولا يرى صورته الحققة في هذه الجوانب وإنما يراها في المنبع الأصيل الجامع بعيداً عن إنحرافات العقلانيات أو الوجدانيات ، وبعيداً عن الاعتزال والتصوف والفلسفة والكلام جميعاً ، وذلك أن منهج القرآن هو المنهج الجامع المتكامل بين العقل والقلب والروح والمادة والذي لا يقر أى استعلاء للعقلانية أو الوجدانية بحال .

(٢)

إنَّ الشعوبية حين تنكر الجوانب الخصبية البناءة من التراث تعمل على بعث الجوانب المتصلة بالتصوف الفلسفي والأدب الإباحي والقصص الجنسي والأساطير والسحر والكهانة والخرافات إنما تستهدف بذلك تحت أسماء براقة إذاعة الشبهات والسموم التي دحرها الفكر الإسلامي وقضى عليها . وهي حين تعمل على إعادة بعث كتب مثل ألف ليلة والآناني ورسائل إخوان الصفا وكتابات الحلاج وابن عربي إنما تستهدف نشر نظريات فاسدة قديمة هي من تراث الوثنية والمادية والإباحية القديمة ، وهي تهدف بذلك إعادة بعث النصوصات والنحل البالية وتجديدها حتى تكون عاملاً من عوامل دحر القيم وهدم الأخلاق وإشاعة روح الفساد في المجتمعات الإسلامية . لقد عمدت الشعوبية في العصر الإسلامي الأول إلى إثارة عشرات من الدعوات والفرق (الراوندية ، الملقنة والخرمية والماريازية والباطنية والقرمطية) تستهدف هدم القيم الأساسية والقائم سموم الفكر البشري السابق للإسلام مرة أخرى في أفق الفكر الإسلامي . وكان هؤلاء الدعاة يهدفون إلى تدمير الدولة الإسلامية بتقويض المجتمع الإسلامي من الداخل من خلال الفكر الزائف ولذلك فقد أذاعوا ببشائر وابن المقفع والخليج والرقاعي وسهل بن هارون وأبو عبيدة معمر بن المثنى الزنادقة الذين أذاعوا روح المجون والإباحية والالحاق في المجتمع ، وكونوا جماعة الرفض والسخط وكانوا عيوناً وأدوات لدعوات الهدم كالباطنية والقرامطة . ثم جاءت الشعوبية المعاصرة لتجدد تراث الشعوبية القديمة وتحمل نفس اللواء : تحمّل على العمل وعلى الإسلام وعلى القيم على التراث وعلى اللغة . ونجد ذلك واضحاً في كتابات كثير من الذين احضنتهم دعوات الهدم التي تسمت بأسماء الأحزاب السياسية في بعض أجواء الوطن العربي وتمثلت في كتابات أدونيس ونزار قباني وغالي شكرى ولويس عوض ويوسف الخال . وكان قد وسد الأرض لهذا كله طه حسين وسلامه موسى وحسين فوزي وتوفيق الحكيم ، هؤلاء هم أعداء الوجود العربي الإسلامي الذي يحاول أن يأخذ مكانه الاصيل بعد أن حارب كثيراً دعوات التغريب والغزو الثقافي والاستشراق والتبشير والاستعمار ، ثم جاءت الصهيونية لتضفي على المحاولة الشعوبية قوة بإثارة الشبهات القديمة وتجديدها ، وهي تركز على العرب أصلاً لأنهم الوجود الحي للفكرة الإسلامية ، وعلى أنهم العدو الاصيل للصهيونية التي تقترض زوراً أنها تملك ميراث الشعب المختار ،

وتحاول أن تؤكد هذه الدعوة الزائفة بكل وسيلة لتستطيع بها ضرب المعاول في جدار الوجود العربي الإسلامي . ولقد حل هؤلاء الكتاب في العصر الحديث : مفاهيم الصهيونية التلويديّة في العرب والإسلام والتاريخ واللغة والتراث . وأبرز شبهاتهم وسومومهم اتهامهم الإسلام بأنه مصدر الهزائم والنكسات والتخلف ، وهم لذلك يهاجمون القرآن ويشيرون حوله الأفاويل القديمة الباطلة ، ويعلون من شأن التراث الجاهلي الوثني والمسيحي والبابلي وبروجون لهذه المفاهيم في صلب كتاباتهم ويصدرون بها قصائد شعورية . ولقد أقام الشعوبيون جسراً بين الشعوبية القديمة التي طواها الزمن وبين خصوم الإسلام ، واعتمدوا على الشخصيات المدخولة في تاريخ العرب والإسلام ، فأذاعوا بها وأعلوا من شأنها : الحلاج ريشار وأبي نواس ومهيار الديلمي ، حتى أن أحدهم ليطلق على نفسه لاسم مهيار الدمشقي تأكيداً لتجديد الشعوبية القديمة .

(٣)

اتخذت الشعوبية إلى هدم التراث وتزييفه أساليب عديدة : (أولاً) : إحياء السلبيات وإذاعتها ومحاولة القول بأنها تمثل الفكر الإسلامي أو تورخ المجتمع الإسلامي كما حاولت بعض الدراسات اعتبار كتاب ألف ليلة وليلة مؤرخاً للمجتمع الإسلامي أو اعتبار كتاب الأغانى مثلاً لطريقة العيش الإسلامية . (ثانياً) : الغض من شأن الجوانب الإيجابية والقوية : كمحاولات إثارة الشبهات والتدمير للشخصيات الضخمة ، ومنها المحاولات التي اتت وجهت إلى الغزالي وابن تيمية وابن خلدون والمتنبي . (ثالثاً) : محاولة إعادة صياغة التراث من وجهة نظر الصهيونية والماركسية على الطريقة التي جرى عليها طه حسين في كتاباته عن الفتنة الكبرى أو ما كتبه عبد الرحمن الشرقاوي عن الرسول أو محاولة تفسير التاريخ الإسلامي تفسيراً مادياً أو اقتصادياً على نحو ما فعل عباس صالح . (رابعاً) : محاولة تحليل التراث ودراسته من وجهة نظر المذاهب المادية على النحو الذي جرى عليه زكي نجيب محمود في إعلاء العقلانيات والمعنزلة وإنكار الجوانب الأصلية في الفكر الإسلامي . (خامساً) : محاولة الغض من شأن التاريخ الإسلامي والدور الذي قام به المفكرون المسلمون في بناء المنهج التجريبي أو منهج المعرفة العربي الإسلامي ، وذلك بما يطلق عليه مؤامرة الصمت والتجاهل ، وهذه الجوانب .

(سادساً) محاولة اعتبار حملات الانتفاض على الإسلام ومؤمرات الخارجين عليه على أنها ثورات إسلامية أو أنها دعوات إلى التحرر أو العدل وفي مقدمة ذلك حركات القرامطة والزنج والباطنية وغيرها .

وهكذا نجد أن التراث الإسلامي شأنه شأن (التاريخ الإسلامي) قد وقع تحت تأثير مذاهب الفكر الغربي سواء الليبرالية منها أو الماركسية فقد جرت محاولات عرض التراث الإسلامي وتفسيره وفق نظرية الفكر الليبرالي القائم على إعلاء شأن الفردية والإنسان ، دون تقدير للجاعة ، كما جرى عرضه وفق وجهة النظر الماركسية التي تنسك الجوانب المعنوية والمعنوية والروحية وفي كلتا المحاولتين كان الهدف هو إعلاء الجوانب التي كان للفكر الغربي خلالها ، نفوذ أو سيطرة ، فهم يحاولون الادعاء بأن الفكر اليوناني كان مصدراً من مصادر الفكر الإسلامي ، أو أن نظرية المين واليسار كان لها أثر في توجيه التاريخ الإسلامي وكانت هناك محاولات الصهيونية في تزيف التراث الإسلامي : لغة وتاريخاً فيما يتعلق بحجب الدور الخطير الذي قامت به الحنيفة السمحاء الإبراهيمية في بناء الفكر الرباني والمجتمع المسلم القديم الذي حرقه الأحبار والرهبان من بعد ، وجه الإسلام ليعيده إلى طريقه الأصلي ، وقد جرت محاولات كثيرة في هذا الشأن وعلى جميع هذه الروافد الشعبية الثلاث .

(٤)

إن إهداء المسلمين والعرب يعرفون مدى أهمية التراث في بعث هذه الأمة ، وفي دفعها من اليقظة إلى النهضة ، ومن هنا كانت محاولتهم لتزييفه أما الصهيونية فهي تريد أن تفسر للتراث كله ، لأنه يفضحها ويكشف كذبها وتضليلها ويفضح نواياها ، لأنها أرادت أن تقيم نظرية باطلة بحق مدعى في فلسطين ، وكل ما قدمته من وثائق في سبيل ذلك لا يرقى إلى سربة الحقائق ، بل إنه لا يرقى إلى مرتبة الترائن ، ومن هنا كانت تداخلاتهم في دراسات الأنثروبولوجيا والحفريات لكي يحولوا دون ظهور الحقائق التاريخية الأصلية التي تكشف زيفهم وتفسد مخططاتهم وهم يعلمون أن تاريخ الإسلام والعرب من شأنه أن يعطي هذه الأمة قوة وأصالة ، ودقعة كاملة إلى الأمام ، ويبني لها إحساسها بنفسها بعظمة الماضي ، وبطولة التاريخ وجلال الدور الذي قامت به في

العالمين ولقد سجل كثير من الباحثين هذه الظاهرة الخطيرة : ظاهرة ما تقوم به الصهيونية التلمودية من عملية تسخير رهيبية لكل قوى العلم الاجتماعى بهدف صياغة مايسمونه نمط إدراكى خادماً لأهدافها يستعين بكل أساليب التقوية والتضليل وتزييف التاريخ وتشويه الحقائق . ومن هنا كان من الضرورى على حركة اليقظة التصدى لهنى المخططات وتعريضها وكشف زيفها . ومن هنا كان على الفكر الإسلامى الكشف عن النواحي الإيجابية وإبراز ما طمسه الزمن أو ما زيفته الأكاذيب ، وإظهار الحقائق التى تصور مدى جلال هذا الدور الذى قام به المسلمون فى محيط الحضارة والأدب والفكر ، ودحض الضلالات والأوهام التى تكتشف التفسيرات الغربية والماركسية والصهيونية للتاريخ الإسلامى . ومن أهم القضايا التى تحتاج إلى أهمية كبرى كشف عن زيف الربط بين التراث والتخلف ، وإيضاح الحقيقة التى عرفها تاريخ الإسلام خلال حياته الثقافية الطويلة من أن التراث كان عاملاً من عوامل اليقظة والمخرج من دائرة الازمة ، والانتقال إلى مرحلة النهضة ، سواء فى إيجابياته البناءة التى تكون بمثابة الضوء السكاشف أمام متغيرات الحياة أو من ناحية سلبياته التى تعطى العبرة والعظة وتكشف عن أسباب التخلف من الوقوع فى دائرة الخطر والغزو ، بحيث يصبح المسلمون قادرين على تحمىها ، وحتى لا يقعوا فيها مرة أخرى . ولا يريب أن أن التراث الإسلامى يختلف عن التراث الغربى الذى تجرى المحاولة لمقايسته على قوانين الفكر الأجنبى ، ذلك أن هذا التراث مرتبط أساساً بأصول ثابتة لا سبيل إلى الشك فيها أو الطعن ، تلك هى النص القرآنى الموثق المنزل من لدن حكيم خبير والسنة النبوية الصحيحة (النص والاسوة التطبيقية) ومن هنا فقد قام التراث الإسلامى مستمداً من هذه القاعدة الثابتة وهذا الأساس المسكين الذى هو بمثابة الميراث الاصيل الذى يرتفع عن النقد وإن كان يصلح دائماً للنظر والعرض . أما التراث الذى نشأ ثمرة لهذا الميراث فهو من عمل المجددين والمصلحين وهو بطبيعته متصل بالعصر والبيئة ، وصالح للأخذ منه أو تجاوزه ، وفى مجراه الطويل عن طريق التجربة التاريخية كثير من وجوه القوة ووجوه الضعف ، ولذلك فإن التراث الإسلامى هو جزء من إيمان الأمة بذاتها وهو بمثابة الجهد الإنسانى فى فهم رسالة الله إلى البشرية . وقد كان رجال الفكر الإسلامى على وعى صحيح بالصلة التى تربط بين التراث وبين العصر ، ومن ناحية وبين التراث وبين أصول الميراث الثابتة الاصلية . أما التراث الغربى فهو لا يرتبط بميراث عقدى ثابت ، وإنما يرتبط بتراث

بثراث يوناني أو تفسيرات كنانسية ولاهوتية ، ومن هنا كانت النظرة إلى التراث الإسلامي تختلف من حيث القيمة ، ومن حيث التقييم التاريخي ، ومن حيث الأثر المتغير ، ولا ريب أن مقاييس الفكر الغربي في مجال التراث من هذه الناحية — كما في غيره من المجالات — غير صالحة للتطبيق في أفق الفكر الإسلامي . والفكر الإسلامي في قوانينه في التراث غير متغنت ولا بجمال ، فهو لا يعتبر التراث نمطا عليه أن يسير عليه ، لأنه يرى أن روح العصر تختلف وهو لا يقدره على النحو الذي يجمله عبثا يعجز المسيرة أو يطلبها ، وهو لا يحتقره ولا ينتقصه سواء في جوانبه الإيجابية أو السلبية ، لأنه يؤمن بأنه ثمرة المهوسة والإجتهد البشرى القابل للصواب والخطأ ، والذي قد يوازي الأصول الميراث الرباني فيحقق النصر أو يختلف عنه فيصيب بالهزيمة . ومن ثم فهو ينتفع به في كلتا الحالتين . ومن هنا فهو يقوم بالنقد الذاتي من الأمة لتراثها دول تعصب أو اعتقار وهذا يعني سلامة النظرة الإسلامية المعاصرة إلى التراث إيمانا بأن التعلق بالتراث ليس هروبا من روح العصر ولكنها محاولة لتعديل مسار روح العصر حتى تكون مطابقة للتراث الرباني . ومن هنا نجد أن دعوة التغريبيين واليساريين والتقدميين التي ترمى إلى الغرض من شأن التراث وتحقيره واتهامه ، وإلقاء السموم عليه ، إنما تستهدف دفع هذه الأمة إلى قطع صلتها بتاريخها وماضيها ، وخط سيرها الذي لم تنفصل مراحلها ، ولم تختلف خلال أربعة عشر قرنا ، وهي مؤامرة مأكرة ، تزيت بالزى العلبي البراق السكاذب ، إنما دعوة تطالب المسلمين بفك الرابطة بين السماء والأرض وبين الزمنى والروحي . وهذه المؤامرة لا تستهدف التراث بقدر ما تستهدف الميراث وتقص إلى الاسلام نفسه وإلى القرآن وإلى السنة وسيرة الرسول ، ذلك لأنها تعرف أن هذه هي المصادر الحقيقية لحركة المجتمع الإسلامي ولسيرته ، وهي التي تعطيه القوة على مواجهة الأخطار والتحديات . ولا ريب أن التغريب والغزو الثقافي ليس قاصراً على إدخال الفكر الجديد ، بل هو أيضا دعوة إلى تزييف الفكر الأصيل ، ومن هنا كانت المحاولة التي تقوم بها الشعوبية لبث الشبهات والشكوك حول التراث وانتفاحه . وفي الوقت الذي تحاول الشعوبية مستعينة بالتغريب حجب الجوانب المضيئة والمشرقة والبناءة في التراث نجد أن الفكر الغربي يكشف هذه الجوانب ويتقاضها ويتنفع بها ويدخلها في قوانينه وأنظمته وأيديولوجياته . ولقد كان المسلمون قادرون على التفرقة بين الاسلام (الميراث) باعتباره ديناً منزلاً ومنهجاً

ربانياً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا يعتوره الفساد أو التحلل أو الاضطراب وبين (التراث) الذي هو اجتهاد فكري نظري قابل للنقد والصواب ومغاير للبيئات والعصور . ولا ريب أن في هذا التراث جوانب ضعف ورواسب فكرية يريد البعض أن يجعلها تراثاً كما أن هناك معارك ممتدة لا يجوز التقاط أشياء منها يهوى أو ظن لمحاولة تصويرها على أنها تراث مستقل منفصل عن واقعه وعصره وظروفه أو تقديمه على أنه نتاج خالص ، كما يحاول البعض وصف الفكر المعتزلي بأنه ثمرة إسلامية ، بينما هو مرحلة على طريق وجزء من حلقة لم تكتمل وليس عيباً ما يحاول التغريبيون لإتهام الفكر الإسلامي به حين يرون أنه أقفل باب الاجتهاد إبان الغزو الصليبي والتتري وحرب الفرنج فإذن ذلك كان من علامات القوة لا من علامات الضعف وكان دليلاً على قدرة هذا التراث على الحفاظ على نفسه والتقبض على ما يملك وحماية الكنز إبان الأزمات والهزائم حتى لا تستطيع القوى الغازية تزييفه أو إفساده أو فرض منهج غريب عليه . فقد كان تقوقع التراث علامة على القوة وقدرة على مواجهة تحديات الاستعمار ولم تكن جهوداً أو تحلفاً . ولقد حاولت القوى التغريبية تشويه التراث حتى تصرف المسلمين وتفصلهم عنه ولكنها عجزت عن ذلك لأن هذا التراث في جذوره متصل بالميراث الأصيل ذي الأساس الثابت . وما تزال النظرة إلى التراث بعيدة عن الاعتراف بالإعلاء أو الإنكار وأن النكسة بعد النكبة لم تغير هذه النظرة بل زادت قوة ، وما يزال الفكر الإسلامي قادراً على الارتباط بالمنابع وقد تبين أن الذين دعونا إلى الانفصال عن التراث وعن الماضي وعن التاريخ وهم من أبناء جلدتنا كانوا غاشين لنا وهم المجاسبون في نظر التاريخ عما أصاب هذه الأمة من نكبات ونكسات ، وقد يتبين للعرب والمسلمين أنهم حين عادوا وأنتمسوا أصالتهم وترثمهم ومنابعهم لم يلبث الموقف أن تحول وحققوا لأول مرة بعد أكثر من مائة عام أول خطوة في الطريق الصحيح .

ومن العجيب أن تدعونا الشعوبية انطلاقاً من دعوة التغريب إلى الانفصال عن الماضي والتاريخ والتراث بينما لم ينفصل الغرب عن تراثه مطلقاً ، بل نما وجدده ، واعتبر وجوده القائم الآن هو بمثابة استمرار لتراثه على ما فيه من سلبيات ، وعدل الذين ليس لهم ثقافة واسعة في التراث من المتخلفين ، كذلك فقد حاولت الشيوعية في روسيا أن تقطع كل صلة لها بالماضي ، لتبدأ تاريخها منذ انتصار الشيوعية ولكن المحاولة اصطدمت بالوجدان (٥٧ م - مقدمات)

الشعبي القائم على تراث قديم ومن ثم ارتدت الموجة وأذعنت للتراث القديم ، وهكذا نجد أن الفكر الغربي المعاصر الذي قام أساساً على التراث الروماني واليوناني يعود إليه بعد أن انفصل عنه أكثر من ألف عام بينما لم يفصل العرب والمسلمون عن تراثهم وقيمهم يوماً واحداً ولا يزال حاضرم استمراراً وامتداداً لماضيهم ، وقد انتهى الإغريق وانتهت اللاتينية ومع ذلك فقد أحيا الغرب تراثها ، أما الإسلام فإنه يراث إن لم ينته ولم تذهب لغته إلى المتحف وما زال فكرها حياً متفاعلاً في أمتها وفي البشرية كلها .
ويصدق في هذا قول البعض بأن العرب لن يستطيعوا أن يتحرروا من ماضيهم الخافل وسيظل الإسلام أم صفة في هذا السجل الخافل إلى درجة لا يمكن أن يغفل عنها الساعون إلى إنشاء المثل الأعلى .

(٢)

التراث : زكي نجيب محمود

حين أخذ الدكتور زكي نجيب محمود يتحدث عن التراث الاسلامي بعد سنوات طويلة من حياته الفكرية الغربية التي عاشها مصاحباً للفلسفة الوضعية المنطقية التي تعلمها في إنجلترا وحصل فيها على الدكتوراه برسائه للسماء « الجبر الناقص » . ثم كانت دراسته لهذه المادة في الجامعة المصرية ، ثم كانت رسالته إلى أمريكا التي أمضى فيها سنوات عاد بعدها يحاول أن يقدم تجربة جديدة للتراث ، ويسجل الدكتور زكي نجيب محمود تبعيته للفكر الغربي حين يعترف بأن المصدر الذي استقى منه معظم ثقافته هو الثقافة الأوروبية بصفة عامة والانجليزية بصفة خاصة . ثم جاءت هذه النقلة الحظيرة إلى دراسة التراث الاسلامي الذي يطلق عليه هو اسم التراث العربي يقول : لبلت مع الأسف الشديد طويلاً لا أعرف عن التراث العربي إلا شذرات لا أعرف كيف أحياها في لوحات متكاملة حتى هممت منذ سنوات وأخذت هذا التراث في شيء من الجسدية والمنهجية فتعرفت عليه بسهولة وما أستطيع أن أقوله الآن أنه تراث لا يمكن تجاهله كما تجاهله اليوم مناهجنا العلمية ، ونحن نؤمن بأن الدكتور زكي نجيب محمود لم يدرس التراث الاسلامي الذي يطلق عليه اسم التراث العربي دراسة شاملة من جميع جوانبه وأنه قد حكم ذوقه وثقافته وخلفيته الغربية المادية تحكماً شديداً في النظر إلى هذا التراث ولذلك فإن دراسته

التي قدمها حتى الآن في كتابه ، (تجديد الفكر العربي ، والمعقول واللامعقول) ،
 قد جاءت خالية من أية إشارة إلى ذلك البحر الفياض من إيجابيات التراث ومعطياته وأثاره
 الضخمة المتمثلة في عشرات من المفكرين المسلمين وخاصة أولئك الذين قاموا بالفكر
 اليوناني والفلسفة الهلينية والفلسفة الغنوصية ، هؤلاء الأعلام الأصلاء الذين يمثلون الفكر
 الاسلامي والتراث الاسلامي لم يحفل بهم الدكتور زكي نجيب محمود ولم يعرض لهم
 ولم يقرأ فكرهم ولا مفاهيمهم لأنه لا يهتم بذلك الجانب الايجابي البناء من التراث وإنما
 هو يعنى بتلك الجوانب التي جاءت ثمرة الفلسفة اليرنانية والفكر الغنوصي والباطني وخلفات
 المجوسية وغيرها لأنه إنما يريد أن يصل إلى مقوله قائمة في نفسه وسابقة للبحث ويجري
 بيحسه من أجل التماس الخيوط التي يستطيع أن يجمعها ليؤكد دعواه الباطلة والرائفة من
 أن التراث الاسلامي وليد الفكر اليوناني والفارسي والهندي القديم وأنه لم يكن فكراً
 أصيلاً له قيمة المستقلة وله طبيعته الذاتية القوية المتحررة من هذه الذخائل الوافدة التي
 سرعان ما استطاع التحرر منها والانتصار عليها وإثبات شخصيته المتميزة ، ولذلك فنحن
 لا نصدق الدكتور زكي نجيب محمود حين يقول أنه اندفع اندفاعاً ذاتياً لدراسة التراث
 الاسلامي بعد أن أمضى سبعين عاماً من عمره في عمرة « خرافة المينافيزيقا » ، وجبرية
 الذات ، و لا بد أن يكون الدكتور قد أراد أو أريد له أن يخلف طه حسين الذي
 كان قد مرض وتوقف عن العمل في المجالات التجريبية التي كان يتصدى لها ومن هنا انطلق
 زكي نجيب محمود ليخدع الناس بالحديث عن التراث فيجدد فيهم نظره إليه فيظن أنه
 مفكر قد آب إلى حظيرة الأصالة والتراث الاسلامي على نفس النحو الذي خدع به
 الدكتور طه حسين الناس حين كتب (على هامش السيرة) ، ونحن نستطيع أن نرى
 كيف كان تأثير هذا التراث في عقل زكي نجيب محمود وفكره ونفسه ، هل استطاع
 أن يغير شيئاً أو أن يهتدى إلى خير ، حين نراه يواجه التراث الاسلامي بشراسة
 ليصفه بالجمود والتخلف ويرى أن أجود ما فيه إنما هي تلك الجواب السلبية التي كتبها
 الشيويون : دعاة الباطنية والقرامطة والزنج وخصوم الاسلام والمتآمرون عليه والراغبون
 في هدم دولته ، هؤلاء الذين اصطفاهم زكي نجيب محمود ليقدمهم في كتابه على أنهم
 خير ما في التراث الاسلامي مما يمكن أن يقدم للأجيال الجديدة ، وهذا يعني تماماً
 وبمتهنى الواضح أن زكي نجيب محمود في عقيدته إلى انكار الغيب والبحث وإلى كراهيته

المقيدة للدين بعامة وللإسلام بخاصة ، إنما يحاول أن يحدد هذا الفكر الباطني الوثني الاباحي وأن ينشره من جديد من خلال ذلك الحديث الذي يديره في أسلوب له طابع على براق وزائف . وتلك رسالة جديدة في نفس الخط الذي سار زكي نجيب محمود عليه منذ أعلن (خرافة الميتافيزيقا) . وإن حاول أن يخدع الناس بدعاوى الاصلاح والنهضة والحضارة التي يرددتها في كتاباته . وهو يدعى أن المسلمين ليس لهم فلسفة وليس لهم منهج فكري ، وأنهم لذلك يجب أن يأخذوا من الفلسفات الغربية السائدة ، ما يمكنهم من إقامة منهج فكري ، ويتجاهل الدكتور الذي قرأ التراث الاسلامي أن للمسلمين « منهج فكر أصيل » هو الطريق الوحيد لنهضتهم وتحررهم .

ويكذب زكي نجيب محمود حين يقول إنه ليس للعرب منهج فلسفي متكامل ، ولمتهم لذلك يجب أن يأخذوا مناهج الآخرين ويطوروها ، ولا ريب أن تجربته دراسة التراث هذه لم تنقل زكي نجيب محمود نقطة واحدة إلى الايمان الفكر الاسلامي ، وإنما زادته شراسة في نقد هذا الفكر وإنكاره وتجاهل أعلامه السابقين أمثال الشافعي والأشعري وابن تيمية وابن القيم ، وإن ما عرضه للغزالي هو بسبيل الخداع والتضليل ، أو على الأقل لأن الغزالي كان من أتباع الفلسفة اليونانية فترة من الزمان ، أو أنه استعمل منطقها ثمه ، ونحن نجد زكي نجيب محمود في كل ما كتب عن التراث الاسلامي إنما يصدر عن الجذور التي تعلمها وينطلق من المادية الغربية القائمة على مذهب الوضعية المنطقية التي نشأ فيها ، وما كان في استطاعة التراث الاسلامي أن يغير شيئاً من هذه العقلية أو يردّها إلى شيء من الاعتدال على النحو الذي عرف عن الذين استطاع التراث الاسلامي أن يعدل مسيرتهم بعد أن قطعوا شوطاً في طريق التغريب أمثال منصور فهمي والدكتور هيكل وإسماعيل مظهر ، وإنما نجد في زكي نجيب محمود ، ذلك الاصرار العنيف الذي عرف به الدكتور طه حسين ، وقد زادته قراءة التراث حقداً وكراهية لهذا التراث . ويؤكد هذا رأينا الذي ابتدئناه حين ظننا أن زكي نجيب محمود أريد له أن يعيد لإذاعة تلك الجوانب المسموعة والفاسدة ، ومن هنا كان إصراره على قراءة إناس معينين بأنفسهم ، ودراسة مراحل معينة ، ثم التجاهل الكامل والاضغاث التام عن الجوانب الاخرى الحافلة بالقوة ، ولقد خدع الدكتور زكي نجيب محمود قارئه بذلك المدخل التي قدم به لبحثه حين قال إنه لم يكن قد قرأ التراث (العربي) من قبل

والواقع إنه أراد ما أريد له أن يدرس هذا التراث بأسلوب من يرى في هذا التراث نفعاً أو يجد له خطراً أو يحاول أن يحلل جوانبه القوية الحية ، وإنما اتجه إلى تلك الجوانب المتصلة بالفلسفة أو الكلام أو الاعتزال ، لأنها هي الجوانب التي يقصد لها دعاة التغريب والمستشرقون ، ويرون أنها « تأثيرات عربية » ، على الفكر الاسلامي ، وإن الفكر الاسلامي لم يتشكل إلا بها ومنها ، وتلك دعوة باطلة ردها من قبل طه حسين ولطفي السيد وغيرهما من دعاة الشوعية ، وثبت زيفها وضلالها . إن نقطة البدء في التراث الاسلامي هي القرآن ، ومنه تفرغت تلك الجوانب الضخمة الحافلة بالعطاء ، سواء في مجال الفقه والتشريع أو العقائد أو العلوم التجريبية أو الاجتماع أو الاخلاق أو التربية ، وتلك هي الجوانب التي أعرض عنها زكي نجيب محمود لإعراضاً كاملاً وتجاهلها تماماً وحجبها ، مع أنها هي أصل « التراث » ، وعمده الاساسية ، أمامركة الصراع بين الفلسفة والكلام والاعتزال والتصوف التي بدأت بعد ترجمة الفلاسفة اليونانية ، فهذه معركة فشل فيها كل الذين تابعوا الفكر الوافد وأنهزموا تماماً عن طريق الفكر الاسلامي وأصواته ، وعدم المؤرخون تابعون للفكر الوافد ، ومنذ اليوم الاول لظهورهم فإن أصحاب الأصالة قد واجهوا زيفهم وهاجموا منطلقاتهم وكشفوا عن سرهم ، وأعلنوا أن للفكر الاسلامي طريقاً واحداً ، وإن كل هذه الأساليب والطرق باطلة ومردودة ولكن زكي نجيب محمود وأولئك المغرورون الجهلاء الذين خدعهم زيوف الدعاوى الباطلة ، فإنهم يقفون عند كتابات المعتزلة ، ويحاولون أن يصورها على أنها ، عقلانية الإسلام لا يقر إعلاء العقلانية أو إعلاء الوجدانية ، وإنما يقر منهجه الاصيل الجامع بين العقل والقلب ، والروح والمادة ، وهو ما ينفر منه زكي نجيب محمود وشيعته ، كما نفر منه طه حسين وشيعته من قبل .

إن شأن زكي نجيب محمود في جولة مع التراث شأن المستشرقين والتغريب الذين يفرضون فرضاً ثم يبحثون عن الأدلة التي تؤيده ، ولما كان التراث الاسلامي حادياً لكل جوانب القوة والضعف ، وملماً بكل ما كتبه المخلصون والمزيفون على السواء ، ولما كانت كتابات الباطنية والمجوسية وخصوم الاسلام ودعاة الحول والاتحاد ، كلها ماثورة في كتبه فإنه يستطيع أن يعطي خصوم الاسلام أسلحة شديدة الفتك يستطيعون

بعضها من جديد من بعد أن هدمها الغزالي وابن تيمية وابن القيم ، ثورة الشبهات والفنن ، وإثارة النفوس وإفساد العقول مرة أخرى ، وتلك هي مؤامرة الشعوبيين التي يقومون بها الآن سواء في مجال بعث الدعوات الهدامة القديمة تحت اسم العدل الاجتماعي ، أو بعث الفكر الوثني والاباحي والمادي تحت اسم الفكر الحر ، وتلك هي المهمة التي يقوم بها التغريب . وتقوم بها الشعوبية في هذه المرحلة من حياة العرب والمسلمين .

(٢)

ونقول مع الأسف أن زكي نجيب محمود على ما يحاول أن يبدو لنا في إهاب الفيلسوف : براعة وإبافة ، ويقدم لنا شخصيته على أنها قادرة على الفهم والاستيعاب يهجز ويفشل تماماً ، لأنه يصدر عن فكر مسبق وقلب مغلق ونفس غير قادرة على الانفتاح أمام أضواء الحق والخير ، ومن الأسف أن نفحة الثور التي أصابت الكثيرين من الباحثين فهدتهم إلى الحق لم تلحق به ، ولم تستطع كل خبرته وذكاؤه وبراعته أن تمكنه من الوصول إلى الحق ، أن الظن بأن التراث يمكن أن يفاضل بين أجزائه فيؤخذ منه ويترك دون النظر إلى صلته بواقع التاريخ ، وبالمراحل التي قطعها ، من شأنه أن يحول دون الوصول إلى الحق ، نحن نؤمن بأن هذا التراث الذي ابتعته زكي نجيب محمود عن الراوندي وأبو بكر الرازي والكندي والفارابي ، لا يمثل حقيقة التراث الإسلامي ، وإنما يمثل ذلك الحوار الذي فرضته أهواء الصراع ، التي تكشف زيفها وانهار مبتغاها كذلك فإنه لن يقول عاقل أن السحر والتنجيم وجوانب الفساد التي قدمها وأطلق عليها اسم اللامعقول يمكن أن يكون من تراث الإسلام ، وإنما هي أهواء الزنادقة والشعوبيين الذين حاولوا أن يقيموا منها مفهوماً يتخذ منه أعداء الإسلام مدخلا إلى أهواء الناس ، لينحرفوا عن الدين الحق .

(٣)

هناك ، براعة ، مضللة تريد أن تقول (لأن رفض التراث كله ولا تقبله كله) وإنما تنتقي منه ما يصلح ، وما يصلح منه إلا الجانب العقلاني بأضاليه وأوهامه وأهوائه ، وهذه نظرة مغرضة تركز على الجوانب التي تأثرت بالفكر اليوناني ، والتي تجمدت من الأصالة الإسلامية ، ولا ديب أن نظرة الأصالة الإسلامية أعمق من ذلك وأكثر سلامة ، لأنها ترفض هذه العقلانية كما ترفض معها الفلسفة والتصوف الفلسفي ، وكل

أسلوب ليس قرآنيًا خالصًا ، ذلك أن نظرة الاسلام تجمع أساساً بين العقل والوجدان في إطار التوحيد ، ولا ترى في استعمال العقلانية التي حملها المعتزلة أو الفلاسفة أو استعمال الوجدانية التي حملها المتصوفة أو الإشراقيون إلا خروجاً عن أصالة الإسلام كلا الجانبين : العقلاني والوجداني ، مشوب بخلافات وشبهات ، فقد تداخلت فيه الفلسفات الوافدة والآراء الباطنية والأفكار الزائفة التي جاءت من الوثنية والمجوسية .

(٤)

إن المعرفة الصحيحة التي يطلبها زكي نجيب محمود هو أعجز الناس عن الوصول إليها ، ذلك لأن أقوى ما اعترض طريق المعرفة الحقة هي هوارض أهواء الإنسان ونزواته وميوله وأهوائه ورغباته وشهواته وما يحمله في أعماقه من ظن وتمصب وتسرع ومن خضوع سهل لذوى الشهرة والتفوذ من أقدمين ومحدثين ومعاصرين .

(٥)

إن أصدق طريق لفهم التراث ومعرفة وجه الحق فيه ، ووجه الزيف الباطل هو عرضه على الأصول الثابتة الأصلية ، فإذا وافقها فهو صحيح ، وإذا دارضها فهو فاسد . ولن يكون نهوض إلا إذا عرف المثقفون مضاد التراث وما فيها من انحراف : هذا الانحراف الذي شكل تلك الصور القائمة الضالة المضلة : خلال فترة صراع الفلسفات الوافدة ، وخلال فترة الضعف والتخلف . أما ما وقع في فترة الصراع فقد كشف عنه أهل الأصالة من حملة لواء مذهب السنة والجماعة ، وأما ما وقع في فترة الضعف والتخلف فقد كشف عليه حملة لواء حركة اليقظة .

(٦)

حاول زكي نجيب محمود أن يحدد كل الفكر الشعبي والوثن والباطني حين أفسح مجال الحديث عن كل الشبهات التي صفاها الإسلام وكشف فيها وجه الحق وأثارها دعاة الزندقة أمثال جهم بن صفوان وغيره ، وكان حديثه موسعاً عن القدرية والجبرية ولو كان زكي نجيب محمود قرأ التراث الأصيل ، وبحث عن المصادر الصحيحة لوجد القول الفصل في كل عدد القضايا وعرف مفهوم الإسلام ، ولكنه قصد عمداً أن يغفل هذه المصادر وأن يتجاهل هذا الجانب المضيء المشرق وأن يبحث في الجوانب المظلمة والمصادر المضللة والمراجع المشبوهة ولو كان زكي نجيب محمود يريد أن يهتدى إلى وجه

الحق لوحده في غير مصادر جهنم بن صفوان وابن الراوندي ومزدك ، ولكنه كان يقصد بسوء نية إلى هدف ما كر مسموم هو إثارة هذا البركان من العنف والفساد الذي تطاينت فيه أمواء المبطلين من الزنادقة والوثنيين والمردكية والمجوسية والباطنية لينثره من جديد وليقدمه على ورق أبيض ناصع وبأسلوب براق بعد أن حطمته أقلام الأبرار ودمرته قذائف الحق وهذا الذي يفخر به زكي نجيب محمود من قول المعتزلة بالإرادة الحرة المسؤولة ليس مما أخذوا من الفكر اليوناني ولكنه مما أخذوا من الإسلام وهو جزم لا يتجزء من عقيدة التوحيد ، ولكن الخطأ فيه هو تلك المغالاة التي أعطوها لهذا المفهوم فأخرجوها عن حقيقة الإرادة الإنسانية الحرة التي يتحرك داخل إرادة الله تبارك وتعالى وبذلك تكون محدودة وليست مطلقة على النحو الذي حاول المعتزلة أن يقولوا به والذي لا يطابق مفهوم الإسلام الأصيل وإن كان مما يعجب الشعوبيين والتغريبيين .

(٧)

ولقد شاد زكي نجيب محمود صرحاً للزنادقة والشعوبيين من خلال كتابه بين حواشي خدع بها الناس حين تحدث في سطور عن ابن جني والحليل بن أحمد والحاسظ تليذ المعتزلة ، ولكن هذه الخدعة لا تخفى على أحد فإنه أراد أن يوجد الاجابة التي يود بها على من يشير شبهة الافساد والتزييف التي حمل لوائها في بحث التراث .

(٨)

لنا انرباً بأي داعية إلى الخير أو الحق أو هاد لآمنه أن يحمل لها وكم الفكر البشري. وأن يتوسع في عرض فكر الزنادقة والشعوبيين . الذي أفسد عقائد المسلمين ودفعهم إلى الإباحة والاحساد والزنيغ إلى دفعهم الاستهانة بالقيم الكبرى والمثل العليا ، وإلا كان مستهدفاً ما استهدفه ابن الراوندي وغيره من الزنادقة المبطلين الذين شيعتهم الأمة باللعنات وما تزال وكيف يمكن أن يتناقض زكي نجيب محمود مع نفسه حين يدعي العقلانية الصرفة ، فإذا به يردد الحديث عن ما يسميه القوى الكونية الخفية والحلول والاتحاد والتجسد والتناسخ وما يتصل بذلك من أساطير لا يعقلها العقل تتصل بالمقنع الخرساني وأبو مسلم وتعاليم مزدك وشيوعيه المال والنساء وسنباذ وبابك الخرمي وتلك الصفحات المطولة عن أبي نواس وبشار وابن المقفع والحلاج والزنادقة والشعوبية والباطنية والقرامطة والحرمية ، هل هذا هو التراث الذي يؤمن به زكي نجيب محمود

وبدعو إليه وبيئته من جديد ليحمله ضوءاً هادياً لشباب المسلمين والعرب في العصر الحديث .

(٩)

يهم زكي نجيب محمود بنقل الفقرات المشيرة من كتب الزنادقة : الراوندية والمناوية والمزدكية ، بل ويعدد هذه الكتب وخاصة كتب ابن الراوندى التى ينقل منها سموه في قوله بأن الصلاة منافرة للعقول وكذلك غسل الجناية ورى الجمار والطواف حول البيت . ومحاولة وضع رسالة النبي الموحى إليه والعقل في موضع المفاضلة والمقارنة ، ويطلق هذا القول لإطلاقاً ليشير الشبهات والشكوك ، بينما يعرف المسلمون أن العقل البشرى بغير رسالة النبي الموحى بها لا يستطيع أن يصل إلى مفهوم الغيب ، وأن العقل وحده هو بمثابة جهاز يحتاج في هداه إلى وحى يرشده كما يحتاج المصباح إلى الزيت والراوندية جماعة من المجوسية الوثنية شأنهم في ماديتهم وإلحادهم شأن المناوية والمزدكية ، وهناك واجهة العمل بين خصوم الاسلام داخل المجتمع الاسلامى ، وهذه النحل كلها دعوات باطلة مغرقة في الأهواء تأخذ من الفكر اليونانى الوثنى أو من الفكر الغنوصى الضال ، ونحاول أن تجدد دعواها بعد أن أبطل الاسلام كل هذه النحل وكشف زيفها ، ثم يجرى جماعة الشعويين المحدثين فيجددون هذه النحل مرة أخرى ويستخدمونها لنفس الغرض ولخدمة أهواء الشيوعية والصهيونية والغرب الاستعمارى ونحن نسأل لماذا لا يستطرد الدكتور زكى ويستفيض إلا عندما يصل إلى هذه الدعوات المسمومة الهدامة ، محاولاً أن يوحى لقارئة أن هذا هو التراث الصحيح : ابن الراوندى ، منقولات الفكر اليونانى ، المشبهين أمثال إخوان الصفا ، حركات الساخطين والزنادقة ، سنباذ والراوندى والمجوس ومائى ومزدك ، لماذا يعرض آرائهم وأفكارهم ثم يوسمها ويفصلها وينقل منها نصوصاً مستفيضة ميتة ليعيدها إلى الحياة بعد أن كشف زيفها الغزالي وابن تيمية وابن القيم . والاهتمام كله مركز على الثقافة الفارسية القديمة والثقافة البيزنطية المترجمة في إيمحاء بالباطل بأنها مصدر من مصادر الفكر الاسلامى في نهضته .

ونحن نسأل نجيب محمود ، لماذا توقف عند القرن الرابع ولم يستمر ليكمل المسيرة إذا كان سائحاً في سبيل الوصول إلى الحق ، فانه في سبيل طلب الحق عليه أن يبلغ نهاية معركة الاصاله الكبرى التى استمرت حتى جاء ابن تيمية . كان لابد من هذا (م ٥٨ مقدمات)

إذا كان منهجنا ومخلصا وصادقا في الوصول إلى معرفة الحق ، أما هذه الوقفة عند الزندقة فإذا جاءت المرحلة النهائية التي انتهزم فيها الباطل وانكشف وجه الحق وعادت صحيحة الأصالة نكص على إعتبيه وانسحب حتى لا يشهدا ، وليس هذا منهج العلم ولا منطلق العلماء أصحاب الضمير ، ولا طلاب الحق ، ولكنها هي مراوغات الميطلين المزيفين ، ذلك أنه ما لم يمتص إلى النهاية فإنه يكون آثما لأنه لم يرسم الصورة الكاملة التي ما زالت ناقصة عند نهاية كتابه ، ومن ثم فهي أعجز عن أن تصدر النتائج التي يصل منها إلى التقييم الحقيقي للتراث الاسلامي ،

(١٠)

إن محاولة الجمع بين التراث والعصر بالانتقاء من التراث ليلتقي مع العصر هي محاولة ساذجة جداً وليست جديدة فقد قال بها كثيرون من دعاة الفكر الغربي الذين سبقوا زكي نجيب محمود على مراحل طويلة خلال أكثر من سبعين . ولقد ثبت بالتجربة فشل هذه النظرية وفسادها وقد كان زكي نجيب محمود خليفاً بأن يعرف ذلك باستقراء الأحداث فقد رفض المفكرون المسلمون الأصلاء في مجال إعادة بناء الفكر الإسلامي في العصر الحديث أن يقرروا عملية الفصل بين التاريخ المتصل وبين العصر ، وأنكروا فكرة التجميع بين القديم والجديد أو التراث وفكر العصر . وكانت قاعدتهم التي قرروها هي بناء الأساس للفكر الإسلامي أولاً مستمداً من المنابع الأصلية : من القرآن والسنة ، هذا الأساس هو بمثابة الإطار الذي يتحركون في داخله وبمباشرة المنار الذي يعطيهم الضوء الكاشف لمعرفة الصحيح والزائف من التراث ومن فكر العصر ولذلك فإن دعوة زكي نجيب محمود تبقى متأخرة عن هذا المفهوم الذي بنى عليه المفكرون المسلمون منذ سنوات طويلة طريق نهضتهم : ذلك المنهج القرآني الذي حملت لوائه حركة اليقظة ، وظهر تحت مظلة العشرات من الاعلام من الباحثين الذين يعرفون من الفكر الغربي مثل ما يعرف زكي نجيب محمود بل ويفوقونه معرفة والذين تملأ نفوسهم الغيرة على التقدم والنهضة مثل ما يملأ نفس زكي نجيب محمود ويزيد على ذلك أنهم مؤمنون بأن المنطلق الإسلامي هو المنطلق الوحيد لبناء نهضة هذه الامة وحضارتها وأن الحل الإسلامي هو الحتمية الوحيدة . إنما يبدو زكي نجيب محمود في موقفه هذا بالنسبة للخطوات التي قطعها حركة اليقظة بمثابة الغرب أو الدخيل الذي يريد أن يقتحم ما هو

ليس أهلاً له بالحق ، فكيف يقبل المسلمون في مجال الاصاله الذي عرفوه وعاشوا له أن يأخذوا ثقافة مستعارة أو يستنبطوا نباتاً في غير تربته أو تجدوا فكراً باطنياً أو وثيقاً كشفوا زيفه وعرفوا فسادهم مما كانت الكتب براءة لماعة المظهر وهم لا يضحون بقيمتهم الاصيل من أجل الحصول على كسب حضارى زائف مهما بلغ قدره في القيمة المادية ، فضلا عن أنهم من خلال التمسك بقيمتهم يكونون أكثر قدرة على احراز التقدم وإن مفهوم التقدم كما يفهمه المسلمون يختلف عن مفهومه لدى رجال الفكر المادى والفلسفة الوضعية فهو تقدم معنوى ومادى في آن وليس ماديا خالصاً ولأنهم يؤمنون بأنهم يفهمون رسالة الإنسان ومسئوليته على هذه الارض على أقصى وجه في الفهم من كل الأبدلوجيات والفلسفات فهم يؤمنون بالاخاء البشرى والمسئولية الاخلاقية ويعملون ثمرات العلم والحضارة للناس جميعاً وينظرون إلى ذلك كله في ضوء مسئوليتهم أمام الله وإيقانهم بالجزء الاخرى .

(١١)

نحن لا نرفض التراث ولا نقبل الفكر الوافد . نحن نؤصل تاريخ التراث أولاً ونضعه في مكانه الطبيعي من حلقات تطوره فنجعل القيمة الاولى للميراث القرآنى والنبوى (هذا الذى هو قمة القيم) والذى جاء التراث مفسراً له وموضحاً ومفصلاً على حسب حاجة العصور وظروف البيئات وتحديات الأحداث . ثم هناك القضية الكبرى التى واجهت الفكر الاسلامى وهى ترجمة الفكر البشرى الذى بدأ أول أمره على سنن طبيعية ثم انحرف ، بدأ بترجمة الطب وما يشبه علوم الفلك والكواكب والطبيعيات ثم وصل إلى ترجمة الفلسفات الغنوصية والوثنية اليونانية والفارسية والهندية وغيرها . وهنا بدأت معركة الاصاله التى قام عليها رجال أبرار حوا الفكر الاسلامى من القزق أو الانحراف أو الاحتواء وفى مقدمتهم الشافعى والأشعرى وأحمد بن حنبل وابن تيمية وابن القيم والغزالى وابن خزم وغيرهم . هذه المعركة تفرعت إلى مجالات الكلام والفلسفة والاعتزال والتصوف والتشيع وأخذت من الفلسفات الوافدة واستقلت كل فرقة منها بمفهومها وظلت تتناحر حتى تمكن صفوفه المفكرين المسلمين من تصفيتها واجتثاث شرها بإقامة مفهوم (أهل السنة والحجاة) الذى استصفى خير ما فى هذه المفاهيم فحضرها وأساغها وأضافها إلى كيانه دون أن يفقد ذاتيته الخاصة وأصالته ونسبه القرآنى وانتمائه

الرباني ثم أعرض عن كل ما يتصل بأهواء النفس البشرية وفسادها وضلالها ، غير أن الشعوبيين حين يعرضون للتراث اليوم فانما يكون همهم تجاهل هذا التيار العريض الواسع الضخم ، والانسكاف على تلك الثغرات والجوانب السلبية المضللة والعقيمة ليجددوها وليذيعوا بها وليحاولوا أن يجعلوا منها مفهوما يفرضونه على رقاب العباد وهو ما لم يكن في حقيقته التاريخية شيئا ذا بال . والهدف هو استغلال طوايع العقلانية في المعتزلة أو المادية في الفلسفة أو الانحلالية في التصوف الفلسفي لإذاعتها وإحيائها ، والقول بأنها تيارات إسلامية كان لها تاريخ والواقع أن هذه التيارات الكلامية والاعتزالية والفلسفة والتصوف جميعاً لم تجد قدرة على الحياة فقد كانت نباتا شيطانيا ليس له جذور ولم يستطيع أن يعيش أو ينهض وبالرغم من كل محاولات الشعوبية القديمة فقد ذوى وذبل ومات مهزوما كليلا .

هذه هي المحاولات الخبيثة الماكرة التي تستهدف المؤامرة على الإسلام تحت مظلة إحياء التراث وتجديده .

(١٢)

إن الدكتور زكي نجيب محمود لم يكن آمينا في رحلته عبر التراث فانه استعمل هواه استعمالا واحدا وعلبته طبيعته المادية الفردية التي تشكل عليها فكرة خلال سبعين سنة فلم يستطع أن يتجرد من الهوى ولا من المزاج النفسى الذى شكلته الثقافة الغربية للمادية والفلسفة الوضعيه التي لا تستطيع مطلقا أن تبتعد مدخلا إلى ساحة المعنويات أو الروحانيات فهي تراها من خرافة الميتافيزيقا وبذلك تظل سجينه تلك الحدود العقلانية المادية ، ومن ثم فهي تعجز تماما عن فهم الفكر الإسلامى في تكامله وربطه بين المادة والروح ، والعقل والقلب والدنيا والآخرة ، ولا ريب أن (تشكلا) على هذا النحو سوف يكون عاجزا عن فهم تراث الإسلام أو الإعجاب به أو النظر إليه نظرة منصفة مجردة عن الهوى لانه في منطلقة يصدر عن نظرة غربية مادية وضعية لا ترى في الأمور إلا جانبها واحدا ، ولا تفسر الأمور إلا من وجهة نظر دنيوية مادية محضة ، وفي ضوء هذا الفهم فإن إجاباتها على أى من الأسئلة المطروحة من حيث طريق الفكر العربى (كما يسمونه) أو النظر إلى التراث القديم أو التاريخ أو اللغة فهو مفهوم قاصر لا يستوعب النظرة الإسلامية ولا تستطيع تقديم أى عطاء حقيقى للنفس الإسلامية التي

تطلع إلى إقامة منهج رباني يحقق البشرية طموحها بالمسئولية الفردية والالتزام الاخلاقي إلى الجزاء الأخرى .

(١٣)

أى الافكار التى يريدوننا أن نبعتها من تراث الاسلاف يمكن أن يتعلق بها الرجاء : هذا السؤال يجب أن يوجه إلى الرجل الذى درس التراث وكان لو اتجه وجهة خالصة للعلم محرة من (الظن وهوى النفس) لاستطاع أن يجد تلك الاصول الراسخة كما عن له أن يكشف تلك الشبهات والسعوم الزائفة التى قدمها فى كتابه .

(١٤)

لم يكن أمر بشار ولا الحلاج فى حقيقته على الصورة التى أوردها زكى نجيب محمود ، ولا كان كذلك الرأى المقنع ، فان هذه الصور المنقولة عنهم زائفة وباطلة ، وهؤلاء قوم لم يكن لهم نفوذ فى المجتمع وقد صدمهم الحق الذى كشفه أهل الاصاله وكانوا ميوذين من المجتمع الذى كان يحترهم ولكن دعاء التفریب والشعوبية اليوم يحاولون إحياء باطلهم وتصويرهم فى صورة البطولة الزائفة الخادعة .

(١٥)

مهما حاولت الشعوبية أن تنفث سمومها لتقول للمسلمين أن هناك فاصلا بين الأرض والسماء والمطاق والنسبى ، وبين اللانهاى والمحدود وبين خلود الآخرة وفناء الدنيا فانها لن تستطيع أن تقيم هذا الحاجر الذى يعرفه الفكر الغربى فى عصره المادى الذى احتوته المفاهيم التلبدودية الصهيونية ، ذلك أن مفهوم الإسلام للجامع المتكامل سىظل منذراً عالياً يضىء الطريق أمام الأجيال والقرون المتوالية منذ فجر الإسلام إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، وأن كل هذه المحاولات المضللة تحاول أن تتخذ من الأسلوب العلمى البراق الزائف منطلقاً لها لخداع جماهير المثقفين المسلمين سوف تفشل وتبوء بالهزيمة والخسران ، أنه ليس هناك « مواثمة » بين التراث والفكر الوافد أو فكر العصر ، وإنما هناك (أساس) إسلامى قرآنى يحكم التراث ويحكم الفكر المعاصر جميعاً ، ومن منطلقة يكون القبول والرفض والاخذ والعطاء ، أن التراث نفسه يخضع لهذا الميراث القائم على القرآن الكريم والسنة الصحيحة ، وهذا هو الطريق الذى اتخذه المسلمون جميعاً على مدى العصور ، ولا ريب فى أن تراثنا قدم حلاً للمشكلة الاجتماعية والحرية السياسية

وقضايا العصر جميعاً لأن لدينا المفاتيح الحقيقية التي تمكنتنا من الوصول إلى الكلمة الفاصلة في كل هذه القضايا . وأن العرب والمسلمون لو خيروا بين أن يأخذوا بأسلوب العيش المعصرى أو أن يحتفظوا بقيمتهم الأساسية لما ترددوا لحظة في الاحتفاظ بذاتيتهم ، وإن كانت قيمهم لا تحول بينهم وبين المعاصرة أو التقدم إلا حين تحميهم من الفساد والشر والتجمل والاباحة وتقيم ضوابطها الحقيقية وحدودها الاجتماعية والخلقية من أجل بناء حضارة إسلامية ربانية المصدر . إن الخلط الذي يخلطه زكي نجيب محمود بين الغيب والمعجزات وكرامات الأولياء وبين التنجيم والسحر والتعاويذ يدل على قصور شديد في فهم الإسلام وعجز عن معرفة الأصول الأولى للإسلام التي تفرق تفرقاً شديداً بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء وبين الغيب الذي هو جزء لا يتجزأ من عقيدة المسلم وبين كلفة الغيبيات الوافدة التي يستعملها الغربيون فيما يصورونه من أساطير وخرافات ومفاهيم عديدة لا يعترف بها الإسلام ولا يقرها ، أما التنجيم والسحر والتعاويذ فإن أقل معرفة للإسلام الصحيح يجعل الباحث المنصف يؤمن بأنها ليست من تراث الإسلام وإنما هي من الوثنيات الضالة التي أدخلها المحرفون والزنادقة وغيرهم من خصوم الإسلام ولذلك فهي أساساً لا يمكن أن تدخل في نطاق التحليل في دراسة تراث الإسلام . أن مفهوم حركة اليقظة الإسلامية بعيد كل البعد عن هذا الخلط الذي يحاول به زكي نجيب محمود اضماء طابع من الانتقاص للتراث الإسلامي .

(١٦)

موقفنا من العصر الجاهلي

أن محاولة دعاة التغريب والشعوبية في إحياء التراث الجاهلي وتصويره ترمي إلى القول بأنه حلقة من حلقات تاريخ هذه الأمة وأنا امتداد له وذلك لكي يدخلوا فيه وثنيات اليونان والفراعنة والفرس وذلك الركام الضخم من الخرافات والأساطير والأضاليل والأوهام التي حملها الفكر البشري ليشكل منها فلسفات يراد بها ضرب مفهوم الدين الحق الذي أنزله الحق تبارك وتعالى على أنبيائه ورسله على مدى الزمن الطويل كاشفاً للإنسان عن الطريق المستقيم والوجهة الصحيحة . ولم يكن ذلك التراث المتراكم على مدى السنين إلا غشاء كغشاء السيل قائماً على العنصرية والاستغلال بالعرق والدعوة إلى عبودية الإنسان للإنسان ولقد كان موقف حركة اليقظة الإسلامية واضحاً من أن الإسلام هو فجر هذا التاريخ الذي أشرق على البشرية

بالتوحيد الخالص وأن الاسلام بدعوته إلى الاخاء البشرى والتوحيد والعدل قد قطع الامتداد التاريخى والحضارى القديم وأقام عصراً جديداً مغايراً تماماً. لما سبق بل أنه جعل كل التاريخ البشرى السابق له تمهيداً له، وفي أمرين نجد الاسلام يجب ماقبله تماماً : ذلك أن كتابه القرآن جاء دليلاً على كل ما سبق من الكتب ومهيماً وأن الاسلام جاء ليظهره الله على الدين كله وليس يمنع هذا من النظر في العصر الجاهلى في هذا الضوء حتى لا نجدنا خصوصاً الفكر الإسلامى من التغريبيين والشعوبيين . فالحضارات الفرعونية والفينيقية والآشورية والبابلية جميعها حضارات عربية هاجرت جموع أهلها من الجزيرة العربية وكانت من نتاج الحيفية الابراهيمية فانتشرت في البلاد وتوزعت في هذه الأفاق من العراق إلى أفريقيا وأقامت هذه الحضارات ولم تنس جذورها الأولى ولم تسكن لغاتها إلا واحدة من فروع اللغة العربية الأم التي يطلقون عليها كذباً وتضليلاً اللغة السامية أو الدم السامى أو العنصر السامى وكل هذه ضلالات استهدفت غيب أصحاب الفضل وحجب الموحدين الحقيقيين الذين كانوا مصدر التوحيد والحضارة وإعلاء هذا الفضل بعد حرمان أهل فيه ونسبته إلى جد قديم لم يذكر اسمه إلا في التوراة التي كتبها الأخبار بأيديهم ولم تكن منزلة من عند الله تبارك وتعالى . هذه الحضارات القديمة التي حاول التغريب وحاولت الشعوبية إحيائها في الثلاثينات من هذا القرن لتشكل بمثابة دعوة رجعية إلى الماضى السابق للإسلام إنما فشلت فشلاً ذريعاً في أن تحقق ماهدف إليه الذين أحبوها ودفعوها ، فإنها عجزت عن أن تجد لها جذوراً تستند إليها من لغة أو تقاليد أو أعراف أو تراث ذلك لأن الاسلام حين جاء استطاع بعد سنوات قليلة أن يقطع هذه الجذور جميعاً ويجهتها ويقيم فكراً جديداً يسيطر ويمتد بلغته العربية وقرآنه حتى تموت كل اللغات القديمة التي كانت معروفة في هذه الأرض من هيروغليفية وقبطية وسريانية وغيرها وبعد أن استمرت الحضارة اليونانية الرومانية بفكرها ولغتها وسلطانها مهيمنة على الأرض العربية أكثر من ألف عام استطاع الاسلام أن يزيل وجودها في أقل من قون من الزمان فعندما يجىء الشعوبيون اليوم لاعادة هذه الدعوى فإنهم يعلمون مدى زيفها وبطلانها وعجزها عن أن تجد تقبلاً أو تستطيع الحياة ، وأن الذين يرددونها هم مجموعة من المتعصبين أو الخافدين أو خصوصاً الاسلام والعربية .

(١٧)

نعجب لما يحاول هؤلاء الشعوبيون : من دعاة التغريب أو الماركسية أن يرموا له

طريقاً للفكر الاسلامى إلى المستقبل وهو الغنى بتجاربه المعارف بطريقته الذى مضى به على من الزمن دون أن يتوقف ودون أن يتخلف فهو قادر على تحديد نفسه من داخله وهو قادر على امتصاص خير فى الحضارات والثقافات دون أن يحتوى وهو يحتفظ دائماً بقيمة الاساسية وأصاليته وطبيعته وملاحمته الشخصية دون أن يحول ذلك بينه وبين التقدم والمضى إلى الامام وهو لا يضحي هذه القيم فى سبيل الوصول إلى معطيات العصر ، كما أن هذه القيم فى أصلاتها ومرونتها لا تحول بينه وبين التطور والتقدم ولكنها تحول بينه وبين الانهيار أو الانهيار أو الاستواء أو التحول أو الانصهار فى الفكر الاممى . ولكن الشعوبيون لا يريدون له هذه القدرة المتمكنة من التقدم مع الاحتفاظ بذاتيته ، يريدونه منصهراً فى الفكر الاممى ذائباً فيه ، ليس له طابع إلا طابع الفكر الليبرالى حسيماً يكون هدف أحدهم . ولقد واجه المسلمون الفكر الغربى فى أول الامر مواجهة الراغب فى الخروج من ازمته ولو أتيجت لهم إرادة حرة لآخذوا منه وتركوا ولكن النفوذ الاستعماري فرض عليهم سلطان الفكر الغربى وحاول أن يجعلهم تابعين مستعبدين له بقوة السلاح والقانون والنفوذ الاستعماري المسيطر . ولقد ظن كثيرون أن طريق الغرب يوصل إلى القوة والنهضة ويعطى المسلمين القدرة على الوقوف فى صف الغرب موقف الند ، ولكنهم كاتوا قصيرى النظر ، فى هذا التصور ، ذلك لأن الغرب لم يكن بأى حال مستعداً لإعطاء المسلمين ما يملك من قوى التقدم وخاصة العلم والتكنولوجيا ولكنه كان معطياً لهم تلك القشور وتلك الاستهلاكيات وتلك الجوانب الهدامة عن مسارح ومرافق وخور وترف وأدب رخيص وفن نازل ولم يكن مستعداً لإعطائهم القوى الاصلية لأنه كان يهدف لأن يجعلهم تبعاً وأن يظل هو المسيطر على ثرواتهم الذى يقدم لهم نتاجه ويحصل على خاماتهم دون أن يمكنهم من أن يمتلكوا الثروة أو القوة . ولقد كانت حركة اليقظة دائبة على كشف هذه الحقيقة منذ اليوم الاول فقد كانت تعرف أن التغريب يستعمل الشعوبية لخداع المسلمين وغشهم ودعوتهم إلى زيف يحاول أن يفسد لهم مقوماتهم وتراثهم وفكرهم ، ولكن الاخذات الضخمة التى هزت المجتمع الاسلامى من الهزائم المتوالية فى صورة النكبة والنكسة قد كشفت فساد دعوى الغرب بشقيه فى محاولة إقناع المسلمين بتصوير افكرهم أو تراثهم أو حضارتهم أو تاريخهم أو مستقبلهم (١٨) والدخول فى عصر العلم والصناعة لا يفتينا عنه تراث الماضى فى القليل الكثير . فقد أصيبت الممرقة فى هذا العصر الحديد

من جنس يختلف عما كان يسميه آباؤنا معرفة اختلاف الأبيض من الأسود ولكن عبقرية العرب كانت في لسانها ولم تكن اللغة في ثقافة العرب أداة الثقافة بل كانت هي الثقافة نفسها فإن ترانثا لا يعمقنا في هذا السبيل . (١٩) إن كل المحاولات الزائفة للإدعاء بأننا نسيقة للفكر الوافد مرفوضة تماما ، فقد تشكل الفكر الإسلامى قبل الإصالح بالفكر الاجتبى تماما ونمت شخصيته ووضعت مناهجه في مختلف الجوانب الإجتماعية والفقهية . فلم يكن للوافدات الاجنبية تأثيراً يمكن أن يصور على هذا النحو الذى يريد دعاة الشعوبية الإدعاء به سواء الفكر اليونانى أو الفارسى أو الهندى أو غيره . ولذلك فإن تأسيس القضايا على هذا النحو الذى يستلهم الدعوات الشعوبية مرفوض أساسا وغير مقبول تاريخيا أو منطقيا . وقد فصل الفكر الإسلامى فيما بعد بين فكر الأصالة وبين فكر المشائين التابعين للفكر اليونانى وأعلن أن الفلسفة الإسلاميه بدأت بالإمام الشافعى ولم تبدأ بالفارابى وابن سينا . (٢٠) تحليل الغزالى مبطل لفكرة القانون العلمى من جذورها . فقد ادخل الغزالى في الموقف عاملا آخر هو تقدير الله وبذلك لم يعد ارتباط الظاهر في إدراكنا كافيا وحده لنستخرج لأنفسنا منه قانونا من قوانين الطبيعة ، إذ قد يتم الارتباط كله بين العناصر المكونة للظاهرة المعينة كلها ومع ذلك يريد لها الله ألا تفعل فلا تفعل وبهذا ينتقض قانون العلم من أساسه لأن العلم قد ينهار كله ولا يبقى منه في أيدينا شيء ، إذا نحن لم نجد الأساس الذى يتوقع به ما يحدث في المستقبل إذا توفرت كذا وكذا من الظروف والخوارق والكرامات التى لا يجوز قبولها إلا إذا جزنا تعطيل القوانين العلميه . (٢١) ان ما يقوله زكى نجيب محمود من أن المسائل التى تشغل بال الدنيا اليوم ليست هي أمور العقيدة قول مرود ، وإذا كانت الدنيا مشغولة اليوم بقوانين الطبيعة من ضوء وكهرباء ومغناطيسية وجاذبية وغيرها فان ذلك لا يحجب النفس الانسانية أبداً عن طلب الحق ومعرفة الله ، وهى حين تصم أذانها عن نداء الفطرة فإنها تعيش كما يعيش كما يعيش أهل الغرب اليوم حياة القلق والنزق والشكوك والغشيان الذى صوره كتابهم وحياة الغربة القاسية . ولذلك فان هذه العلوم التجريبية لم تمنع النفس من التفكير في الخالق والوجود وسر الحياة ومهمة الإنسان في الأرض ، كما يحاول زكى نجيب محمود أن يراوغ ، بل إن هذه العلوم الطبيعية والتجريبية نفسها في حقيقة الأمر هي منطلق حقيقى لمعرفة الله بعد أن حجبت الفلسفات المادية هذه الحقائق عن الناس في الغرب وأسلمتهم إلى تلك الخيرة الشديدة ،

(٢٢ هـ - مقدمات)

وسوف يصل بالناس يوماً إلى معرفة الله وما ذلك ببعيد على أولئك الرواد الذين ذهبوا إلى القمر وتحدثوا عما بهرهم من آيات الله في الكون ولكن الدكتور زكي نجيب محمود يراوغ لأنه ليس عالماً تجريبياً فالعلماء التجريبيون - ماعدا الماركسيين - يعرفون الله ولكنه فيلسوف مسادى ينطلق من منطلقات الفكر المادى التى صنعها التلموديون ليحطموا بها مفاهيم الدين الحق والروح والنفس والمعنويات ولذلك فإن البحث فى العقائد ليس أمراً قد انتهى أو انطوى بعد ظهور كشوف العلم ولكنه أمر لما يبدأ بعد فى الحقيقة، ولكن زكى نجيب محمود لا يرى هذه الأبعاد مع الأسف لأنه لا ينطلق من الرؤيا الإسلامية الجامعة الواسعة الكاملة الأبعاد ولكنه ينطلق من رؤيا جزئية انشطارية تقف عند حدود المادة وتعااند بعد أن حطم العلم حدود المادة وأصبح يعلن اعترافه بالميتافيزيقا التى يصير هو على أنها خرافة ولا ريب أن التراث الإسلامى (لا العرفى كما يقول زكى نجيب محمود والشعوبيون والتجريبيون والماركسيون) يحمل فى جوانبه الثرة الوفيرة كل ما من شأنه أن يعطى النفس الإنسانية كل مطامحها فى معرفة الله والدين والحق ومسئولية الإنسان فى هذا الكون وما يتعلق بالجاء فى الآخرة .

(٢٢)

ويخطئ زكى نجيب محمود فى تقييم التراث الإسلامى لأنه يتقدم إلى بحثه بغير الأدوات الحقيقية لفهمه ، ولا حتى بالاستمداد النفسى للإيمان به إذا كشف له عن الحق ، فيقول بما أسماه (خطورة الخلط بين النسبى والمطلق فى الأحكام) ولا ريب أن هذا هو الفارق الواضح البعيد والعميق بين مفهوم الإسلام ومنهجه إلى المعرفة وبين منهج الفكر المادى الذى يصدر عنه الكتاب ولا ريب أن تلك الفطرة الجزئية الانشطارية التى ورثها عن الطور التلمودى الخطير الذى لحق بالفكر الغربى بعد أن انتزعه من الروحية والمثالية والأخلاقية ، هذه النظرة جعلته وهو المسلم المولود فى بيئة التوحيد ينكر ذلك التكمال بين القيم الذى قدمه الإسلام البشرية : بين الروح والمادة بين الدنيا والآخرة ، بين العقل والقلب ، بين النسبى والمطلق ، فهو لا يعرف تلك الحقيقة الأساسية التى قدمها الإسلام وهى قاعدة الثواب والمتغيرات وحركة المتغيرات فى إطار الثواب ، ومن هنا فالمطلق هو الثابت من أحكام الله وحدوده وأخلاقه وعقائده وعباداته والتميز هو ماغير ذلك مما يجرى فى إطار الحركة بما يطلق عليه القروع والشرعية الإسلامية

لأنها من صنع الله تبارك وتعالى خالق الكون والبشر فهي ثابتة الأصول صالحة لكل زمان ومكان ، ولا يمنع هذا من أن تتشكل صورتها على النحو الذى يتفق مع الأزمنة والامكنة ، دون أن يؤثر ذلك على الضوابط والحدود القائمة ، ولذلك فالإسلام لا يقر مفهوم التطور المطلق أو الحركة التى لا تجزى فى إطار ثابت ، ولا يقر مفهوم تطور الأخلاق أو نسبية القيم ، ويرى أن التطور ليس هو الأخلاق التى هى جزء من الدين الحق وإنما هى التقاليد التى هى من صنع المجتمعات نحن لا نؤمن (بتركيبه عضويه يمتزج منها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذى نعيش فيه) وإنما نؤمن بأصالة إسلامية تكون بمثابة الضوء الكاشف للتراث والمعاصرة جميعاً ، فلا نقبل منهما إلا ما كان قائماً على التوحيد وحين يقول زكى نجيب محمود : ماذا عسانا نأخذ من تراث الأقدمين ، ويجب بقوله : نأخذ ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً ، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة ، فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا فى معاشنا الراهن أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذى نحياه من التراث أما مالا ينفع نفعاً عملياً تطبيقياً فهو الذى تتركه غير آسفين ولا ريب أن هذه نظرة مادية صرفة فى المادية ، فهل ليس للإنسان سوى العيش الذى جعله الله زلولاً ميسراً ، وهل ليس فى الحياة إلا هذا المطمع ، أليس هناك مظالم الروح ، ومطالب الفكر ، وحاجات العقل ، ان نظرة الإسلام ليست هى هذه النظرة المادية وإنما نظره تلك الجامعة التى تحمل جانبي الحياة : مادتها ومعنوياتها ، والتى تحمل قيم الخير والرحمة والإخاء الانسانى ، والتى تحمل ميزاناً دقيقاً له ضوابط وحدود ، فهى تبرز يدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة العدل والتى يجب عليها أن تعدل طريقها بين آن وآخر ، حتى تلمس وجهتها الصحيحة ، وهذا كله يستطيع أن يعطى التراث فيه ضوءاً كاشفاً وعطاءاً ثراً .

(٢٣)

ليس تراث الإسلام هو فكر الغرب اليونانى الوثنى ، وليس هو فكر الشرق الغنوصى الإشراقى ، وكل ما كتب بالعربية من هذا أو ذاك ، فقد رفضه أهل الأصالة وكشفوا زيفه وردوه على أصحابه ، ولذلك حين يحى زكى نجيب محمود أو غيره ليعيشوه من جديد بعد أن دفن وهدمت قوائمها فأنما يكشف ذلك عن سوء النية وخبث الطوية ويزيل من النفوس المؤمنة والقلوب العاقلة كل ثقة فى تصديق تلك الدعاوى المبجلة ،

إن آية الباحث أن يكسب ثقة القارئ ، وكيف يكسب ثقة القارئ المسلم ذى الأصالة والفهم العميق للتوحيد من يغشه ويخدعه ، ويحاول أن يدخل عليه تلك الزيوف والباطيل والأوهام التى جمعها دعاة الزنادقة ودهانين الباطنية وعتاة المجوسية ، وقد سحقه ضياء الحق الإسلامى على أيدى الأئمة ابن حنبل وابن تيمية وابن القيم ، ثم يعود زكى نجيب محمود اليوم ليحدثه وليبعثه من أكنفائه ليقدمه لشباب المسلمين والعرب ، وهو يندفعهم ، فلن يندفعوا له ولن يكسب زكى نجيب محمود ثقة القارئ المسلم ، الذى يعرف تاريخه وماضيه وإعلانه الصريح الواضح لإنكار العيب ووصفه بالخرافة ، فإذا عاد اليوم بهذا الفكر المادى ، وبالوجه المسيقة لبحث التراث فإنه لن يعدو أن يضيف نفسه إلى هذه الجماعة ، ولقد كشف زكى نجيب محمود نفسه حين قال : إن وراء الوعى فى إحدى الفصول معترفاً بفساد تحليله [لم أقع على المفتاح الذى أفتح به الأبواب المغلقة] وإذا كانت كلمة هربرت هيد قد طوعت له وجود ذلك المفتاح فإنه جاول عن طريقها أن يقول ما لا يستطيع أن يقوله صراحة حين قال ، « إسقاط التقديس لسكل قديم » ، والقديم الذى تطمح نفس زكى نجيب محمود إلى إسقاطه ليس هو التراث ، وإنما هو ما أبعد من التراث (إن وصف القديم هذا قد استعمله طه حسين من قبل ، وقصد به الدين نفسه ، ولا يبعد أن يكون قصد زكى نجيب محمود شيه بذلك وأن استعمال عبارة هربرت هيد عن التراث الغربى لا تستطيع أن توازى مفهوم الفكر الإسلامى الذى يختلف فى مصدره عن الفكر شكلته ، (الفلسفة اليونانية الوثنية ، والقانون الرومانى الظالم والتفسيرات المسيحية التى حرفت) .

(٢٤)

إن هناك خلاف واسع بين هذه الأصول للتراث الغربى وبين التراث الإسلامى الذى لا يصدر إلا عن مصدر واحد : هو المصدر الربانى (القرآن) وتجيء السنة النبوية الشريفة عن من لا ينطق عن الهوى ليكون بمثابة الضوء الكاشف ، وتأصيل الأصول ولهذا فإن النظرة الواحدة إلى التراث الغربى والتراث الإسلامى تخطيء لأنها تواجه أمرين غير متشابهين ، وإنما تواجه أمرين مختلفين تماماً ، بل ومتعارضين أيضاً ، إن الاختلاف واضح فى المصادر ، وفى حركة التاريخ ، وفى منهج المعرفة نفسه : المصدر فى التراث الإسلامى هو القرآن النص الموثق ، وحركة التاريخ الدفاعية إلى بناء المنهج التجريبي

والحضارة الإسلامية : حضارة الرحمة والتوحيد ، و منهج المعرفة القائم على التكامل بين القيم والجمع بين الروح والمادة والعقل والجسم والدنيا والآخرة ، فأين هذا من التراث الغرقى الذى يقوم على ذلك الخليط العجيب من الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة اليونانية والعمودية الرومانية والرهبانية ذات الاديرة ، أعتقد أن الفوارق عميقة وواضحة ، وإنه إذا كان الغرب قد وصل اليوم إلى مفهوم (إسقاط التقديس لكل قديم) فهو صادق في نظريته إلى تراثه ، ولكنه يكون مبطلا ومضللا ومفسداً وظالماً حين يحاول أن يقول ذلك بالنسبة للتقديم الإسلامى ، الذى لا يكون من وراء التراث إلا القرآن والسنة الصحيحة ، فإن كان الدكتور زكى نجيب محمود يريد هذا ، فإنه يكون قد كشف لنا حقيقة ، وإن كان يريد ذلك ولا يجد في نفسه الشجاعة لذلك فإنه يكون عاجزاً عن تبليغ الرسالة التى آمن بها - ويكون قد سلك نفسه في مسالك الشبهات : فإحصاء المحصول في صفوف دعاة التغريب أو الشعوبية الحديثة .

(٢٥)

لقد انتهت تلك المقولة التى ما زال يرددها الغربيون ، وهى القول بأن هناك سلفيون يرفضون كل أفكار العصر ، وإن هناك جماعة يربطون بين الماضى والحاضر ، والحقيقة أن هناك تغريبون يحرقون الفكر الإسلامى ويخفون هذا الانتقار وراء دعاوى مبجلة وأسماء خادعة وعبارات منمقة يريدون أن يتخذوا بها المسلمون عن حقيقة وجهتهم فيدعونهم إلى (الانتقام) كما يفعل زكى نجيب محمود لأن هؤلاء قد فشلوا في خططهم الأولى الذى كان يحمل الناس بالقوة على التغريب حين كان يقول لهم السكاهن الأكبر : تأخذ الحضارة حلزها ومرها ، وما يحمد منها وما يعاب . لقد وجدوا أن هذا الأسلوب كثره إلى النفس الإسلامية ، فأبدلوه بأسلوب فيه مكر وزخرف وخداع ، والحق إن المسلمين يعرفون طريقهم إلى التراث وإلى العصر جميعاً منطلقاً من ميقاتهم الاصيل ، ومن تراثهم وسنة نبيهم ، وهو طريق يقوم على الاصاله تركت فيكم ما أن تمسكتم به ، لن تضلوا أبداً . كتاب الله وسنتى وهم يعرضون على هذا الاصل كل شيء ، سواء التراث المجدد أم الفكر الوافد ، وعلى ضوء هذه القاعدة يقبلون ويرفضون . ولقد انتهى المسلمون بالتجربة مع الليبرالية والماركسية جميعاً ، وثبت لهم فشلهما وعجزهما عن العطاء للنفس الإسلامية والعربية التى بناها فكر التوحيد الخالص خمسة عشر قرناً

والذى علمها أن تحافظ على ذاتيتها وتضحى في سبيل ذلك بكل تقدم مادى مهما بلغ قدره ، ولقد علمها الإسلام طريق العلم والنهضة والتقدم فهو الذى أنشأ المنهج العلمى التجريبي المؤمن بالله القائم بالعلم في إطار التوحيد خالصاً لبناء المجتمع الربانى ، ولن يستطيع زكى نجيب محمود ولا عشرات من مثله أن يحدد المسلمين اليوم بعد أن تيقنوا أن طريقهم الوحيد هو القرآن . وكان غيره أكثر حذقاً ومهارة ولكنه فشل وباء بالخذلان ، وهدمت آثاره ودعاواه وهو حى (اقرأ كتابنا طه حسين في ميزان الإسلام) .

وهذا الذى يقول به هو الطريق الوحيد المفتوح أمام الفكر الإسلامى وهذه إجابة عن سؤال الدكتور زكى نجيب محمود . أولاً : ليس هناك فكر عربى ، وإنما هناك فكر إسلامى وهناك ثقافات عربية وفارسية وتركسية ، أما الفكر فهو متصل أساساً بالمنابع التى أنشأته ، والعروبة لم تنشئ فكراً إلا بعد أن جاء الإسلام . أما مسألة ماذا تأخذ وماذا ندع من التراث القديم ، وكيف السبيل إلى دمج هذا التراث القديم في حياتنا الحاضرة ، لتكون حياة عربية ومعاصرة ، فإن الإجابة عليه سهلة غاية السهولة يسيرة غاية اليسر ، إنما لا نلتمس اليقظة أو النهضة من التراث ، وإنما نلتمس بما هو أعلى من التراث ، من الميراث : من القرآن والسنة ، أما التراث ففيه الغث والرخين ، فيه التجربة التى نجحت أو فشلت شأن التاريخ تماماً ، فلماذا نعتمد على العمل البشرى المعرض للخطأ ونترك الأصل الذى لا يطارده باطل أبداً . أن التراث الإسلامى الموجود فى أيدينا يضم تجربة الزنادقة والفلاسفة والمعتزلة والفلاسفة والمتكلمين والتصوف الفلسفى وكل هذه الموارد متصلة كانت تمثل معركة انتهت بهزيمة الفكر اليونانى والفارسى الوافد واستصفت الاصلية بمثلة فى منهج أهل السنة والجماعة وهنا يمكن للشعوبيين أن أن يلتمسوا شهواتهم وشبهاتهم وخناجرهم التى يطعنون بها من تراث الباطنية والزنادقة والمجوسية ، أما أهل الحق فأنهم يعرفون أصول التراث ومصادره الحقيقية المطابقة للتراث السماوى الأقدس وهذه الإجابة تنى فى الرد على تلك الخدعة المشهورة التى يرددونها تحت اسم (سلطان الماضى على الحاضر ، الذى هو بمثابة السيطرة التى يفرضها الموق على الأحياء) . يا قوم : إن السلطان هو القرآن والسنة وحدهما أما التراث نفسه فليس له سلطان ونحن نحاكمه على أصول الميراث كما نحاكم الفكر الوافد ، إن هذا القول الذى يقولونه منقول ومغشوش من كتابات الغربيين الذين هاجموا المسيحية والكنيسة

ولا ينطبق علينا فنحن لا نقدر البشر مهما كانوا وليس هناك عصمة إلا للمعصوم : النبي المؤيد بالوحي وليس هناك قداسة إلا للقرآن النص الموثق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، أما ما سوى ذلك من فكر العلماء والآئمة فهو معروض وكل إنسان يأخذ من كلامه ويترك وليس لهذا الفكر عصمة ولا قداسة ما ، ولذلك فهي زائفة صحيحة عبادة سلطان الماضي يادكتور زكي ، زائفة جداً ، لأنها لم توجد وإن توجد وليس في الإسلام رجال دين لهم نفوذ ولكن هناك علماء دين الإسلام وليس في الإسلام حكومة ثيوقراطية أو ما شابه ذلك حتى يوجد ما تريدون أن تلصقونه باطلاً بالتراث الإسلامي : المسلمون يمجنون بالتراث إذا وافق الميراث ولا يقدسونه شيئاً ولا يمجنونهم عائقاً لحركتهم أو يمجنون كائناً ما كان معصوماً من الخطأ أو له جلال القدم إلا إذا كان على طريق القرآن .

(٢٦)

إذا كان زكي نجيب محمود يريد من المسلمين أن يتحركوا في الحياة دون أن يضعوا مسألة الحلال والحرام في حسابهم ويرى أن هذه الضوابط التي وضعها الإسلام وصاغها أمثال الغزالي وغيره قيوداً على الحركة فنحن نخالفه في ذلك مخالفة شديدة ولا نقر وجهة نظره فإن النهضة التي يتطلع المسلمون والعرب إليها في العصر الحديث سوف لا تكون نهضة حقيقية ومشهرة وبناءة إلا إذا التزمت بمفهوم الإسلام في الحلال والحرام وضوابطه التي قدمها لنا القرآن . فإذا كان يزعجه هذا أو يراه مجافياً لمفهومه المسمى الغربي فذلك شأنه ولكننا لن نقبل بحال أن تكون حركة المسلم وأسلوب العيش الإسلامي شبيهاً بأسلوب العيش الذي يراه زكي نجيب محمود والذين يجرون معه في نطاق الفكر الوافد وإلا فما هو الفارق بين حضارة الإسلام وحضارة الوثنية ، أما أن الغزالي صاغ للمسلمين نموذجاً أشبه بالتيد فذلك ما ليس صحيحاً على إطلاقه وإنما أراد الامام الغزالي أن يلقى الأضواء السكاشفة على طريق رسمه القرآن وطبقه الرسول والمسلمون جميعاً مدعوون إلى التماسه والانتساب إليه والسير فيه . ونحن نعرف تلك الكراهية الشديدة التي يكشف عنها التغريب وتكشف عنها الشعوبية إزاء موقف الامام الغزالي من الفلسفة الالهية التي تسمى عند اليونان باسم (علم الأصنام) فكأنما كانوا يطعمون أن يستشري هذا الوافد المسموم في دعوته التوحيد ومن أجل هذا يردد زكي نجيب محمود تلك المقولة الباطلة : بأن الغزالي هو الرجل الذي أغلق باب الفكر الفلسفي أمام المسلمين حتى فتحت المادية الحديثة

(٢٧)

إنهم جميعاً يرددون في الغزالي قولاً واحداً ؛ ما رأيت أحداً منهم زاد فيه أو نقص ،
أنها نصوص محفوظة ينقلها أحدهم عن الآخر ؛ فهم يرون أن هذا الرجل هو الذي أقسد
الحياة الفكرية الإسلامية لأنه أغلق باب الفلسفة ؛ وأنه قوة رجعية قابضة حالت دون
نمو الفلسفة اليونانية التي تسريت إلى الفكر الإسلامي ووجدت من يناصرها من الذين
خدعوا بها أو حملوا لواءها خدمة لمذاهبهم الباطنية كما فعل أشهر رجلين هما : الفارابي
وابن سينا ؛ وبينما تكال كل عبارات التقدير والإعجاب إلى الفارابي وابن سينا ، تكال
عبارات الامتناع إلى الغزالي وتسود حول ابن تيمية مؤامرة الصمت الكبرى ؛ ففي
أكثر من سبعائة صفحة كتبها زكي نجيب محمود عن التراث الإسلامي غاب عنه ذلك
العنلق الذي يقف في ساحة الفكر الإسلامي كالمنار الضخم الذي لا يستطيع أن يتجاوزه
باحث مهما علا قدره ؛ حيث تجد زكي نجيب محمود يفضي عنه في أسلوب من مؤامرة
الصمت جد عجيب لماذا ؟ لأنه الرجل الذي حطم أحلام الزنادقة والشعوبيين والملاحدة
والوثنيين وكل دعاة الغزو الفكري ؛ ويقول زكي نجيب محمود : « إنني لا أجد المنهج
العقلاني الذي أوصى به الغزالي مطبقاً عند الغزالي نفسه مما بحث وكتب وألف ، ،
ويظن أنه قد وصل إلى معبر الحقيقة أن الغزالي لا يعرف المذهب العقلاني ؛ وإنما
يعرف المذهب الإسلامي ؛ وأن هذا المفهوم الذي ظهر على أيدي الماديين والملاحدة من
مفسري العرب وعلى رأسهم شيخ زكي نجيب محمود (كانت) فهذا لا يعرفه الغزالي
الذي يؤمن بمفهوم الإسلام الجامع الذي يربط بين العقل والقلب .

(٢٨)

يريد زكي نجيب محمود أن يخضع المسلمون والعرب للعصر ؛ وأن يكونوا عبيداً
له وأن يخضعوا فكرهم وتراثهم للعصر ؛ وهذا ما يردده في اختلاف دلالات الالتقاط
ومضمون المعاني ؛ وخاصة ما ينطبق على كلمات الحرية والعدل ؛ ولا نعرف أن هناك
قياً ثابتة لا تتغير مع الزمن ولا تتحول الناس عنها مهما اختلفت العصور ؛ ويراوغ
زكي نجيب محمود في هذه القيم فيحاول أن يقول « مبادئ » ، والمبادئ حقائق أم فروض
وان الحقائق ما لا حيلة للإنسان فيه ؛ وهي وقائع مستقلة عن الإنسان ورغباته وميوله
وإرادته ؛ إذا كان يؤمن بدين الله الحق فإنه يعرف أن هذه الحقائق ثابتة ؛ وأن هناك

فرق بين مجالات العلم ومجالات العقائد وبين العلوم التجريبية والعلوم الإنسانية ، المبادئ من صنع الإنسان ولكن القيم من صنع الله ، وإذا كانت المبادئ فروض وإيست حقائق ، فذلك لأن هذه المبادئ صنعها الإنسان نفسه وحاول أن يتخذ منها منهج حياة له عائفاً بذلك منهج الحياة الرباني ، وأخطر ما يركز عليه زكي نجيب محمود وهو مقتلته في الحقيقة والعقل : « قداسة العقل هذه عبارة مبجلة لا يقرها الإسلام ، وإذا كان زكي نجيب محمود لا يقدس التاريخ ولا التراث فكيف يقدس العقل .

(٢٩)

إذا كان ابن الرواندي مبطلا وزائفاً ، فلماذا اهتم به زكي نجيب محمود وقدم في قسم المعقول والتراث السقيم الذي يؤخذ منه وهو يعرف بأنه ألف أكثر كتبه من أجل يهودي من الأهواز ، وفي منزل ذلك اليهودي جاءه الاجل ، وأنه ألف كتبه في خدمة أصحاب العقائد الاخرى : اليهود والنصارى والثنية .

(٣٠)

ماذا يعني القول بأن هذا عصر العلم ؟ إن هذا العصر لن يكون مضاداً للدين ولا قاضياً عليه ، بل سيكون ضوءاً إلى فهم الحقائق العليا التي قدمها الدين الحق ، أن الإسلام ثابت ثبات الطود بقوته الضخمة أمام كل التحديات التي تحاول أن تطفىء نور الإيمان وسوف يكون قادراً دوماً على مواجهة هذه التحديات والأخطار ، ولن تستطيع الفلسفة المادية التي تستخدم العلم التجريبي في بعض نتائجه لآنارة الشبهات والشكوك أن تصل إلى شيء ، فإن العلم نفسه قد أخذ طريقه إلى معرفة الله ، ولن يكون أسلوب العلم أصدق الأساليب إلا إذا كانت مبرأه من الظن وهوى النفس ومطامح الغزاة ، وذلك حين يتحرر العلم من الفلسفة المادية المغرقة في الباطل ، ولن تكون الفلسفة علماً مهما أدعت أنها قائمة على مقررات العلم ، فإن مقررات العلم قد تغيرت الآن كثيراً ، ومع ذلك فلا تزال النظريات الفلسفية قائمة على فروض قديمة ، والماركسية هي أكبر النظريات التي قامت على فروض علمية كانت مقررة في القرن التاسع عشر ، تم انهيارت اليوم بظهور نظرية النسبية وتكشف مفهوم الذرة والطاقة التي هدم النظرية المادية القديمة ، ونحن نعرف أن الدكتور زكي نجيب محمود يتمسح بالعلم ، بينما هو يصر على مفاهيمه المادية الفلسفية التي يقول بها : أن كل ما لا يقع تحت حاسة من الحواس مثل موضوع الميتافيزيقا ،

(٦٠٢ - مقدمات)

فأقول به فارغ لأنه قول غير موضوع ومن هذا : (انطلق والعدم والقيم والشيء في ذاته) ، ولا ريب أن هذا القول هو انسحاب تام من مجال الفكر الاصيل ، ومن ثم فإن القائل به لا سبيل إلى أن يلتقي مع الفكر الاسلامي في طريق ، لأن الفكر الاسلامي يقوم على الايمان بالغيب والقيم وتوحيد الحق تبارك وتعالى ، وؤمن بالجزاء واليوم الآخر ، وكلها عند زكي نجيب محمود مجرد خرافات .

(٣١)

لا ريب أن هذه الثنائية التي يقول بها زكي نجيب محمود (بين الارض والسماء) هي من غير مفهوم غير الاسلام ، فالاسلام لا يرى هناك ثنائية بين القيم ، ولكنه يرى تكاملاً وترابطاً بين العقل والقلب وبين الروح والمادة وبين الدنيا والآخرة وبين الارض والسماء . أما الثنائية فتعني الانفصال والصراع وليس كذلك مفهوم الاسلام الذي يرى التكامل والاتقاء بين القيم في إطار واحد يدفع إلى الامام دائماً ويجول دون السكوص على الاعقاب .

(٣٢)

إن مفهوم الاسلام في العلم يقوم على أن الله تبارك وتعالى هو الصانع وهو من وراء كل الظواهر وأن سنته في السكون تجارية من قديم ، وإن كان العلم قد اكتشفها في السنوات الأخيرة ، وأن الله تبارك وتعالى قد أقام السكون والمجتمعات على سنن ونواميس ، ولكنه هو وحده القادر على خرق هذه السنن والنواميس أنى شاء وكيف شاء ، فالعلم يسير على نوااميسه ، ولكن العلم من عطاء الله أولاً للإنسان وهو مسخر لإدام حقي الله في الارض وإقامة المجتمع الرباني ، ولذلك فإن العلم يجب أن يتحرك في دائرة العقيدة ؛ فيكون في خدمة مفاهيم العدل والرحمة والخلق والكرامة ؛ أما أن يتحرر العلم ليسكون قادراً على اختراق الغيب فانه يعجز لاحالة ؛ إما أن يكون العلم قادراً على الاجابة على الأسئلة الخالدة : لماذا جئنا وما هي مهمتنا وإلى أين نذهب فانه يعجز ؛ إما أن يكون العلم إلهاً آخر بسننه وفوائينه لا يتخلف فذلك كله باطل الفلسفة المادية ومن وراءها دعاة الاخلاء . ذلك لأن العلماء الآن يعلمون أن وراء السكون غيباً وأن معادلة الذرة قد هضمت مفهوم العلم القديم الذي ما زالت فلسفة زكي نجيب محمود تقوم عليه بالباطل ؛ وكون العلم يكون في أيدي الطغاة ليدمروا به البشرية أو ليكون أداة سيطرة قوم لقوم وأداة ضعيف لقوم

فذلك ما لا يقره الدين الحق ، ذلك أن الدين الحق جعل العلم في إطار خدمة البشرية ، ومن هنا يتبين فساد النظرية التي اتطال بها زكي نجيب محمود حين قال : « إن الإيمان بالصانع شيء والعلوم الطبيعية والرياضية وميادينا وقوانينها شيء آخر » كيف يمكن أن يكون هذا شيء آخر يأسدى والخالق هو الذي علم الإنسان هذه القوانين الأزلية العاملة في السكون منذ خلقه وستظل ، وما العلم إلا مرحلة من مراحل المعرفة ، سبقتها مراحل وستتلوها مراحل ، ولن يكون للعلم خلداً وإنما الخلد هو الحق الرباني ، وليس هناك ما يفصل بين العلوم وبين منشئها ومعلمها للإنسان ولن تستطيع هذه العلوم أن تستمر إلا إذا خضعت لمنشئها وسارت نحو الغاية التي وضعها لها والا فإنها ستمتدح كما دمرت مرات ومرات ، وإذا كان أصحاب الفلسفة يجهلون الله تبارك وتعالى فإن أصحاب العلوم يعلمونه فليذهب أصحاب الفلسفة في أهواءهم إلى آخر الشوط ، أما المؤمنون فإنهم يؤمنون بأن الله هو الصانع وأن العلوم له ومنه ، وهي أداة خير البشرية وخاضعة لإرادة الله وحده .

(٣٣)

بخطيء الدكتور زكي نجيب محمود خطأ بالغاً حين يقول إنه لم يجد في التراث الاسلامي حلاً لمشكلة المرأة في العصر الحديث ولا لمسألة الحرية السياسية التي يراها رأس المشكلات الحاضرة . والحرية الاجتماعية ، ولاريب أن قولته هذا تدل على أحد أمرين إما أنه لم يقرأ في التراث الاسلامي إلا ذبوله التي تتصل بالزندقة والفلاسفة والراوتدية والمزدكية وأفضل تماماً تلك الجوانب الحية البناءة من الشريعة والفقه والاجتماع والسياسة والتربية ، وقد كان للمسلمين فيها نتاج ضخم استمد أصوله الاصلية في مفهوم المرأة والسياسة والاجتماع من القرآن الكريم الذي أرسى دعائم العدل والاخاء والرحمة والسباحة ، وإما أنه قرأ ذلك كله وتجاهله في حقد أو كراهية ، نحن نؤمن بأن الفكر الاسلامي يستطيع أن يجيب على كل هذه التساؤلات ، وأن التراث الاسلامي حافل بالأضواء الكاشفة على كل هذه الأمور ، ولكن زكي نجيب محمود لم يصل إلا إلى الزنادقة والباطنية وحدهم وإلى الشبهات المثارة ليشيرها من جديد ، وإلى الفتن التي مرت كقطع الليل المظلم ليجددها في أفق الفكر الاسلامي من جديد فيشغل الناس بها عن الاصاله الحقيقية وطريق النهضة الواضح الذي رسمه الاسلام وإذا كانت المرأة كما يذكر كانت جبيسة أوضاع ظالمة ،

فإن الاسلام بلا نكر هو الذى حررها وأن أصحابه وأوليائه فى الغرب هم الذين حرروها حقها فى القديم وهم الذين جردوها فى الحديث لتكون أداة فتنة وجنس وفساد وإباحية ، وأن الفكر الغربى المسمى الذى يؤمن به زكى نجيب محمود هو الذى دفعها إلى هذه الهاوية التى تتردى فيها الآن وذلك وفق مخططات تدمير المجتمعات وحرمانها من قوائمها الثابتة وفى مقدمتها الأسرة والأخلاق والأمومة .

(٣٤)

الاسلام يعطى المسلم العقل ولكنه لا يجعله مطلقاً ، بل يجعل ظهيره الوحى ، الاسلام يعطى المسلم الارادة الحرة والاختيار ولكنه لا يجعله مطلقاً بل يجعله جارياً فى دائرة الحدود والضوابط التى جاء بها دين الله ، الاسلام يعطى الاسلام الايمان والعقل ولا يجعل العقل وحده قادراً على التصور أو الحكم ومن هنا يكون كل ماحول أن ينفضه زكى نجيب محمود من سموم هو وهم باطل فالعقل لا يستطيع أن يصدر الأحكام دون أن يضىء له الوحى الطريق ، ولا يكون العقل بديلاً للإيمان ، ولا تكون إرادة الانسان حرة بمعنى الحرية المطلقة . وكل حرية لها ضوابطها وحدودها ، وكل عقل له ثقافته التى توجهه إلى الخير أو توجيهه إلى الشر ، فكيف يمكن العقل مطلقاً أن يهتدى إلى الحقيقة إن لم يكن له ضوء من ثقافة ربانية من التوجيه إلى الخير .

(٣٥)

ماهى هذه الأغلال والأصفاد التى يريد زكى نجيب محمود من العرب المعاصرين أن يفكوها عن عقولهم : أحسب أنه يريد أن يفكوا عن عقولهم أغلال التبعية الفكرية التى فرضها عليهم التغريب والغزو الثقافى والتبشير والاستشراق خلال أكثر من قرن ونصف قرن من الزمان فكانت عامل هزائمهم المتوالية ونكساتهم المتعددة وعجزهم المستمر من امتلاك إرادتهم والدخول فى عصر النهضة ، فهذه هى الأغلال الوحيدة فى نظر المصلحين المنصفين الصادقين ، أما إذا كان يعتقد أن ضوابط الدين وقيمه وحدوده هى الأغلال فإنه يكون بذلك مريضاً ومبطلاً وخارجاً عن مفهوم الأصالة الاسلامية ويكون داعياً إلى باطل ، وغاشاً لأمته وقومه . أريد مفاهيم الحرية والعلم والحق على النحو الذى عرفته الانسانية منذ نزلت أديان السماء إلى اليوم ، أم يريد ما على النحو الذى رسمته بروتوكولات صهيون ووسائل اخوان الصفا وكتابات الباطنية والمجوسية

والمزدكية والمناوية لتخرج البشرية من مفهوم الأديان وصولاً إلى الماركسية واللامية العالمية ، أن حديث زكي نجيب محمود عن الحرية هو بمثابة منقول من مفهوم الماسونية واليهودية والماركسية . لقد كنت أظن أن الدكتور زكي نجيب محمود يصدر عن مفهوم علمي حتى قرأت له ما كتبه عن الحرية فوجدته مطابقاً تمام المطابقة لما أوردته بروتوكولات صهيون وفسره دعائها من دور كايم إلى فرويد إلى ماركس إلى سارتر الخ . إن الحرية التي يدعوا إليها زكي نجيب محمود هي نفس الحرية التي دعا إليها سلامة موسى وطه حسين بمعنى أن الحرية الفسكرة هي للانطلاق في هدم الدين ، وحرية الإنسان في الانطلاق في طريق الحياة بعيداً عن الخلق والقيم ، هي حرية البروتوكولات ، وطبيعي أن مثل هذه الحرية لا يجد لها في التراث الإسلامي ذكراً إلا عند من أحبهم من المزدكية والمناوية أصحاب شيوعية النساء والأموال .

(٣٦)

وجملة القول أن الدكتور زكي نجيب محمود وهو صاحب هوى ومذهب وغرض مبيت ، يدرس التراث ليلتقط منه ما يريد أن يؤيد به مذهبه واتجاهه وفكره وهواه . وتلك دراسة ليست علمية ولا حرة ، ولا تستهدف خير هذه الأمة أو تصدر عن المنهج العلمي الذي يتحرر من الأهواء والذي يقصد إلى الحق فإذا وجدته أعلن عنه وتجرد عن الباطل الذي كان يعيش فيه حياته من قبل ، وعلمية البحث تقتضي أن يقرأ زكي نجيب محمود التراث البناء قبل التراث الهدام ، وأن يقرأ كل العصور حتى نهاية الشوط الذي فرضت الفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامي جولة المواجهة . أما أن يقتصر الدكتور زكي نجيب محمود على الزنادقة ، ويقف عند الجوانب التي يرفضها التراث الإسلامي نفسه لأنها من الفكر الوافد الذي لم يتقبله المسلمون لحظة ، ولم يرض عنه العلماء يوماً ، والذي جاهد المسلمون حياتهم أجيالاً بعد أجيالاً لدحضه وردده وكشف زيفه وتدهيره ، ثم لا يقف عند هذا الحد ، بل يجدده ويلمعه ويلقي عليه الأضواء ، ويصنع صنيع المستشرقين في إعادة نبشه وإخراجه من قبره ، فذلك من شأنه أن يؤكد الشبهة التي تقول بأن زكي نجيب محمود لم يكن إلا مدفوعاً إلى تحقيق نفس نظرياته المادية التي تنكر البعث والغيب بأسلوب آخر وبأدلة أخرى أراد أن يأخذها من الفكر البشري القديم الذي دخل إلى الفكر الإسلامي بأيدي أمثال ابن الراوندي ومزدك وماني

والحلاج والباطنية واخوان الصفا وتلاميذهم عن كانوا في الحقيقة يعملون مع خصوم هذه الامة في سبيل تدميرها ، انه حين درس التراث لم يعلن أنه تحرر من مفاهيمه الاولى ولم يعلن أنه يريد أن يستقبل فكرياً يمكن أن يردده عن هوى أو يهديه إلى هدى ولكنه كان مصرّاً على أن يتفحص التراث بفكر مسبق وبنية مسبقة ، ولذلك فإنه لم يجد ضوءاً واحداً يهديه ، وان وجد سموماً كثيرة يشير بها من جديد ، انه وهذه الطائفة من العاملين بحال التراث واللغة والأدب من خلال مفهوم التغريب إنما يدرسون الفكر الاسلامي ومعهم كل تعصبهم وعقدهم وأغراضهم وأهواءهم في محاولة لالتقاط شيء أى شيء ، من هنا أو هناك يؤيدون به رأيهم ويجددون مطامعهم . وإذا كان زكي نجيب محمود يريد الحق الخالص لوجه الله فإن كل ما أعجبه في الغزالي والجرجاني وابن جني هو من فيض منهج القرآن نفسه ، فلم يكن قط قبله منهجاً يمكن أن يهدي إلى ذلك غيره ، ان هؤلاء هم ثمار من ثمار القرآن ، أما أولئك الذين أحبههم فهم ثمار من ثمار المجوسية والباطنية ، ولعل الناظر إلى ما حشده زكي نجيب محمود من ملاحظات وتعليقات يجد أنها لبست في صميم البحث ، وإنما هي ملاحظات ذاتية وتعليقات شخصية ، وعادة تكون الأشياء مشورة في السوق وكل يأخذ ما يعجبه ويرضيه وما يرضيه وما يتفق مع ذوقه وعقيدته وهواه ، فهو لم يجد في التراث الاسلامي الا مزدك وماني وابن الراوندي واخوان الصفا فهيناً له ما التقط من السوق : كل امرئ يغدو فبائع نفسه فتنعها أو موبقها .

الفصل الثاني

في مواجهة العربية الفصحى

حملت الشعبية لواء الدعوة إلى مواجهة اللغة العربية الفصحى واتهامها بالقصور وعملت على عزلها عن اطار القرآن وذلك بإشاعة العاميات واللجات ومحاولة تصويرها على أنها ذات كيان خاص بها ، كذلك جرت الدعوة المريبة إلى تطوير اللغة : فواعدها ورسمها تحت أسماء (تمذيب : تيسير : اصلاح : تجديد) وإشاعة الأسلوب التوراتي اللبثاني الخارج عن نطاق البيان الغربي واتصلت المحاولات بتقديم علوم النحو والصرف

والبلاغة وهدفها إبطال النجوى وقواعد الاعراب وإسقاط بعضها ، ولقد بدأت هذه الحركة منذ وقت بعيد وحل لوائها المستشرقون والأجانب حتى استطاعوا أن يجندوا لها دعاة الشعوبية العرب في مصر والمغرب ولبنان ثم استشرى خطر التغريب حتى بلغ مؤسسات اللغة العربية نفسها وبات بعضها وهو يضارع شعورية خطيرة بعد أن تمكنت هذه القوى من السيطرة عليها حين استطاع التغريب أن يضع على رأسها من كانوا أ كبر أعداء الفصحى : أمثال لطفي السيد وطلح حسين ومن ثم أصبحت العامية واللهجات من الدراسات الرسمية المقررة بها وأصبح دعاة الشعوبية من المسيطرين والموجهين لأعمال المجامع والذين لا يجدون مقاومة تذكر إلا من بعض الغيورين على الفصحى . وقد كان لتولي لطفي السيد وطلح حسين قيادة مجمع اللغة العربية خلال سنوات طويلة امتدت من ١٩٤٠ الى ١٩٧٢ أثرها البعيد في نمو هذا التيار الشعبي داخل مجامع اللغة العربية وفي مؤتمراتها السنوية وظهر في هذه الفترة من يهاجم البيان هجوماً صريحاً من أمثال الدكتور محمد كامل حسين الذي كان يقول : ادعوا إلى قتل الفصاحة وإلى تجاهل البلاغة فقد أصابنا منها شر كثير ، وكان هذا القول علامة على طريق طويل وهدف بعيد حتى جاء من يقول : كيف نكسر النص ، من دعاة العامية وخصوم الفصحى الذين يستهدفون عزل الأسلوب العربي عن مستوى البلاغة القرآنية والبيان العربي الأصيل . وقد وزع الشعوبيون أنفسهم على جميع الدعوات الوافدة الخصيمة للفصحى فنجد معسكر توفيق الحكيم يحمل الدعوة إلى لغة وسطى فوق العامية ودون الفصحى ، ونجد معسكر طه حسين يحمل الدعوة إلى تغيير الكتابة ونجد معسكر عبد العزيز فهمي الداعي مع سعيد عقل إلى كتابة العربية باللغة اللاتينية ، ونجد خصومة إسلامة موسى ولويس عوض الخلقاء إلى اللغة العربية والمستمدة من الكراهية لبيان القرآن .

الهدف هو هدم العربية الفصحى طريقاً إلى هدم القرآن وعزل البيان العربي عن مستوى القرآن حتى يصبح القرآن بعد سنوات معزولاً عن أسلوب الكتابة العربية وبذلك يصبح في حاجة إلى القاموس ويكون بذلك قد تحقق للشعوبيين هزيمة اللغة العربية وتغلبت العاميات الإفليمية وإبداع اللغة العربية في المتخف الذي أدخلت إليه اللغة اللاتينية . وكل ما يتصل بمهاجمة الشعر العربي والفصاحة العربية والخطابة وما يتصل بتفسير النجوى وغيره من الدعوات إنما ترمى جميعها إلى الوصول إلى تلك الغاية التي

سوف لا تتحقق . ولقد استعملت في السنوات الاخيرة ظاهرة الاسلوب اللبناني التوراتي الذي كان قد بدأه جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة وورثة دعاة آخرون منهم أدونيس وسعيد عقل ويوسف الخال وكثير من الكتاب اليساريين والمارون الذين يتحركون في دوائر الحزب السوري الاجتماعي . إن من أكبر الاخطار التي تواجهنا اليوم هو عزل اللغة العربية التي نكتب بها عن بيان القرآن ومنطقاته ومستواه . ولا ريب أن أكبر الاخطار التي تواجه الفصحى هو إضعاف العربية لأنه يعزلها عن القرآن ويورث الكراهية لأسلوبه الرفيع ، ومن شأن هذا أن يقضى على مفتاح تذوق القرآن ، وفي معاداة العربية معاداة اليان العربي والادب العربي ومعاداة القرآن . يقول الدكتور البويطي أن خطوات السكيد للقرآن تعتمد على غاية أساسية كبرى ، هي تجريد الادب العربي من مضمونه الطبيعي المتفق مع طبيعة اللغة وحشوه بمضامين أخرى لا علاقة له بشيء من العربية أو فلسفتها أو قيمها الجمالية . ولا ريب أن أكبر الاخطار هو خلق مناخ الضعف في العربية يجرى الآن لأنه يعزل عن القرآن ويورث الكراهية لأسلوبه الرفيع . ولما كانت حرب الشعبية للغة العربية قديمة منذ تولاهما لطفي السيد و وقاسم أمين وسلامه موسى وعبد العزيز فهمي فإننا في السنوات الاخيرة نشاهد الحرب وقد ازدادت شراسة ونجد صورة الحملة عليها تتطور الى عديد من المواجهات الخطيرة .

(٢)

حاولت الشعبية الادعاء بأن اللغة العربية لغة ميتة كاللاتينية وأنها عاجزة عن التعبير وغير قادرة على الاستجابة لالفاظ الحضارة ودعت الى أفضلية اللهجات العامية كما وصفت اللغة العربية بأنها لغة دينية واتهمت البيان العربي بأن خيوطه نسجت من البلاغتين الفارسية واليونانية . وقد تبين أن هذه الدعاوى كلها باطلة ومغرضة وأن وادها هدف مبيت وأن حملتها هم ما بين حافد وتابع ، أما الحافد فهو يتكر فضل الغربية عيانا ويهاجم الفصحى بيانا أما التابع فإنه يدعى أنه مؤمن بالفصحى ويخفي وراء هذه تلك الخطة الماكرة الخبيثة . ولقد كذبت الفصحى دعواهم فأثبتت صلاحيتها اليوم كما كانت صالحة دوماً لإبداع لإبداع مصطلحات الحضارة والعلوم والتكنولوجيا والمصطلحات الفكرية الى جوار مصطلحات الحضارة . ولم تجد تهمة اللغة العربية بالقصور دليلاً واحداً كما لم تجد الدعوة الى العامية دليلاً يؤيدها . ولكننا محاولة شعبية خطيرة لفصل بين المسلمين والعرب

وبين الفصحى لغة القرآن ، وهي مؤامرة ترمى الى الغاء الفصحى وحصرها بالجوامع كما تحصر الديانة بالكنائس والاستعاضة عنها باللغة العامية الدارجة الامر الذى لن يتحقق بحال . والذين يعتقدون هذه الفكرة يوهمون الناشئين وغيرهم من أصحاب المفاهيم اليسيرة أنه ليس فى الغرب لغة عامية دارجة بل يكتب الغربيون ما ينطقون به وهذا خطأ بل هو زيف ، ذلك لأن لكل من اللغات الغربية أكثر من لهجة عامة فضلاً عن الفصحى . ومن تلك المحاولات الشعبية : الدعوة الى كتابة الحروف العربية باللغة اللاتينية ، وهي ما دعا اليها عبد العزيز فهمى وتابعه فى ذلك دعاة آخرون سقطت دعوتهم . وقد كتب أحدهم ديواناً شعرياً كاملاً بالحروف اللاتينية وقد تبين أن الحروف اللاتينية لا يمكن أن تفي بحاجة اللغة العربية ، ففى اللغة أصوات لا وجود لها فى لغة أخرى ولا يمكن التعبير عنها بغير جروفنا العربية الأصلية وخاصة حرف الحاء والضاء وهناك الفرق بين أصوات السين والضاد والتاء والطاء . وهكذا نجد عديداً من المؤامرات والمحاولات التى حين يستهدف اللغة العربية الفصحى إنما تستهدف القرآن والإسلام ، والتحول فى اللغة هو منشأ التحول فى أفسكار الأمة وعواطفها وآمالها ففى إذا انقطعت من نسب لغتها انقطعت من نسب ماضيها .

كذلك فقد نشر الشعوبيون مصطلحات لا تمت إلى اللغة العربية بأى صلة وقد ذاع كثير من هذه المفردات وانتشر فى اللغة العربية بشكل ملفت للنظر ، وهذه المصطلحات والكلمات مع الأسف تحاول أن تفرض نفسها كبدايل للكلمات والمصطلحات العربية الأصلية ، وقد ذاعت هذه الكلمات والعبارات عن طريق الصحافة العربية اليومية وفرضت نفسها على أسلوب الكتابة وتشكل هذه الظاهرة أكبر خطر على اللغة العربية .

ومن المحاولات التى تقوم بها جهات مختلفة لإقامة اللهجة العامية قعلاً كأساس للتعليم ما أعلن منذ أعوام عن مشروع أطلق عليه (مشروع العربية الأساسية) وضعته مؤسسة فوره الأمريكية ليطبق فى لبنان وعدد من الأقطار العربية ولا ريب أن المشروع بصورة ومنطلقة هذا يشكل خطورة لا ريب فيها فالمشروع يستهدف قطع التليذ عن الأسلوب الفصحى والألفاظ الفصحى التى مرت فى التراث القديم (ومنها القرآن وكتب الأدب العربى) وقصر معارفه اللغوية على ما أُلّف فى السنوات العشر الأخيرة مع الألفاظ التى (٦١٤ - مقدمات)

يستعملها الطفل في بيته ، والحظر هو أن يبدأ تعليم التليذ العامية فكيف يرجع إلى الفصحى بعد ذلك ، ويقول الدكتور عمر فروح : أن مدلول الكلام عن المشروع في جانبه العلمى منصب على اللغة العامية وحدها (وقد قال أحدهم نحن الآن لا نهتمنا التراكيب في اللغة الفصحى ، المهم عندنا هو اللغة الحالية) وأن الاهتمام كان باللغة العامية ولم يكن الكلام عن اللغة الفصحى إلا بالمعنى القائم على أن اللغة الفصحى هي اللغة القديمة بتعلمها فيما بعد إن شاء كما يتعلم التليذ الفرنسى والتليذ الإنجليزى مثلا إتلافاً اللاتينية أو اللغة اليونانية أما اللغة الحالية : اللغة الحديثة لغة الطفل في البيت في حضن أمه فهي اللغة العامية ، وقد أحبط رجال اليقظة هذه المحاولة وكشفوا عن زيفها وأنها امتداد لما قام به خصوم الفصحى عام ١٩٤٥ حين أقاموا منهجاً لتعليم اللغة العامية في كتاب شرشر وغيره وبما فيه من عبارات البط كل الفت والوز كل الوز وكان ذلك سبباً في انصراف الاجيال التالية عن القراءة الادبية إلى قراءة العاميات والتوافه المنشورة في كل مكان وكان من نتيجة ذلك القضاء على الصحف والمجلات الادبية ، وقد جاءت مرحلة اشتعلت فيها العامية خطابه وكتابته وقراءه وكانت لها آثارها الخطيرة ودعواها الباطلة فقد حمل لواء هذه الدعوة دعاة الماركسية والفكرة التغريبية على السواء .

(٢)

التراث واللغة — لويس عوض

يمثل الدكتور لويس عوض الطبقة الثانية من نتاج مدرسة التغريب والغزو الثقافى التى كان يقودها (سلامه موسى — طه حسين — محمود عزمى) فهو حريص كل الحرص على هذه النسب وهذه الصلة ، وهو في طريقة كتابته وتناول موضوعاته ، يجرى هذا المجرى وراء الادب اليونانى والعلمانية والتبعية لاساليب النقد الغربى ، والجمع بين منهجى الليبراليين والماركسيين على السواء على نحو يراه هو ، إبداعاً ، وتجديداً يجرى به في دهايز الفرعونية والفكر الوثنى القديم ، وإذا كانت هناك ظاهرة تميزه عن هذه المدرسة فهو عدم تحفظه وعجزه عن إخفاء مشاعره وأهواءه ، واندفاعه على النحو الذى يحول بينه وبين امتلاك دعوى الأسلوب العلمى أو المنهج العلمى في البحث ، وفى أربع مجالات خطيرة : تستهدف النيل من الفكر الإسلامى تجرى كل محاولات لويس

عوض التي تبدو وكأنها بعيدة تماماً عن هذا المجال : (١) خصومته للغة العربية
حصومة واضحة ودفاعه المستميت عن العامية بالحروف اللاتينية ، (٢) خصومته لعامود
الشعر ودعوته المجددة لتحطيمه ، (٣) خصومته للتقديم الذي ليس هو : الفكر اليوناني
أو العصر المسيحي وحملته الشديدة على الحضارة الإسلامية ودورها العالمي وعلى التراث ،
(٤) إبراز مؤثرات الفكر اليوناني والفكر الغربي الحديث على تاريخ الأدب والثقافة
العربيين والإيماء بأنهما خاضعين لهذا الفكر الوافد ، إن لويس عوض عندما خاض هذه
الابحاث كانت له خلفيات ثلاث : (الأولى) : طبيعته ونشأته وظروفه الخاصة واتصاله
ببيئات التبشير وجمعية للشبان المسيحيين وسلامة موسى ومخلفات كثيرة تحمل اسم الفرعونية
والمصرية والهيروغليفية ، (الثاني) : التقاط القوى التغريبية له بمجرد وصوله إلى الغرب
وصياغته من جديد ، (الثالث) : المثل الأعلى الذي كان يملأ نفسه بالدور الذي يقوم
به سلامة موسى وطه حسين ، في مجال التجديد والدعوة إلى الفكر الحر الذي احتضنته
التلمودية الصهيونية ، ومنذ اليوم الأول الذي بدأ لويس عوض فيه خطواته الأولى
كانت المحاولة التي وضعت أمامه هي دراسة اللغة الإيطالية والذي أخرجتها اللغة اللاتينية
« اللغة المقدسة » ومدى ما يمكن أن تستطيع اللغة العربية المقدسة إفرازه من لغة مصرية
عن طريق العامية ، ذلك هو المنطلق الذي ينطلق منه رجل يرى كيف استطاعت العربية
الفصحى القضاء على السريانية والقبطية في سوريا ومصر في سنوات قليلة بعد دخول
الإسلام ، وتحول دور العبادة كلها إلى توجّهه ظقوسها إلى اللغة العربية ، ولكن كيف
يمكن الدعوة إلى العامية التي هي لهجة ليس لها تراث ولا نحو ولا صرف . تلك هي
القضية التي جاهد من أجلها سلامة موسى والخورى ومارون غصن وأليس فريجة ولويس
عوض ويوسف الخال ، إنها المحاولة التي فتح لهم الطريق إليها الميشر ولكوكس ،
والتي مازالوا يجاهدون في سبيل إقرارها من أجل عزل لغة القرآن الكريم ، لتصبح
لغة تدرس بواسطة القواميس ، ولا يلجأ إليها إلا رجال الدين والتراث ، وقد استخدموا
لها الكثير من أمثال طه حسين توفيق الحكيم ولطفي السيد في دعوة إلى تحسين العامية
وإلى خلق لغة وسطى ، وإلى عشرات من المحاولات الباطلة الفاشلة التي لن تحقق شيئاً
مهما خدعوا الناس بدعواهم الباطلة ، بأن العامية منطلق للعواطف والمشاعر الحرة ، وإن
الفصحى على حد تعبير لويس عوض « قد تقتل التلقائية عند الشعراء وتجعلهم مجرد

مقلدين ، ، وحتى تستكمل المؤامرة الشعبية الخطيرة فإن هناك الدعوة إلى كسر عامود الشعر وتحطيمه والخلعة على الخليل بن أحمد ورميه بكل نقیصة .

ويقول لويس عوض أن حلمه الكبير هو أن يظهر للعامة شاعر عظیم يستطيع أن يستغل ما في العامة من بلاغة ، ويسأل الناس عن بلاغة العامة فلا يجدون إلا كلمات الشوارع والحواري ، ومصطلحات الكناسين والجزارين وجامعي أعقاب السجائر التي يرددها صلاح جاهين والآنودى وغيرهم . وقد أتاب الظروف التي مرت بالبلاد العربية في السنوات الأخيرة إلى أن يتمكن من قيادة هذا التيار الخطير ، واستطاع أن يشكل مع القاعدة البنائية زعامة تنفخ في عدد من الشعراء أمثال بدر شاكر السياب وعبد الوهاب البياتي وصلاح عبد الصبور وأحمد عبد المظلي حجازي وادونيس في سبيل دفع الشعر العربي عن منطلقاته ونظمه ومنهجه وتاريخه إلى ما يسمونه الشعر الحر وقصيدة الشعر يؤازرهم أمثال محمد النويهي وغيره وهي محاولة فاشلة مبطللة قد باءت بالفريضة وتكشف من وراء كثير من دهاتها مخطط صهيوني خطير عرفت به مجلة حوار .

(٢)

بدأ لويس عوض حياته الأدبية بديوان (بلوتولاند) عام ١٩٤٧ ودرسم منهجه الأدبي الذي شار عليه حياته كلها حتى اليوم ، وقد أشار إلى هذا المعنى بعد أكثر عشرين عاماً حين قال : أن نظريتي عن تطور اللغة وتطور الأدب تجد في مقدمة (بلوتولاند) وفي الديوان نفسه . ولقد كانت عثرته السكبري مذكرات طالب بعثة التي كتبها بالعامة ، وأبرز ما في منهجه الأدبي تحسباً ورد في مقدمة ديوانه : (أولاً) الدعوة إلى تحطيم عامود الشعر . قال : عظموا عامود الشعر ، لقد مات الشعر عام ١٩٣٣ . مات بموت أحمد شوقي ميتة الأبد . مات . ثانياً الدعوة إلى إحلال العامة محل اللغة الفصحى . والهدف هو استخدام العامة (ويسميا اللغة المصرية) كأداة لكتابه ، على النحو الذي يتحقق معه بعد قرن أو قرنين ترجمة القرآن إلى اللغة المصرية ، كما حدث للإنجيل عندما ترجم ، من اللغة اللاتينية إلى اللغات الأوروبية الحديثة . (ثالثاً) عبده لنفسه أن يكتب العامة ما عاش . (رابعاً) اعترافه بأنه لم يقرأ حرفاً واحداً بالعربية بين سن العشرين والثانية والثلاثين إلا عناوين الأخبار في الصحف السيارة وقال أن إحساسه باللغة أجنبي جداً على كل حال ، (خامساً) إهتمامه بالمؤثرات الأجنبية — في

الأدب العرب الحديث . ومحاولة الادغام بأن رفاعة الطحطاوى وفارس الشدياق وقاسم أمين ولطفى السيد نبت أجنبي . (سادساً) : إعجابه بالخائن ، يعقوب ، الذى انتمى إلى الحملة الفرنسية ووقف ضد ثورة المصريين على الاحتلال الفرنسى ، والذى هرب مع الفرنسيين وهم عائدون إلى وطنهم ، مخافة أن يقتله المصريون بعد أن حكموا عليه بالإعدام نتيجة خيائنه . (سابعاً) : دعوته إلى المصرية التاريخية ، المصريولوجيا ، والتي ليست فى حقيقتها إلا إنكاراً للآثار الثقافية والأدبية والاجتماعية التى حققتها مصر بعد الفتح الإسلامى ، وهى محاولة باطلة ، فقد أعلن المؤرخون المنصفون من العرب والأفريق بأن ، الانقطاع التاريخى ، بين مصر الفرعونية ومصر العربية الإسلامية حقيقة لا سبيل إلى مناقشتها .

(٣)

إن لويس عوض لم يستطع أن يضع أهوائه فى الأسلوب العلمى القادر على آداؤها على أنها فكر إنسانى ، ولكنه كان فى مختلف كتاباته ماثلاً مع غرضه ، عاجزاً عن الأداء الفنى الذى يستطيع أن يحتقن وراءه ، فهو فى نظر الناقدين جميعاً كاتب له نظرية مسبقة ، وغاية مفضوذة بعدها واضحة فى كثير من إنتاجه : الراهب ، العنقاء ، وهى أعرق كثيراً من الصورة التى يحاول أن يعطيها لقارته بتلك اللمسات الخفيفة ، وهو ليس فى عمق طه حسين ، ولا حماقة سلامة موسى ، ومع ذلك فإن هؤلاء التغريبيون يدهون المفكرين إلى الابتعاد عن الحماسة والتقريرية ، والقارئ لكتاباته يستطيع أن يجد علامات الاستشراق والتبشير والتغريب واضحة تماماً فى كل كتاباته ، فهو منكر إنكاراً تاماً لسكل أصالة سواء فى الأدب أو اللغة والفكر أو التراث . وإذا أردت أن تعرف اتجاهاته ، وجدته مذبذباً بين الاشتراكية والديمقراطية ، لا يستطيع أن يبدع منها منهجاً أو مذهباً ، ولكنه جماع أهواء التلودية الصهيونية فى عبارات معروقة . فهو يستعمل عبارات العصور الوسطى ، والعقلانية ، والعلمانية ، ويرى أن الماركسية خلصته من خزعبلات الفكر المثالى والميتافيزيقي ، فهو حائر بين الحرية الليبرالية ، وبين الجبريد التاريخية ، متراوح بين ما يسميه المثالية الموضوعية ، والرومانسية ، فسكاً بما قد قرأ هذا الفكر الغربى كله ، بشقيه ليخرج منه بشئ مختلط مضطرب ، يستهدف منه خلق تلك الحيرة وذلك القلق ، وهذا التمزق فى قارئه العربى المسلم الذى يريد أن يدمر

كيانه ويحطم بنيانه ، والذي وجد مع الأسف كثيراً من السذج الأغرار الذين خدعوا به . أن الهدف الوحيد الذى يكمن وراء كتابات لويس عوض سواء فى النقد الأدبى ، أو القصة ، أو الترجمة ، والمسرحية هو إثارة هذه البلبلة وتعكير الماء بإلقاء الاحجار . ولذلك فإن لويس عوض يضطرب اضطراباً شديداً عند ما يرى العرب يتجهون بعيد نكسة ١٩٦٧ نحو ميراثهم الأصيل وقيمهم ومنابعهم الثرة يلتهمسون منها طريقهم إلى النصر فيهاجمهم أعنف هجوم حيث يقول لمجلة الطليعة : إن حركة الفكر المصرى منذ هزيمة ١٩٦٧ تنسم بظاهرة غريبة ومتناقضة تبدو فى ازدهار الإحياء السلفى من جهة ، وازدهار الانفتاح نحو العالم الخارجى من جهة أخرى . نقول وماذا فى ذلك من تناقض ، فكل الأمم التى استطاعت التحرر من الاحتواء تفعل ذلك ، تلتمس أصولها الأصيلة التى يصفها لويس عوض بأنها (إحياء سلقى) وتفتح على العالم المعاصر ، فيما لا يضير هذه القيم وهذه الأصول . وهل استطاع ناقد غربي أن يصف اتجاه حركة النهضة الأدبية إلى الاغريق والفكر اليونانى ، بعد انفصال دام ألف عام بأنه (إحياء سلفى) اذن لماذا يوصف الارتباط بين عصرنا وبين حركة الحضارة الاسلامية . والفكر منذ فجر الاسلام ، مرحلة متصلة لم تنقطع يوماً واحداً بأنه إحياء سلفى ، وهل استمداد العرب والمسلمين لأسلوب عيشهم من مصادرهم الأصيلة أمر يمكن أن يوصف بالسلفية التى يعتبرونها عبارة رجعية أو مناقضة للتقدم والتطور والمعاصرة الحق ان أهم ما كسبه العرب والمسلمون من هزيمة ١٩٦٧ هو انكسار ذلك الاناء المقدس الذى ظل يحمله سلامة موسى وطه حسين وغيرهم وحمله من بعدهم لويس عوض ، وهو ما خدع به العرب والمسلمون تحت اسم العصرية والتقدم والتجديد ثم تبين أن الهدف هو احتواء العرب والمسلمين وفكرهم وعقيدتهم فى أتون الفكر الأسمى والعلمى ، وغشهم وخداعهم ، بأن أسلوب العيش الغربى هو وحده القادر على تحريرهم من الاستعمار والصهيونية والماركسية ثم تبين زيف هذه الدعوى ، وبأن هذا الطريق لن يحقق إلا تدمير الذاتية العربية الإسلامية ومحوها محواً كاملاً ، فلم تعد كلمات لويس عوض ، وغير التى يسميها السلفية والرجعية تخدع أحداً ، ولم تعد كلماته الأخرى الأجنبية البراقة أمثال الهيما نيرم ، والرا ديكالية وغيرها ، تدعو إلى الاحترام أو الإعجاب ، وإنما هى فى نظر الأجيال الجديدة علامة على التبعية ، وعلى الولاء الأجنبى ، وعلى الخروج عن

الأصالة العربية . يقول لويس عوض : ليس قاصراً ذلك على الفكر ، ولكن نجد تعبيراً عنه في سلوك المجتمع اقتصادياً واجتماعياً ويقول : هذا هو شكل الازمة الحقيقية في المجتمع المصرى بمعناها الحضارى . ونحن نقول نعم : إن المجتمع يعود مرة أخرى إلى طبيعته التي حرفت بها دغوات التغريب والشعوية ، هذا المدى الطويل ، وماذا يرجع لويس عوض في ذلك ، أليس هذا المجتمع في أصله الأصيل هو الأرض التي نزلت فيها الأديان وحمل أهلها لواء الخير والحق والإخاء البشرى ، ولم ينحرفوا عن ذلك إلا تحت تأثير ما يسميه (القيم الإنسانية والاجتماعية والأخلاقية التي تتميز بها الحضارة في غرب أوروبا وأمريكا) . نعم إن العرب قد جربوا هذه القيم ووجدوها فاسدة ، ووجدوا ما عندهم خير منها ، ووجدوا أهل هذه القيم يعيشون في بلبال شديد من الاضطراب والتمزق والانحراف والفساد ، أخطم عليهم أن يسوقهم العرب إلى الجريمة بقيمه ، بينما هو لم يستطع أن يحرق نفسه إنسانياً ولا أخلاقياً ولا اجتماعياً ، إن هذه الأسطورة المظلمة التي يدعو إليها لويس عوض تحت اسم الهيومانيزم هي أكذوبة كبرى عرفها العرب منذ زمن بعيد على أيدي أساتذته واكتشفوا باطلها وضلالها . إن العرب والمسلمين لا يؤمنون بهذا المذهب المادى الذى يقوم محوره كما يقول لويس عوض على (أن الإنسان قيمة في ذاته ، وأنه قادر على وضع قوانينه بنفسه وعلى صياغة مصيره بنفسه) . هذه دعوة باطلة نحن نعرف مصدرها وهدفها ، أما مصدرها فهي التلمودية الصهيونية التي احتوت الفكر الغربى كله (ديمقراطية وماركسية) وأما هدفها فهو ضرب الأديان والمعتقدات ، فمضى كان الإنسان قادراً على أن يشرع لنفسه أو أن يخضع لقوانين من عمله وهو ما زال عاجزاً بأهوائه ، ومطامعه ، وسيظل ، عن أن يوجه القوى التي بين يديه إلى خير البشرية ، وهو ما زال يوجهها إلى تدمير أخيه الإنسان ، وإلى الاستعلاء بالعنصر والمال والثروة ، وسحق بقية البشر .

فليكن لويس عوض اشتراكياً أو ديمقراطياً أو هيومانيزمياً ، فإن ذلك أمر يخصه هو ، وإنه لن يكون قادراً على أن يفرضه على المجتمع المصرى أو العربى ، لأنه لا يملك هذه القدرة ، سواء بتاريخه وشخصه ومعرفة الناس إياه وسواء بمكانته في قيادة الفكر أو حركة اليقظة ، فإنما شأنه شأن ميشيل عفلق ويوسف الخال وجورج حبش وأضرابهم وهؤلاء جميعاً يعجزون عن توجيه الفكر الإسلامى الذي

يسميه زكي نجيب محمود الفكر العربي ويسميه لويس عوض الفكر المصرى وهى تسميات باطلقة زائفة ، فما كان للمصريين والعرب فكر ، إلا الفكر الإسلامى الذى أقامهم منذ أربع عشر قرناً ، وشكل ثقافتهم وتاريخهم وحضارتهم ومجرى حياتهم العقلية والروحية . والدعوة السلفية التى يخشاها لويس عوض ليست فى حقيقتها إلا أصنى مفاهيم الفكر الإسلامى الأصيل المتجدد على الزمن ، القابل للتقدم والمعاصرة ، والتطور والنمو وفق أصوله وقواعده وضوابطه ، والذى أعطى الحضارة الإسلامية قوتها وحيويتها وانطلاقتها ، والذى منذ أن انحرف بفعل الشعوبية والتغريب ، فقد توقف عن العطاء وهو اليوم يستأنف مسيرته الحققة مرتبطاً بتاريخه كله بعد أن فشلت محاولات فصل العصر الحديث فى الأدب أو الثقافة أو الفكر ، يستأنفها فى ضوء أصالتها وفى إطار القيم التى أعطته التماسك والقوة والنصر فى الماضى .

وليس صحيحاً ما يرددّه لويس عوض من إن الفكر الإسلامى يقوم على إغلاق النوافذ أو على الاكتفاء الذاتى ، ولكنه هو قاعدة الأساس لحركة النهضة ، التى بدونها لن تتشكل الحياة فى القرن العشرين أو القرن الثلاثين ، وكفى هذه الغيرة الكاذبة على الحضارة ، فأننا نرفض زينها كله ، ولا نقبل منها إلا العلوم التجريبية ، أما أسلوب العيش الذى يهدم المجتمعات الإسلامية بتخلله وفساده ، فأننا نرفضه وهو ذلك الذى يشيد به لويس عوض وحسين فوزى وغيرهم باسم (الفلسفات المادية والفنون المنحلة) ، إننا نؤمن بأن هناك فارقاً بعيداً وعميق بين التماس أدوات الحضارة المادية وبين أخذ أسلوب العيش الغربى ، وسوف لا نتخذنا تلك البكستات المفضلة التى تراطب بينهما ، ولن يأخذ العرب والمسلمون إلا أدوات الحضارة ليصنعوا منها وجودهم وفق أسلوب عيشهم . وفى إطار فهمهم للعلم والحضارة وهو فهم يختلف اختلافاً بعيداً عن فهم الغرب بشطريه الديمقراطية والماركسى . وإذا كانت التغريبية والشعوبية قد استطاعت أن تعشن سنوات فى ظل مرحلة مظلمة ، فإن هذه الأعشاش جميعاً قد انهارت ، وإن ما تركته من فكر مسموم سوف لا يقوى على الحياة فى ضوء النهار أو تحت شمس الحقيقة ، وعندما يعيد الغزو الثقافى بنائها ستقوم مرة أخرى يهدمها ، وليدع الدكتور لويس عوض تلك التجارة البائسة التى بدّل بها فى الأسواق الآن عن فرض الوصاية على الأجيال القادمة ، فنحن نعرف أن منهج الإسلام لا يفرض وصاية ، ولكنه يضع المصاييح المضيئة على الطريق ، ومسألة

الوصاية على الأجيال القادمة ، هذه نعمة نحن نعرف أنها من عهد بروتوكولات صهيون التي هي قاعدة العمل لدى كثير من دعاة التغريب والشعوبية ، ولنقل نحن للدكتور لويس عوض إن العلمانية والديمقراطية الغربيين ، والاشتراكية والماركسية الشيوعيين ، قد عجزت جميعها عن أن تنبت البذور التي ألقينا في التربة المصرية العربية الإسلامية ، ولن نستطيع مهما ظاهرها ألف مستشرق وشعوبى على أن تحول هذه الأمة عن طريقها ، فعلى الدكتور لويس عوض أن يأس واليأس لإحدى الراجحتين ، نحن أمة تنتمى إلى الإبراهيمية الخفيفة ، أم الأديان والعروبة ، ولنا متوسطة البحر كما يدعونا ولنا غربيين كما يظن ، وليس للفكر اليوناني في فكرنا الإسلامي أثر إلا تلك الأنار التي دمرته وهزمت ، وسوف يلقى الفكر الغربي الوافد بشطريه نفس المزيمة ، ولنعلم أنه ليس هناك حوض حضارات كما توهم ، وإنما هناك حضارة إسلامية جاءت لتستوعب خير الحضارات ولتدمعها بطابع التوحيد والرحمة والعدل والإخاء الإنساني ، إن هذه القضايا والنظريات التي يثيرها لويس عوض في كتاباته قديمة جداً ، وفاسدة جداً لأنها هزمت منذ دعا إليها سلامة موسى وطه حسين وحسين فوزى وتوفيق الحكيم ، إن لويس عوض يريد أن يغالط الجماهير كما كان يفعل طه حسين وسلامة موسى ، ولكنه جاء بعد أن اتسع نطاق الفهم لتيارات التغريبية والشعوبية ، وأصبح الناس يعرفون اتجاه الريح ويسخرون من هذه البيغافوات التي تردد الكلمات المسمومة وتظن أنها قد أرضت ساداتها .

(٣)

اللغة : لويس عوض

(في مراجعة محمود محمد شاكر)

لم تتوقف حركة اليقظة عن كشف زيف دعاة التغريب والغزو الثقافي . ولقد كان للأستاذ محمود محمد شاكر دور طويل وقديم في هذا المجال فقد تصدى للدكتور طه حسين في قضيتين من كبرى قضايا الفكرية (الفتنة الكبرى) و (المتنبي) ، وكان له موقف حاسم بالنسبة للدكتور لويس عوض الذي حاول أن ينسب آثار ابن خلدون مرة وأبو العلاء المعري مرة أخرى إلى أنه من تعليم أجمي لكل منهما ، وهذا مدخل من (٦٢٢ — مقدمات)

مداخل هدم عظمه رجال الفكر الإسلامى ومحاولة احتوائهم باخضاعهم للفكر البرنائى
الهلينى وقد كشف كتاب كثيرون فساد هذه الدعوى (راجع فى قضايا طه حسين :
الفتنة الكبرى والمتنبى رسالة ابن خلدون ولويس عوض كتابنا المساجلات والمعارك الأدبية) ،
يقول الأستاذ محمود محمد شاكر : إن لويس عوض حافد على العربية وكتابها ، وأهلها ،
يستخدمه قوم لأعراض بعيدة الأثر فى حياة الأمة التى تتخذ العربية لغتها والقرآن
كتابها فهو داعية للعامة منذ كان فى صدر حياته يجمع إلى الدعوة إلى العامة بغض
اللغة العربية ، عرف نفسه عام ١٩٥٤ فقال : عرف بدعوته للأدب العامى فى صدر
حياته الأدبية وللأدب فى سبيل الحياة فى طوره الحالى ، وهو لم يملأ بهاتين المقولتين
سوى شىء واحد ، هو أنه لم يزل [داعية للعامة] لا غير وأنه لا يعنيه الأدب ولا
غير الأدب وإنما يعنيه أن تسود العامة على العربية ، وظفته جريدة الأهرام مستشاراً
ثقافياً بها ، ومن أجل ذلك رأينا صحيفة الأهرام تكاد تنفرد من الصحف كلها بالإغراق
فى السخرية من العربية بالكلمة وبالصورة وبكل ما فيه تحقير للتراث العربى بلارعاية
أحياناً لبعض ما ينبغى أن يراعى ذو عقل سليم أو ذوق صحيح . وسأثبت موضعه
المريب بالاستدلال التاريخى على ألفاظه التى أودعها ما أسماه التجربة رقم ١ وهى تجربته
فى اللغة العامة ، فقد زعم أنه فى عام ١٩٣٧ كان يتعلم مبادئ اللغة الإيطالية ووقف
عند المبادئ فاسترعى إنتباهه أن البعد بين اللغة اللاتينية المقدسة ولهجتها المنحطة الإيطالية
أقل من البعد بين اللغة العربية المقدسة ولهجتها المنحطة المصرية ، وأنه ظل إلى سنة
١٩٤٠ يدعو إلى ذلك ، ثم أقفمه بعض من يفهم أن المسألة حساسة لأنها تتصل
بالدين رأساً لأن الأمر قد ينتهى بعد قرن أن قرنين إلى ترجمة القرآن إلى اللغة المصرية ،
كما حدث للإنجيل أن ترجم من اللاتينية إلى اللغات الأوروبية الحديثة ، ثم زعم أن يفهم
أن الاعتراف باللغة المصرية (أى العامة) لا يتبعه بالضرورة موت اللغة العربية إذا
احتاط الناس لذلك أو أنه ليس عنده ما يمنع من قيام الأديين جنباً إلى جنب ، اللهم
إلا إذا شككنا فى جدارة اللغة العربية واللغة العربية وقدرتهما على الحياة . وسأريك
أن هذا كذب كله فهو لم يفكر فى شىء ، وإنما لقن أشياء كما يلقن سائر الدعاة
الصغار الذين يرددون ما يلقى إليهم ترديدات الببغاوات .

ذلك أنه من أخطر أهداف الاستشراق : إقصاء القرآن من الأرض المفتوحة

بالسيطرة على وسائل التعليم شيئاً فشيئاً ، حتى لا تتمكن الأمة من السيطرة عليه فتقيمه على طريق أصيل يفضى إلى نهضة صحيحة . إن التجربة التي مر بها لويس عوض في مسألة الدعوة إلى العامية تحرية هو مسيق إليها وغير معقول أن لا يكون قد عرف عنها شيئاً . وقد تبين أن الافسكز الثلاثة التي دارت في تجربته كلها منقولة نقل مسطرة من كتب كان يتوهم أنها غير موجودة إلا في بعض الخزائن العتيقة المظلمة التي لا تصل إليها الايدي بسهولة ووضوح . لقد ظل لويس عوض مغموراً إلى أن دخل الاهرام وتولى الإشراف على الثقافة فيها ، وتولى تحرير صحيفة الفن والأدب ، فن الاهرام وحده جاءت به الشهرة وذلك أنه منذ نال أجازة الليسانس في جامعة القاهرة سنة ١٩٣٧ متخصصاً في اللغة الإنجليزية ، ثم أوفده أساتذته الإنجليز يومئذ إلى جامعة كمبردج وعاد بالمجستير سنة ١٩٤٠ وبقي مدرسا بالجامعة إلى سنة ١٩٥٤ لا يعرفه أحد سوى تلامذته الذين يروون عنه شيئاً كثيراً لا أريد ذكره . في خلال هذه الفترة نكبت مصر بمجلة صدرت بأموال يهودية خدع فيها كثير من الناس ، وكان مرادها أن تستولى على مصدر الثقافة في بلاد العرب وتكون أداة توجية لأغراض بعينها قبل غزو فلسطين العربية في سنة ١٩٤٨ ، وهذه المجلة هي التي يسميها لويس عوض بعد موتها بسنتين (١٩٥٤) « المجلة الزهراء : الكاتب المصري » ، وذلك بعد أن انكشف أمرها للناس ، ففي ١٩٤٧/١٦٤٦ جره إلى هذه المجلة أستاذه الروحي كما يسميه (سلامة موسى) ، فكتب خمس مقالات أو نحوها عن أدباء الإنجليز : كأوسكار وايلد واليوت وشو ، وهي على سقم الترجمة فيها وعلى ما فيها من الخطف الجريء من الكتب كانت لا تعد شيئاً يذكر ولكن يظهر أن سلامة موسى ظل ينفخ في نلميزه حتى انفجر سنة ١٩٤٧ عن كتاب طبعه سماه (بلوتولاند) وقصائد أخرى من شعر الخاصة . مع أنه يقول في ترجمته التي كتبها لنفسه بقلمه : (فن أجل هؤلاء قال لويس عوض الشعر وهو ليس بشاعر وهو يعد بأنه لا يكرر هذه الغلطة ولو نفى إلى بلاد الخيال) . ويقول أيضاً : وما من شك في أن شعر لويس عوض شعر ركيك ، ومع ذلك فقد سماه من شعر الخاصة . وبالطبع هذا كلام إنسان عاقل في غاية العقل : أليس كذلك ، ما علينا . فلمهم أنه في هذه الترجمة قد حدد اتجاهه تحديداً واضحاً ، فنذ الصفحة الأولى ، بدأ يقول :

(حطموأ عمود الشعر)

لقد مات الشعر العربي ، مات عام ١٩٣٣ ، مات بموت أحمد شوقي ، مات إلى الأبد ، مات ، صرخات صدرت من حقد ذنين أهوج ، يظل يذم الشعر العربي ، ويهزأ بلغة العرب ويعرض بالقرآن في كل بضعة أسطر ، فيسمى اللغة العربية : اللغة القرشية ، ويفضل على كل ما قاله الشعراء العرب المصريون (الذين سماهم المستعربون) منذ الفتح العربي عام ٦٤٠ إلى الفتح الإنجليزي ١٨٨٢ قول من قال (ورمش عين الحبيب يفرش على فدان) ، هل في الدنيا أسخف من هذا العاقل : لا أظن ، وظل يضرب يمينا وشمالا بلا وعي ، وبسوء خلق ، وبألفاظ محتاجة غير مترابطة كأنه محموم لم يفق من برشام الحى حتى يقضى إلى شيء سماء (تجارب لويس عوض) ، وسأنتقل هنا التجربة الأولى بنصها مع اختصار قليل ، وهى تجربته فى مسألة اللغة العامية : « كان لويس عوض عام ١٩٣٧ يتعلم مبادئ اللغة الإيطالية الخ .. بين الحشائش السحرية ، التى تملأ الفلاة بين كامبردج وجراثشتر ، واسترعى انتباهه أن البعد بين اللغة اللاتينية كذا فمعجب لإصرار المصريين على اللغة المقدسة ، وجاء ذكر ترجمة القرآن إلى اللغة المصرية ، يقول : وبمارة أمثاله من الأذكىاء : كسلامه موسى مثلاً ، ولويس عوض نسخة منقحة منه (كاسترى) انتقل فجاء دون أن يفتينا فتوى صريحة فى جواز ترجمة القرآن إلى العامية المصرية . وعقلية لويس عوض عقلية زمنية حقا ، فهو يفهم أن هذا الانقلاب اللغوى لم يقوض أركان الدين فى أوروبا وإنما قوض أركان الكنيسة التى خشيت أن يقرأ الشعب الساذج كلام السماء بلغة يفهمها فتسقط عن بصره الغشاوة (وبالطبع نحن نقرأ القرآن بلغة لا نفهمها) ، ويدرك أن رجال الدين إنما يزيفون عليه من عندهم ديناً (وكذلك أهل الإسلام بالطبع) ليسلس قيادة ويبقى راعياً مع الإشراف وهو يفهم (أى لويس عوض يفهم) أن أبسط بنت تبيع الكرفقات فى شيكوريل تعرف عن المسيحية أكثر مما كان يعرف البابا الذى شن الحروب الصليبية أو البابا الذى أعدم الأحرار على الخاذوق أو البابا الذى كان يضاجع أخته ، أو البابا الذى أحرق جيودانو برنوجيا لأنه قال : إن الأرض فى ركن مهمل من الكون أو البابا الذى كان يبيع المؤمنين مربعات وقصوراً فى الجنة أو البابا الذى أهدى دم مارتين لوثر لأنه طالب بإلغاء القسيس وإزالة كل حاجز أو وسيط

بين الله والناس) وظاهر إلى هنا أنه يريد أن يفتى فتوى عن استحياء فضرب هذه
الأملة كلها لأن أهل الإسلام كانوا كمثل من ذكر ، إلى أن جاء لويس عوض فباخلاص
وعطف أن يسلك هذا المسلك فيترجم القرآن إلى العامة لننجو بديننا من غش رجال الدين
منذ عهد الآتمة إلى اليوم ، وبمهارة الأذكياء ذوى العقول الراجحة يقول بعد ذلك
مباشرة : (وهو منهم كذلك أى لويس عوض) أن الاعتراف باللغة العربية لا يتبعه
بالضرورة موت اللغة العربية إذا احتاط الناس لذلك . وأكبر احتياط هو وجود لويس
عوض بالطبع فليس هناك ما يمنع من قيام الأديين جنباً إلى جنب اللهم إذا شككنا
في جدارة اللغة العربية والأدب العربي وقدرتهما على الحياة (يا سلام : ما أعظلك) ،
ولسكن لويس عوض رغم كل ذلك (ما هو كل ذلك) قد سكنت مؤثراً أن يتولى الدفاع
عن رأيه مسلم لا مجال للطعن في نزاهته ، يعنى أن لويس عوض سيظل هو الداعية ،
ويدع المسلمين يتكلمون بلسانه ، أليس كذلك . ثم يختم هذه التجربة بتصريح غريب
جداً ، أرجو أن يقرأ القارئ بدقة ، لأن وراءه معاني لا تخفى على من يعرف تاريخ
الدعوة إلى العامة فيقول ذلك مباشرة (وأنى لأعلم أنه قد عاهد الثلوج العريضة المشورة
على حديقة مدمر في خلوة شهورة بين أشجار الدردار عند الشلال بكمردج ألا يخط
كلمة واحدة باللغة المصرية (أى العامة) وقد بر بعهده في العام الأول بعد عودته فكتب
شيئاً بالمصرية سماه (مذكرات طالب بعثة) ولكنه استسلم بعد ذلك وخان العهد فلتغفر
له الثلوج الطاهرة التي تدنسها حتى أقدام البشر (انتهت التجربة)^٣ . وتسأل نفسك
ما هذه الخلوة المشهورة التي عاد إلى ذكرها بعد أن ذكر أنه عاد إلى مصر ، وما الداعي
يؤمئذ إلى هذه الحرارة فيما بعد . من هو لويس عوض هذا ومن شهد خلوته تلك وأى
متتبع لتاريخ الحركة الداعية إلى استقلال كل بلد عربي بلغته العامية في الوقت الذي
كانت تحارب فيه اللغة العربية في كل يد مسلم غير عربي ، يعرف أن هذا الكاذب المخادع
الذي ادعى أنه تعلم الإيطالية قد استرعى انتباهه إلى أن البعد بين اللاتينية المقدسة
ولهجتها الإيطالية المنحطة أقل من البعد بين العربية المقدسة ولهجتها المصرية المنحطة إنما
يقص قصة مختلقة ، لأنه قبل أن يولد هو على هذه الأرض اليائسة كان الاهتمام بهذا
الرأى ونشره قائماً على قدم رساق في جميع الأمم الأوربية التي غزت بلاد العرب والمسلمين
في كل مكان . وأقرب ذلك عهداً تقرير لندبرج الاسوجي في مجمع اللغويين في لندن ١٨٨٣

وتقرير دوفرين اللورد الانجليزى المحترق الذى رفعه إلى وزارة الخارجية البريطانية فى شأن ان الالهجة العامية المصرية (سينتا) أمين دار الكتب الألمانية بمصر وولور القاضى الإنجليزى بالمحكمة المختلطة ومترجم الانجيل إلى العامية لأقباط مصر ووليم ولكوكس المهندس المبشر الذى كان مقبياً بمصر والذى ووصفه المؤلف القديم سلامه موسى فى كتابه الذى ملأه بذاته على العرب والمسلمين وسماه اليوم والغد : قال (والهم الكبين الذى يشغل بال السير ولكوكس بل يقلقه هو هذه اللغة التى نكتبها ولا نتكلمها فهو يرغب فى أن نهجرها ونعود إلى لغتنا العامية فنؤلف فيها وندون بها آدابنا وعلومنا . فهذه الدعوة كانت قائمة فى انجلترا فى الجامعات التى تدرس المشرقيات وفى مراكز التبشير قبل أن يولد هذا الداعية الحديد وهو بلا شك لم يفكر ولم ينتبه إلا بمنته شديد فى جامعة كمبريدج أو أحد مراكز التبشير هناك وأخذ العهد والميثاق على نفسه أن يكون داعية فى هذه الحرب الخاصة لوجه السيادة الأوربية على بلاد العرب والإسلام وكأنهم اختاروه وليسكون بديلاً من ذلك المتسرع الجريء الوقح السليط اللسان : (سلامة موسى) إذ كان شاباً مندفعاً يقول منذ ثمان وثلاثين سنة فى كتابه اليوم والغد (ينبغي ألا نغرس فى أذهان المصرى (كذا) أنه شرق فإنه لا يلبث أن ينشأ على احترام الشرق وكرامية الغرب وينمو فى كبرياء شرقى ويحس بكرامة لا يطبق أن يجرحها أحد الغربين بكلمة) . ثم يقول بلا عقل : الرابطة الشرقية سخافة والرابطة الدينية وقاحة والرابطة الحقيقية هى رابطتنا بأوروبا . وقائل هذا هو الأستاذ الروجى لويس عوض كما قال هو بلسانه ، أى داعية هو إلى الدى والمهانة والخضوع لأوروبا المستعمرة المتعصبة الخالية من كل أدب فى معاملة أهل الشرق عامه والعرب والمسلمين منهم خاصة إلى هذا اليوم الذى نحن فيه ، فإذا عرفت هذا بلا إطالة عرفت لويس عوض الذى قال بنفسه فى تقديم نفسه ١٩٥٤ أنه (عرف بدعوته إلى الأدب العامى) فى صدر حياته الأدبية ، ورأيته منذ دخل صحيفة الأهرام يجمع حول نفسه ويجمع له بعض المراكز الثقافية القائمة فى مصر والتابعة مباشرة لمراكز التبشير العالمى ، من يصلح أن يكون معبراً عن رأى لويس عوض ويكون متسماً بالنزاهة ولا مطعن فى نزاهته من المصريين المسلمين الذين خدعوا بشكل ما بما يسمى [كسر عمود الشعر العربى] وباستعمال اللغة العامية والدعوة إلى إحلالها محل الفصحى ثم من يجتمع حوله ممن يحقر شأن العرب وتاريخهم وثقافتهم وديتهم ويتردى كل ذلك ازدراء

ظاهراً ويعد الثقافات الأوروبية كلها هي المصدر الذي ينبغي أن يستقى منه قادة تكويننا الحديث بلا تردد أو تمحيص ، إذا عرفت هذا عرفت لماذا لبس هذا الممخرق طيابسان أستاذ جامعي ناركاً الأدب الإنجليزى وزامه عامداً إلى التاريخ العربى والأدب العربى ليقرن ابن خلدون بأورسيوس ويجعله منذ آخذ ، والمعربى براهب دير الفاروس ويجعله على يديه تعلم والى القرآن ليجمعه استمد ما فيه من صفة الجنة والنار من خطرة اليونان وإلى زعماء الكفاح فى سنبل الحرية منذ غزو نابليون ليجعلهم مقتدين بالمعلم يعقوب الذى ظاهر الفرنسيين على إذلال الشعب العربى فى مصر ، وادعى لويس عوض أنه معبر عن إرادتنا فى تحقيق استقلال البلاد وسائر المخرفات التى يكتبها عن تفسير آثار الأدباء المصريين وغيرهم كتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ وصلاح عبد الصبور ، وإذا عرفت هذا عرفت لم امتلأت صحيفة الأهرام منذ عين هذا الرجل مستشاراً ثقافياً فى مؤسستها بالمهجوم اللاذع فى أبواب كثيرة تخضع للمستشار الثقافى على اللغة العربية الفصحى التى كسر هو رقبته وعلى الشعر العربى الذى كسر هو عموده وعلى كل تراننا الذى نحن به عرب لنا ماضى عشناه ولا نزال نعيشه وسوف نعيشه بالرغم من هذا الممخرق الذى استخدم كل أداة فى هذه الحرب من كلمة مكتوبة إلى صورة مرسومة وب نفس الأسلوب الخفى الذى يعمل به أشباهه وأمثاله فى سائر الميادين ، وهدفه بلبلة العقل العربى وتشكيكه فى نفسه وتخطيم الرابطة الأولى والآخرى فى حياة العرب وهى اللغة وتمزيقها إلى لغات وإلى تدمير الجسر الذى عاش أربعة عشر قرناً يجمع قلوب الأمم الممتدة من الشمال البعيد إلى الجنوب الأقصى ، ومن الشرق النازح إلى الغرب المتباعد على كلمة واحدة وعاطفة واحدة ورأى عام واحد مع شدة يطش العدو الخبيث الماكر المدرب وعمله المتواصل فى فصر هذه الرابطة على امتداد ثلاثة قرون أو أكثر ، وهذا هو التوقيت الذى أعد له لويس عوض بأسلوب لا ندرى كيف كان على وجه التحديد ليدخل أكبر مؤسسة انتزعت من أيديهم لتكوين فى أيدى عربية مغلظة صادقة ، والمراد هو إحداث تدمير شامل فى وحدة الأمة العربية شئ بعد شئ ، حتى يأتى يوم نقول أين العرب فلا نجد سميماً ولا مصيحاً يستجيب للدعوة ١٠٥ ، والواقع أن ظاهرة الشعوبية جديرة بالدراسة فى إطار الصحافة العربية ، وأن ما كتبه محمود محمد شاكر يعطى خيوطاً كثيرة تكشف هذا المخطط الذى استطاع السيطرة على جريدة الأهرام بعد أن تحررت من تملكها الماروفى وتبعيتها الاستعمارية

وانتقالها إلى تبعية أشد خطورة هي التي قام عليها محمد حسين هيكل وتشكلت من توفيق الحكيم ولويس عوض وحسين فوزي ونجيب محفوظ وزكي نجيب محمود وأحمد بهاء الدين ، وأن من يراجع وقائع الندوة التي عقدت واشترك فيها العقيد معمر القذافي يرى بوضوح كيف حاولت وتحاول حركة التغريب أن تشير الشبهات حول كل محاولة للأصالة في طريق اليقظة العربية الإسلامية ، كما أن هذا العمل الخطير الذي قام به الأهرام بعبارة لويس عوض وقامت به صحف أخرى في نفس الفترة بقيادة الماركسين منذ ١٩٦٠ إلى ١٩٦٧ لتكشف عن الأسباب الحقيقية للنكسة ، وقد امتد هذا التيار الخطير إلى عام ١٩٧٠ وما بعدها بقليل وكاد أن يفسد كل محاولة للتصحيح والعودة إلى الأصالة ، كذلك يكشف هذا البحث حماسة الدعاة التغريبيون والشعويين جميعاً من طه حسين إل سلامة موسى إلى لويس عوض فهم جميعاً مندفعون لا يستطيعون امتلاك القدرة على الأناة ولا يستطيعون التماس أسلوب الأناة والمرونة وليس لديهم أسلوب علمي مجرد يستعمل على الأوهام ويعترف بالفصل أو يعود عن الباطل إذا تبين له وأبرز معالم هذا الأسلوب والمراوغة والتمويه ، وأهل ذلك من أسباب سرعة انكشاف زيفهم وتقليص نفوذهم وتدمير خططهم .

(٤)

اللغة : طه حسين

في مراجعة الدكتور محمد محمد حسين

ظل الدكتور طه حسين يخدع الناس عمراً طويلاً بأنه من أهل الفصحى ودعائها الغيورين عليها ولا ريب كانت كتاباته وأحاديثه في هذا الشأن تجعله موضع تقدير المثقفين وتحجب عنه تلك الشبهات التي أنارها في مختلف مجالات البحث : في الأدب والتاريخ والثقافة وغيرها ، غير أن الدكتور طه حسين لم يستطع أن يخف طويلاً هذه الخلة التي كان حريصاً على المضي فيها وصدق الشاعر القديم ، ومهما تكن عند امرئ من خلية وإن ظنها تخفى على الناس تعلم .

يقول طه حسين في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) الذي يعتبرونه دستور التغريب

في مجال التعليم واللغة والتي صدر ١٩٣٨) وفي الأرض أمم متدينة كما يقولون، وليست أقل إثارة لدينها ولا احتفاظاً به ولا حرصاً عليه ولكنها قبل ، من غير مشقة ولا جهد أن تكون لها لغتها الطبيعية المألوفة التي تفكر بها وتصطنعها لتأدية أغراضها ولها في الوقت نفسه لغتها الدينية الخاصة التي تقرأ بها كتبها المقدسة وتؤدي فيها صلواتها و (اللاتينية) مثلاً هي اللغة الدينية لفريق من النصارى و (اليونانية) هي اللغة الدينية لفريق آخر و (الفبطية) هي اللغة الدينية لفريق ثالث و (السريانية) هي اللغة الدينية لفريق رابع وبين المسلمين أنفسهم أمم لا تتكلم العربية ولا تفهمها ولا تتخذها أداة للفهم والتفاهم ولغتها الدينية هي اللغة العربية ، وعن الحق أن لها لغتها ليست أقل إيماناً بالإسلام وإكباراً له وزيادة عنه وحرصاً عليه . فإذا يعني هذا الكلام : يعني أن يمد طه حسين لدعوته فيما بعد إلى الدول عن قواعد النحو الثابتة المقدسة التي أجمع عليها العرب والمسلمون زاعماً أنها لم تعد صالحة وأنها السبب في ضعف الطلاب وتخلفهم كما جاء في محاضراته في المؤتمر الأول للمجامع اللغوية العلمية الذي عقد في دمشق عام ١٩٥٦ ويقول طه حسين في كتابه مستقبل الثقافة : « فالذين يزعمون لنا أننا نتعلم المصرية ونعلمها لأنها لغة الدين نجس ، ثم يرتبون على ذلك ما يرتبون من النتائج العلمية والعملية إنما يخدعون الناس وليس ينبغي أن يقوم حياة الأمم على الخداع ، فإن اللغة العربية ليست ملكاً لرجال الدين يؤمنون وحدهم بها ويقومون وحدهم من دونها ويتصرفون وحدهم فيها ولكنها ملك للذين يتكلمونها جميعاً من الأمم والأجيال وكل فرد من هؤلاء الناس حر في أن يتصرف في هذه اللغة تصرف المالك متى استوفى الشروط التي تبج له هذا التصرف . إذا فن السخف أن يظن أن تعليم اللغة العربية وقف على الأزهر الشريف والأزهريين وعلى المدارس والمعاهد التي تتصل بينها وبين الأزهرين أسباب طوا أول قصار وهذا سخف لأن الأزهر لا يستطيع أن يفرض نفسه على الذين يتكلمون اللغة العربية جميعاً وفيهم المسلم وغير المسلم . . وهكذا نجد القاعدة التي ينطلق منها أستاذ الجامعة ومستشار الثقافة بوزارة المعارف ورئيس المجمع اللغوي ورئيس اللجنة الثقافية بالجامعة العربية فيما بعد لنعرف إلى أي حد نضع لغتنا التي هي جزء من عقيدتنا في أيدي الشعبين والتغريبيين . ويترتب على هذا ماتم من محاولات وخطوات تستهدف انتزاع الدراسات العربية من حضارة الدين والقرآن ، وكذلك نجد الدعوة إلى تأليف (٦٣ م - مقدمات)

معاجم محلية وتأليف كتب تحاول أن تحطم النحو العربي والبلاغة العربية مما كتبه إبراهيم مصطفى وأمين الخولى وما يقوم به الكثير من أعضاء مجمع اللغة العربية بما يلقى إلى إيجاد لغات عربية متعددة تمثلها تلك المعاجم المقترحة التي تحي دارس اللهجات وميت اللغات والتوسع في قبول الكلمات المولدة والدخيلة وما انفتح له باب مجمع اللغة من دراسة العامة ودراسة دقيقة : والهدف من هو قطع ارتباط العربية بالإسلام وتبديل الخط العربي وقواعد النحو والصرف والبلاغة . ويجرى هذا كله تحت مظلة المجمع اللغوى ، وفي إطار ، التظاهر بالعداء للعامة ودعوى أن هناك خطر على اللغة العربية الفصحى أن يهجرها الناس إلى العامة إذا لم تخضع لدعوتهم إلى التطور يقول الدكتور محمد محمد حسين : أن كل هذه الدعوات التي تسمى بأسماء . تهذيب اللغة أو تيسير اللغة أو إصلاح اللغة أو تحديد اللغة والتي تهدف إلى تطوير اللغة وقواعدها إنما يعنى أصحابها شيئاً واحداً هو التحلل من القوانين والأصول التي صانت اللغة خلال خمسة عشر قرناً أو يريد فضمنيت لجيلنا وللأجيال المقبلة أن تسرح بفسكرها وتمرح في معارض فنون القول وآثار العبقريات الفنية والعقلية لانتحس قيود الزمان ولا المكان فكأنما القرآن أنزل فيها اليوم وكأنما شعراء العربية وفقهاؤها وفلاسفتها وكتابها وأطبائها ورياضيوها وطبيعيوها وكماويوها على اختلاف أزمانهم قد كتبوا ما كتبوا وألفوا ما ألفوا في الأملس القريب وكأنما المتنبى أو البحتري يخاطب جيلنا لاتميز بينه وبين ما ألفوا في الأملس القريب أو شوقي أو حافظ . وهذه ميزة من الله بها علينا وأم تحفظ شاعر معاصر كالبارودي أو شوقي أو حافظ . وهذه ميزة من الله بها علينا وأم تحفظ بها أمة من الأمم . فإذا تحللنا من القوانين والأصول التي صانت لغتنا خلال هذه القرون المتطاولة تبليبلت الألسن وأضاف كل يوم جديد يطلع على الناس شمس مسافة جديدة توسع الخلف بين المختلفين حتى يصبح بين الشامى والمغربى مثل ما بين الإيطالى والأسباني . وتصبح عربية الغد شيئاً يختلف كل الاختلاف عن عربية القرن الأول بل عربية اليوم والأملس القريب وتصبح قراءة القرآن والتراث العربى والإسلامى كله متعذرة على غير المتخصصين من دراسى الآثار ومفسرى الطلاسم وعندئذ يصبح كل جهد سياسى أو حربى أو أدبى مما يبذل اليوم في جمع شمل العرب عبثاً لا طائل تحته (١) الدعوة إلى العامة . (٢) الدعوة إلى الحروف اللاتينية . (٣) الدعوة إلى إبطال النحو وقواعد الإعراب وإسقاط بعضها ليس الخطر في هذه الدعوات فإن الداعون إليها من صغار الهدامين

ومغفلهم الذين ليس خطر العناء من يعرفون كيف يحددون الصيغ باخفاء الشراك وكيف يستدرجون الناس بتزوير الكلام . أن الخطر الحقيقي هو في الدعوات التي يتولاها خبيثاء الهدامين من يخفون أغراضهم الخطيرة ويضعونها في أحب الصور إلى الناس ولا يطمعون في كسب عاجل ولا يطلبون انقلاباً سريعاً . أن الخطر الحقيقي هو في قبول (مبدأ التطوير) نفسه لأن التسليم به والاختذ فيه لا يتهنى إلى حد معين ، أو مدى معروف يقف عنده المطورون ولأن التزحرج عن الحق كالتفريط في العرض ، فالذي يقبل التزحرج عن قيد أئمة واحدة تهون عليه أمثاها مرة ثم مرات حتى يسقط إلى الحضيض ومن اعتراه شك في حقيقة ما يراد بقرآننا وبلغته وبإسلامنا وكل ترائه فليتنظر قول طه حسين في كتابه مستقبل الثقافة بشأن محاولته الفارقة بين لغة الدين ولغة الحياة . أن تدرس لغة القوآن والتزام أصولها وقواعدها وأساليبها لم يكن في يوم من الأيام داعياً إلى تحجير اللغة وجمود مذاهب الفن فيها ووقوفها عند حد تعجز معه عن مسيرة الحياة كما يشنع به الهدامون ويحددون به الإغرار وصغار العقول وقصار الهمم فليس التطور نفسه هو المحذور ولكن المحذور هو أن يخرج هذا التطور عن الأساليب المقررة المرسومة وذلك يشبه نقيذ الناس في حياتهم الاجتماعية بقوانين الدين والأخلاق فليس يعنى أنهم قد استعبدوا لهذه القوانين وأنها قد أصبحت تحول بينهم وبين مسيرة الحياة والاستمتاع بخيراتها ولذا نذرها ولكن يعنى أنهم يستطيعون أن يغيروا وأن يروحوا كيف شاءوا وأن يستمتعوا بخيرات الدنيا وطيباتها في حدود ما أحل الله وكل ذلك مع الالتزام بالوقوف عند حدود الله . وكذلك اللغة ووضع اللغويين والنحاة والبلاغيون لها حدوداً طابقوا بها مذهب القرآن وكلام العرب وتركوا للناس من بعد أن يستحدثوا ما شاءوا من أساليب وأن يتصرفوا فيما أرادوا من أغراض وأن يحددوا ما أحبوا مما يشتهون فيما تنفق عنه عبقرياتهم ولكن كل ذلك لا ينبغى أن يخرج بهم عن الحدود المرسومة ، فما في ذلك غير ضمان الاستقرار والحرص على جمع الشمل وهل عاق ذلك عرب بغداد وعرب الأندلس عن الافتتان في القول وفي مذاهب الفن وهل ضاقت مع عربية البدو عن الاتساع لما نقل العرب وما استحدثوا من معارف وعلوم . والتطور على كل حال ينبغى أن يكون بالقدر الذى يقطع صلتنا بالماضى ، ولا بالقدر الذى لا يحنى معاً أن ينطور إلى قطع صلة الآجبال المقبلة بالجيل الماضى أيضاً ، بحيث يتحول

قرأنا وحديث نيتنا وفقه فقهاؤنا إلى طلاس لا يقرهه إلا طلبة من السكبان يحتكرون تفسير الإسلام ، هذا التطور واقع لأن حاجات الحياة تدفع إليه ، فالتناس مضطرون إلى التعبير عن أنفسهم وعن الحياة في مختلف نواحيها ، في أدبهم ومجتمعهم ، والمهم في ذلك كله ، هو أن يحرص العرب على استعمال لغتهم العربية في كل هذه الميادين . (٢) وهناك خطر الدعوة إلى توحيد العامة والفصحى وجعلها لغة واحدة ، ذلك لأن هذه المحاولة سوف تكون على حساب الفصحى فتعزل المسلمين والعرب عن « إطار » القرآن وجوه ومستوى بلاغته وبيانه . وكما يقول الدكتور محمد محمد حسين : ليس مطلوباً أن تصبح لغة الحديث والأسواق والتعامل بين الناس هي نفسها لغة الشعر والأدب والعلم والفلسفة ، لأن التعامل يحتاج إلى لغة سريعة الوفاء بالغرض ، ولكنه لا يحتاج إلى لغة دقيقة كمحاجة العلم إليها . ولا يحتاج إلى لغة جميلة مؤثرة كمحاجة الشعر والأدب عموماً إليها ، ثم إن اللغة الراقية التي تنظمها القواعد لا تصلح لحاجات الحياة اليومية من وجه آخر ، فقواعد اللغة الفصحى تجعل تطورها بطيئاً وصلباً ، ومن الخير أن نحرص على صلة الخلف بالسلف ، إلى أبعد مدى ممكن لكي ينتفع بتجاربه فيزداد بذلك علماً ودراية ومتعة وذوقاً . إن طه حسين ومن ذهب مذهبه يوهمون الناس بأن هناك خطراً على العربية الفصحى أن يهجروا الناس إلى العامية ، إذا لم تخضع لما يريدون من تطور . والخوف من إغراض أصحاب اللغة العربية عنها هو وهم اخترعه هؤلاء المغرضون أو اخترعه لهم سادتهم ، ثم قاموا هم بترويجه ، ويتقضى هذا الوهم أو الزعم أن العربية قد استطاعت أن تحيا خلال بيئات متفاوتة وعصور متطاولة ودرجات من الحضارة أدناها البداوة وأعلاها ما وصلت إليه في بغداد والأندلس ، استطاعت وهي اللغة البدوية أن تكفي حاجات ما بعد من علوم ودراسات ، وظلت مع ذلك كله هي هي . نقرأ القرآن بعد أربعة عشر قرناً من نزوله ، فسكانه أنزل اليوم ، ونقرأ الجاحظ والمتنبي يعد ألف سنة أو أكثر ، فسكاننا نقرأ لكتاب وشعراء معاصرين ، وقد تجاوب لغة الأدب الرقيقة ولغة الحديث العامة طوال هذا القرون على اختلاف البيئات ، فلم تنطفئ إحداها على الأخرى ، ولم تنفر إحداها من مجاورة صاحبتها ، ومع ذلك فإن الخطر الموهوم المزعوم يكفى في دمعة إن كان أن تحسن الدولة القيام على تعليم العربية في مدارسها ، وأن تلتزم باستعمالها المجالس النيابية ، ودور القضاء والإذاعة والمحافل والجامع على اختلافها ،

وما أظن أن أحداً سيخضع مما يبدو في ظاهر قوله من البراءة حين يتظاهر مثل طه حسين أنه معارض في استعمال اللغة العامية الكتابة الأدبية وسين يشترط في المعاجم المقترحة أن لا يتضمن إلا الألفاظ العربية الفصحى التي بقيت مستعملة بمعناها الأصلية في ذلك القطر ، فلمهم في الأمر هو أن معاجم اللغة العربية سوف تختلف باختلاف بلاد العرب وأقطارهم . (٣) وقد اعتمد طه حسين على هذا الأسلوب نفسه في الدعوة إلى تبديل النحو والخط حين قال : « إن أئمتنا إلا أن نمضى كما كان النحو وكما كانت الكتابة ، فلا بد أن ينشأ عن هذه اللغة العربية الفصحى القديمة لغات مختلفة كما نشأت الإيطالية والبرتغالية عن اللغة اللاتينية القديمة » . ويخضع الناس عن حقيقة ما يدعونه إليه حين يعتسف بذلك قوله . (وبعد فلا ادعوا أن تهجروا القديم مطلقاً ، وعسى أن أكون من أشد الناس محافظة على قديمنا العربي ، ولا سيما في الأدب واللغة ، ولكن لم لا يكون النحو القديم والكتابة القديمة والبلاغة القديمة : وكل هذه العلوم العربية التي أنشئت في عصر غير هذا العصر الذي تعيش فيه ، لم لا يكون هذا كله متطوراً كما تطورت اللغة بحفظ قديمة لدرس المتخصصين في الجامعات والمعاهد ، ونتيح للباين البائسة من الصبية والشباب والشباب أن يتعلموا تعليماً عربياً سهلاً) . وهكذا نجد أن مجمع اللغة العربية في القاهرة يدرس ، تيسير النحو والصرف والإملاء ، وتيسير الكتابة والخط وتيسير دراسة اللهجات العربية ، فهل أصبحت مهمة مجمع اللغة العربية في القاهرة هي دراسة اللهجات العامية وتبديل قواعد النحو والصرف والإملاء والكتابة ، بحيث يصبح أى أثر من آثارنا طليقاً من العالاسم ، بحيث يكون هذا نفسه هو مصير كل أثر عربى معاصر لا يتبع مذهب مجمع لغة القاهرة في التغيير والتبديل . وماذا يحدث إذا اتفقت مجامع العرب على أشياء ورفضها المسلمون ، لأن المسلمين إنما يدرسون هذه العلوم للاطلاع على مصادر دينهم ، وهى جميعاً تستعمل اصلاحات النحاة والبلاغيين التي يسمونها قديمة ، وإذا انصرف الناس في مصر عن دراسة كتب النحو القديمة والبلاغة القديمة كما يسميها طه حسين تجزئته ، وجروا وراء كل ناعق يزعم أن القواعد القديمة معقدة ، وذهب كل منهم مذهبه في استنباط قواعد جديدة قيمة الاصطلاح بما تواضع الناس عليه ، فإذا اختلف الناس فيه لم يعد اصطلاحاً . فإذا قال مثلاً (هذا فاعل) لم يفهم غير الذى يسمى الفاعل فاعلاً ، لأنه قد ابتكر

اسماً جديداً فسماه (موضوعاً) أو (أساساً) أو (مسنداً إليه) . فإذا قال أحدهما هذا حال أو تمييز أو ظرف أو مفعول معه أو مفعول لأجله ، لم يفهم الآخر الذي لا يميز بين حالة من هذه الحالات لأنه يسميها جميعاً (تكلمة) . والنحو العربي ولا أقول النحو القديم كما يسمونه ما عيبه . هل هو حقاً كما يزعمون معقد صعب ، وهل ثبت فضلُه كما يزعمون في تنشئة جيل عربي يقيم عربيته ويحسن ثدوقها ، نحونا وبلاغتنا لا عيب فيهما ومن الممكن تبسيطهما واختصار المأولات المؤلفة فيهما في حدود القواعد التي التزمها القدماء أنفسهم . فالواقع أن لإجتماع الناس في كل أمصار العرب بل المسلمين على قواعد موحدة دون أن تحملهم على ذلك قوة ، أو تلزمه به سلطة منفذة ، أو تقوم على نشره دعاية أو تروجه غصابات تسوق الناس إليه ، هذا الاجتماع على قواعد موحدة في النحو والصرف والبلاغة ، بعد أن كانت مدارس متعددة هو وحده الدليل الحى الذي لا ينقص على صلاحية هذه القواعد ، وعلى أن هذه الدعوات التي تسمى بدعوى التيسير أو الإصلاح ، هي دعوات مفتعلة يروجها هدامون وينساق وراءها مغفلون ، ولو كان القصد هو التيسير جفا ليقنعوا يصنع لجنة (حفى ناصف ودياب وطهرم ومحمود عمر وسلطان محمد) في كتاب قواعد اللغة العربية لتلاميذ المدارس الثانوية . فقد نجحت في حصر قواعد النحو والصرف والبلاغة في كتاب صغير لا يتجاوز مائة وأربعين صفحة خال من التعقيد . وقد كان صنيع الجارم بعد ذلك حسناً حين يسر هذه القواعد ، ومهد لها بالأمثلة الكثيرة ، وأعان على إقرارها بالتقرينات المتعددة ، وكان ذلك في حدود القواعد التي أثبتت ألف سنة صلاحيتها ، والتي استطاع العرب بفضلها وحدها ، ولاشئ سواه أن يخرجوا في القرن الأخير من هذا الجيش الضخم من الشعراء والأدباء والنقاد الذين بلغ بعضهم مستوى أندادهم القدماء في أزكى عصور الشعر والأدب العربي ، وذلك من بعد أن أدرك الضعف العربي حتى كاد يدنئها من القبر ، كيف وجد البارودى وشوقى وكيف نشأ محمد عبده وطبقته من الكتاب ، وكيف وجد الرافعى والمنفلوطى وكيف استقامت ألسنتهم وصحت أساليبهم ، وذلك بعد الرككة التي كانت تتمثل في كاتب كالجبرى يعتبر من أحسن كتاب عصره . هل تلقن هؤلاء العربية عن طريق آخر غير قواعد النحو والصرف والبلاغة التي يزعم الزاعمون أنها معقدة وغير صالحة ؟

فأيهما فصدق : هل نصدق واقعاً قائماً ماثلاً راسخاً قديماً أثبتته ألف سنة ، وأعادته
إثباته ونأكيده تجربة القرن الأخير ، أم نصدق مزاعم لم نر من آثارها منذ ظهرت
إلا الشر وإلا التدهور والانحطاط في مستوى تدريس العربية . إن انحطاط مستوى الجبل
الحاضر في اللغة العربية أمر واقع ، ولكن سببه ليس هو صعوبة القواعد (القديمة)
بل إن سببه هو زعم الزاعمين أنها معقدة لأنه قد صرف الناس عن إقتنائها ، إلى التقل
بين تجارب لغة غير ناضجة وإيمان على إقرار ما يتوهم التلاميذ والمدرسون من صعوبتها ،
بل اختلق هذا الوهم نفسه بعد أن لم يكن ، والدليل على ذلك أن الجيل السابق لهذا
الجيل — وهو جيل لا يزال كثير من أفراده أحياء — أحسن إقتناها العربية رغم أنه
قد نشأ في ظل الاستعباد الإنجليزي وبرأجه ، وحسب الداعية بهذه الدعوة هزلاً وفشلاً
ما اقترحوه على المدارس الإعدادية من قواعد بيئة الضعف والفساد والهزل ، ويقول
الدكتور محمد محمد حسين : إن أصحاب النحو الجديد أو ما يسمونه (تيسير النحو) شعبة
من تلك الفرقة الموكلة بهدم تراثنا وقطع كل صلة ترابطنا به ، فهم لا يهدمون لأن الهدم
هو وسيلتهم إلى البناء من جديد ، كما يزعمون ، ولكنهم يهدمون في حقيقة الأمر لأن
الهدم هو هدفهم وغايتهم ، وهم بهذا الهدم يهدون الأرض ويسوونها لبناء جديد ،
ولكنه للأجنبي لا لنا ، يسطر فيها الذين يسخرونهم لما يعملون من بعد ما يشاءون ،
زعم أصحاب القواعد الجديدة أن قواعد النحو التي صنعتها اثنا عشر قرناً سخيفة معقدة ،
وزعم لهم صاحبهم أنه سيلخص لهم هذه القواعد في كلمات فقسم الكلام إلى مسند ومسند
إليه وتكملة ، وسمى كلامه هذا تيسيراً ، والوصف الصحيح له أنه تعقيد ، لأن
الاصطلاحات المتداولة ، ولا أقول القديمة أدنى إلى عقل الناشئ وتصوره ، ومن ذا الذي
لا يخطئ في فهم كلمة فعل وفاعل ، إن الأمل الجاهل والساذج الذي لاحظ له من الثقافة
النحوية يستعمل هذه الكلمات بدلولاتها النحوية في حديثه اليومي المألوف ، الحفيظ والشرطي
يسأل عن الفاعل ويقول قبض على الفاعل ويقول الفاعل معلوم ، والفاعل مجهول .
ويسأل ما الخبر ، هذه المصطلحات التي استبدلوا بها المسند والمسند إليه ، فسموا الفاعل
نائب الفاعل والمبتدأ مسنداً لأنه سمي العمل والخبر مسنداً ، إن ما أطلقوه من أسماء
لما توهموه من أقسام لا تصبح اصطلاحاً حتى يجمع عليه الناس ، وأصحاب التفسير
يضعون أمامهم التقييم الغربي في « نحو » بعض اللغات الأوروبية وفات هؤلاء أن اللغات

الأوربية التي نقلوا عنها هذا التقسيم كالإنجليزية لا نحتاج لعلم بقابل علم النحو عندنا لأنها غير معربة أما المعرب من لغاتهم مثل الألمانية ومثل الفعل في الفرنسية فهو لا يحتاج في ضبطه إلى قواعد تفوق قواعد النحو العربي في أقسامها وفروعها ، بئى أن نسأل أصحاب التيسير كيف يصنع الناس بكتب التفسير والحديث والفقه وشروح دواوين الشعر التي تتلى صفحاتها باصطلاحات النحو المتبادلة والتي حكموا عليها بالإعدام ، وبئى أن نسألهم هل استشرت العرب جميعاً فيما صنعتوه بل وهل استشرت المسلمين الذي لا يستغنى فقهاؤهم عن هذه اللغة التي لا تستعمل غير اصطلاحات النحو الذي يريدون أن يلحقوه بكل ما يريدون إعدامه والقضاء عليه من قديم ، أم أنهم لا يعرفون أن هذه اللغة ملصكا لظه حسين وإبراهيم مصطفى والقوصى ومن شايهم عن يخافهم أو يرجوهم أو يضل شيطانهم بل هي ليست ملصكا للمصريين وحدهم بل هي ليست ملصكا للعرب وحدهم ولا للمسلمين وحدهم من أهل هذا الجيل وإنما هي أمانة يتحتم علينا أن نحفظها للأجيال من بعدنا كما تلقيناها عن قبلنا ، زعم طه حسين في تقريره الذي قدمه إلى وزير المعارف عام ١٩٣٥ فألقاه في سلة المهملات أن الناس يجمعون على أن تعلم اللغة العربية وآدابها في مصر في حاجة شديدة إلى الإصلاح ورد نفور الطلبة من الدراسات العربية إلى أن اللغة العربية وما يتصل بها من العلوم والفنون ما زال قديماً في جوهره بادي معاني الكلمة ، فالنحو والصرف والأدب تعلم الآن كما كانت تعلم منذ ألف سنة ولست أزعج أن الأمر يقضى بأحداث ثورة عنيفة على القديم وتغيير العلوم اللغوية والأدبية فجأة وفي شيء يشبه الظفرة وإنما أزعج أن قد آن الوقت الذي يجب أن تؤمن بأن العلوم اللسانية كغيرها من العلوم يجب تتطور وتنمو وتلائم عقول المعلمين والمتعلمين وبيئاتهم وحاجاتهم ، ومتى آتينا بذلك فإن التطور سيأتى وسيحقق شيئاً فشيئاً ولكن لا بد أن تمهد له الطريق ، ولم يمض على هذا التقرير سوى سنتين حتى صدر كتاب في النحو لسته إبراهيم مصطفى على ما تخيله طه حسين في تقريره ذاك وقدم طه حسين واقترح له اسماً ضخماً عريضاً فيه كثير من التبجح والادعاء فسماه (إحياء النحو) والمقول بأن إحياء النحو هو الحلقة الثانية من سلسلة تيسير النحو وهو الصورة التنفيذية لمذكرة طه حسين ، ومذكرة طه حسين صريحة في أن الخطوط الأولى ليست إلا تمهيد لما يجيء بعد من التطور الذي سيأتى وسيحقق شيئاً فشيئاً .

فهم صريحة في الكشف عن نية صاحبها وعن أسلوبه في استدراج الناس والبده بالهين اليسير الذي لا يفاجئهم ليتدرج منه إلى الخطير ولأنه لا يسقيهم السم الزعاف القاتل لساعته لأنه يلفت النظر ويشير الشكوك ولكنه يسقيهم سمًا بطيئًا يصل إلى غرضه دون أن يكشف عن الجريمة فليعرف الناس إذن أن [تيسير النحو] ليس هو منتهى ما يريدون ولكنه أول طريق طويل يدفعون الناس فيه إلى قرار صحيح .

(٢)

أن العرض الذي يرى إليه طه حسين يستهدف لإخراج اللغة العربية من أيدي حملتها إلى أيدي خصومها ، وأن هذا نحو من أنحاء العمل الذي يقوم به الشعوبيون الذين يروجون اللهجات السوقية المحلّة ويسمونهم العامية بمختلف الأساليب يرى إلى انتزاع الدراسات العربية من حصانة الدين والقرآن وقطع الصلات التي تربط الدراسات العربية بالدراسات الإسلامية أو على حد تعبير الدكتور محمد محمد حسين : بما ينزع عن العربية قداسها ويحرمها من حماية الدين وحضائنه ليكشفها أمام أعدائها ويعنيهم على الإجهاز عليها بعد أن يفردوها من كل نصير أو معين . ولم يستج صاحب هذه الدعوى وشيعته من أن يتخذوا بجمع اللغة العربية في القاهرة ومكاتب جامعة الدول العربية ومؤتمراتها ميداناً لنشاطهم فدعاهم أحدهم في المؤتمر الأول لجامع اللغة العربية بدمشق إلى تأليف معاجم محلية لا تثبت فيها إلا ما بقي من لهجات العربية حياً في عامة كل إقليم ودعا الآخر إلى إعادة النظر في تبويب النحو وتدوينه من جديد وكان هذا كله كلاماً في كلام فإذا بنا الآن أمام هذه المشاريع جميعاً منفذة في كتب القوصى وشركاء المشورة بكتب (شرشر) أو جلالاً . وفي كتب النحو الجديد التي يتولى إبراهيم مصطفى تجميعها ولم يثنهم عن عزمهم ما قرره مؤتمر مجامع الفقه العربية في دمشق من أن مشاريعهم تحتاج إلى مزيد من الدرس والمراجع والتحصيل بل لقد استصدر قسم اللغة العربية في إحدى كليات الآداب قراراً بإنشاء شعبة سماها (شعبة الدراسات العربية الحديثة) أدخلت الدراسة فيها من النحو والصرف والبلاغة ومن الشعر العربي ونصوص الفصحى ومن الأدب العربي والتاريخ الإسلامي ومن القرآن والحديث ، وجعل مكان ذلك كله (دراسات لغوية حديثة) و (التطور اللغوي العربي في العصر الحديث) و (اللهجات العربية الحديثة) و (الأدب الشعبي) و (المذاهب الكبرى في الآداب الأوروبية ومدرسة القصة) و (تطور

(٦٤ م - مقدمات)

الفكر الإسلامى فى العصر الحديث) . وكان أعداء الإسلام فى مجال الاستعباد والتبشير
وسماسة الصهيونية المدامة يشنعون بجمود علماء الشريعة الإسلامية أو من يسمونهم
خطأ (رجال الدين الإسلامى) ويتندرون بتخلف الأزهر عن ركب الحياة بزعمهم فإذا
بنا نفاجىء بأن أعضاء لجنة التربية الدينية بوزارة التربية والتعليم تقترح إنشاء شعبة
للدراسات الإسلامية فى كليات الآداب لتخرج مدرسى الدين الإسلامى المرن الذى يستطيع
أن يسابر . هذه بعض أمثلة تطور الأسلوب الجديد الذى يعتمد على (الغزو من الداخل)
الذى لم يعد أصحابه يقتنعون بالدعاية وباجتذاب الأنصار والاستكثار منهم عن طريق
الافئاع أو الإغراء أو الإرهاب . أنهم يعتمدون فى أسلوبهم الجديد على أفراد عصابتهم
الذين نجحوا فى التسلل إلى مراكز القيادة فأصبح فى استطاعتهم أن يجعلوا من أوامهم
التي لم ينجحوا فى إئناع الناس بها حقيقة واقعة بقرار أو بجرة قلم .

(٤)

وهناك فى هذا المجال : كتب القراءة الجديدة المتداولة فى مصر والتي وضعتها لجنة
تعمل بتوجيه عبد العزيز القوصى وسعيد العريان ، يقول الدكتور محمد محمد حسين :
هذا الأسلوب الجديد لا يمكن أن نصفه بأنه عربى مهما اجتهد أصحابه فى تبريره بما
يزعمونه من كلماته التي تبدو من عامية مصر يمكن أن تجد سنداً من معاجم اللغة تصلها
بإحدى لهجات العرب ، هذه الكتب لا تتجنب الفصح الذى اجتمع عليه العرب
والمسلمون لغرابته أو ثقله ولكنها تعتمد إهماله لأنها تريد أن تهمله وأن تجعل استعمال
لغة الأسواق فى الكتب المدرسية أمراً واقعا ومقرراً وهم يعلمون حق العلم أن هذه
الكلمات الملتقطة من أسواق مصر وطرقاتها ، مهما جاءوا بأشجار للأنسب تثبت
عروبتها — ليست عامة فى بلاد العرب جميعا فهي مجهولة فى بعضها وهي مستعملة
بمعنى آخر فى بعض آخر ، لأن الفصحى التي تجمع العرب بل المسلمين اليوم هي فصحي
قريش خاصة التي نزل بها القرآن والتي دون بها الحديث والفقه والأدب وكل ما أثمرته
الحضارة العربية من علوم وفنون . وهي أفصح لهجات العرب وأسلمها دون نزاع ،
فرضتها صلاحيتها ونشرتها قبل أن ينزل بها القرآن فكان العرب على اختلاف قبائلهم
يكتبون شعرهم بها ولا يستعملون لهجات قبائلهم إلا فى ضرب من ضروب الأدب
الحلى المسف الذى يقرب مما يسمله البعض اليوم (الأدب الشعبى) وهو : الرجز ، فهذه

الكتب الجديدة التي يراد بها تقرير لغة جديدة للتدوين ، وإحقاق باطل فشل أصحابه في إقناع الناس به رغم ما بذلوا له من دعاية طوال نصف قرن أو يزيد . أن الكلمات السوقية الملتزمة من أسواق مصر وطرقها والتي يصر القوصى والعريان وشركائهما على استعمالها لما ياتقابلها من الفصحى المائوس وأنهم يعدلون في أكثر الأحيان عن الفصحى السمج الجليل إلى السوقى السمج الثقيل . (العسكرى حلق عليه) . (حطت اللجمة في الحلة) مبسوط ، شاف ، زيطه ، استغرب ، زعلان ، ابن الحلال ، بص ، حطها في القفص ، زاحنى في البحر ، المخدة تنزحلق) (إن مقابل هذه الكلمات من الفصحى مشهور خفيف شائع : وهى على الترتيب .) الشرطى اعترضه أو وقف فى وجهه . (وضعت اللحم فى القدر مسرور ، رأى ، ضوضاء ، دهش أو عجب ، غضبان ، ابن الكرام ، نظر ، وضعها فى القفص ، دفعنى إلى البحر ، الوسادة تنزلق) . فهل يرى القارئ مبرراً لإهمال هذه الكلمات الفصحى التى هى قدر مشترك بين سائر العرب وأصحاب الثقافات العربية من المسلمين ، أنى أعجب لما تحويه هذه الكتب وكتب المطالعة فى عمومها من تفاهات غثة تبدد أعمار التلاميذ فى سخافات لا تنفد أسلوباً ولا ثقافة ولا خلقاً ، فهى لا ترتفع فى معظم محتوياتها عن تسجيل الواقع المسف المئافى للدين والخلق . ويشير الدكتور محمد حسين فى هذه الدراسة الجامعية إلى جملة حقائق هامة : (الأولى) العمل على استبعاد الأزهر من القيام بوظيفة تعلم الدين لأن مناهجه لا تحقق للدارسين فيه عمق الثقافة وحرية الفكر (الثانية) فصل الحياة الفكرية المعاصرة عن الحياة الفكرية والأدبية فى تاريخ الإسلام كله . والاقتصار على هذه المرحلة فى الدراسة والبحث تحت اسم (الآداب العربية فى نهضتها الحديثة منذ القرن ١٩) وهم يطلقون على هذه المرحلة فكراً عربياً وليس فكراً إسلامياً وفكرياً عربياً حديثاً للفصل بينه وبين ما يسمى فكراً إسلامياً كلاسيكياً . (الثالثة) تبديل قواعد اللغة وتغيير رسمها وإملائها واتجاه مجمع اللغة وغيره من المعاهد والجامعات إلى دراسة اللهجات السوقية وآدابها والدفاع عنها ويقول : لكن ندرك خطر هذه الدعوات وتفهم حقيقة مغزاها لا بد لنا أن نقرنها إلى أمثالها فننظر إليها فى ظل مانسمعه من الدعوة إلى تطوير عاداتنا وتقاليدينا وتطوير أدبنا شعره ونثره ، شكلا وموضوعا ، وأسلوبا ، وتطوير ألحاننا وأغانينا وتطوير زينا نساء ورجالا وتطوير قيمنا ومثلنا الأخلاقية والاجتماعية ، وتطوير

شريعتنا بل تطوير إسلامنا نفسه . ومن آجال النظر في هذا كله وقرن بعضه إلى بعض عرف أن أصل هذه الفروع واحد وأن روح الدعوة فيها جميعا واحدة وأن أصحابها لا يفتخرون إلا بما يقطع كل ما يربطنا بإسلامنا وعروبتنا وشرقيتنا من وشائج وصلات وعندئذ نفقد طابعنا الذى يميزنا بوصفنا جماعة أو قوما أو أمة فإذا فقدنا كياناتنا وفقدنا القدرة على التكتل والتجمع وأصبح من اليسير على الشرق والغرب كائنا من كان من خلق الله أن يلحقنا به ويجعلنا تابعين له ندور فى فلكه ونسبح بحمده من دون الله ، ا ه .

ثانيا : فى مجال الأدب

الفضل الأول

مرحلة الهدم وإثارة الشبهات

من الأدب العربى المعاصر (فى طريق المؤامرة الشعوبية) بمرحلتين : المرحلة الأولى : مرحلة الهدم وإثارة الشبهات : هذه المرحلة التى قام عليها طه حسين وسلامة موسى وتوفيق الحكيم وساطع الحصرى ومحمود عزى وأمين الخولى وهى المرحلة التى مهد لها (جرجى زيدان وشبلى شميل ولطفى السيد) . أبرز مفاهيم هذه المرحلة : (أولا) الدعوة إلى الانقطاع عن الأدب العربى . فقد كان العمل الذى قام به هذا الجيل مقطوع الصلة بالأدب العربى فى امتداده . فقد نظر كتاب هذه المرحلة إلى الأدب العربى على أنه أدب مستقل منفصل عن الأدب العربى الحديث ، لم يكشفوا انتمايهم إليه ، ووضعوه فى موازين النقد الغربى التى نقلوها عن سانت ييف وبوردنير وغيرهم من نقاد الغرب الذين نشأوا فى ظل مفهوم الفلسفة المادية فنظروا إلى النص الأدبى فى ضوء عوامل البيئة والعصر وعزلوه عزلا تاما عن الارتباط الروحى والتاريخى المتصل بالمعتقد والقيم والأديان . وفى دراسات طه حسين عن (أبو العلا) والعقاد عن (ابن الرومى) والمازنى عن (بشار) وغيرها نجد هذه التبعية واضحة . وفى مجال الشعر دعت هذه المدرسة إلى التماس منهج النقد الغربى . ووقفت هذه الجماعة من الأدب العربى الإسلامى الممتد موقف الانفصال ، فى محاولة لبناء أدب عربى معاصر مرتبط بالعصر

من ناحية وبالفكر الغربي من ناحية منفصلاً تمام الانفصال عن العروبة أو الرابطة الإسلامية أو مقومات الفكر الإسلامى ، وقصرت مفهوم الأدب عند جماعة من الشعراء الجاهليين أو العباسيين من دعاة الكشف والغزل المذكر أمثال أبى نواس وبشار وفى النثر إلى جماعة من الفرس أو أصحاب المقامات أمثال ابن المقفع ، والحريرى . ثم جرت كل الأبحاث بعد ذلك منفصلة عن الترابط التاريخى للأدب العربى ، وكان التركيز على حجب المجموعة الضخمة من الكتاب تحت اسم الأدب الإنشائى وسدده وفى الشعر على شعراء الغزل الحسى والخمرىات ، ولم يقم واحد من أدباء هذه المرحلة (طه حسين ، العقاد ، هيكى المازنى) بدراسة متصلة شاملة تربط حلقات الأدب العربى كلها فى وحده ، وغلب هناك أسلوب تقسيم الأدب إلى عصور : الأموى والعباسى وما أطلق عليه عصر الانحطاط كقدم لما يسعونه عصر النهضة استمداداً من الإرساليات التى جاءت بعد الحملة الفرنسية وهو مفهوم باطل . ومن عصر الحملة الفرنسية تنطلق الدراسات فى الأدب العربى كله وفى المعاهد والمدارس الوطنية والارساليات على نحو واحد ، كأنما الحملة الفرنسية هى المقدمة لكل نهضة فى الشرق والعالم الإسلامى وكأنما العرب لم يستيقظوا حتى جاء نابليون ليوقظهم من سباتهم بينما كانت اليقظة الإسلامية العربية قد بدأت قبل ذلك بأكثر خمسين عاماً بظهور دعوة التوحيد فى الجزيرة العربية . ولقد ترددت كتابات هذه المرحلة كلها لتجرى هذا المجرى ولتحاول أن تجعل للأدب العربى ولادة جديدة مغفلة تاريخه المتصل - الذى لم تكن هذه المرحلة فى حقيقة الأمر بالنسبة إليه إلا رد فعل واستجابة لسكل ما مر به فى العصور السابقة من تحديات . (ثانياً) دعت هذه المدرسة إلى تحرير الأدب من ارتباطه بالفكر الإسلامى كحلقة من حلقاته المتصلة المترابطة ترابطاً جذرياً وذلك حتى يدرس هذا الأدب دون أى رابطة بينه وبين القرآن أو القيم التى أرساها الإسلام ، والعمل على دراسة الأدب كما يدرس العلم الطبيعى وعلم الحيوان والنبات .

(٢)

وقد جرت محاولات الشعوبية إلى تدمير الأدب العربى عن طريقين : (أولاً) عن عزله فى حاضره عن ماضيه عزلاً تاماً (كما ذكرنا) . (ثانياً) بعث الجوانب الضعيفة والرائقة والمكشوفة من هذا الأدب وإعلامها والادعاء بأنها أجود ما فى هذا الأدب وخاصة ما يتصل بالشعر الماجن أو الأدب المكشوف أو قصص ألف ليلة وليلة أو كتاب

الأغاني . (ثالثاً) ترجمة الآداب الغربية التي تعالج قضايا الجنس والإباحة على النحو الذي قام به الدكتور طه حسين وكثير من مترجمي القصة . (رابعاً) إذاعه أشعار وقصائد مزورة منسوبة إلى إسم كبير من الأسماء الالامعة ، بقصد خلق طوابع من التحلل في محيط الأدب العربي ولعل قضية ترجمة الرباعيات المنسوبة إلى عمر الخيام من أخطر هذه القضايا فإن هذا الشعر كتبه فيتز جرالذ في الأغلب باللغة الانجليزية أو ترجمة من مصادر فارسية مجهولة ولسبه إلى العالم الفلسكى ، عمر الخيام ، ثم أثيرت حول هذا الأمر محاولات ضخمة حيث استخدم كبير من الشعراء والأدياء في البلاد العربية لترجمة هذا الشعر وبثه في مختلف الأقطار . (راجع هذه القضية في الفصول الأولى من كتابنا عن خصائص الأدب العربي) والهدف : هو خلق إطار للإباحيات والخريات الذى من شأنه أن يؤثر فى نفسيات الشباب العربى والمسلم ويشير فيه طوابع التحلل والرخاوة والميوعة والتزق النفسى . وقد كشف العلامة أبو النصر ميثى الطرازى الحقيقة وزيف هذه القرية فى كتابه كدف اللثام عن رباعيات الخيام .

(٣)

أن تطع الصلة بين الأدب العربى الحديث (كما يسمونه) وبين الأدب العربى الإسلامى خلال أوبعة عشر قرناً هو من أخطر محاولات الشعوبية التي استطاعت أن تفرض وجودها على كليات الآداب فى البلاد العربية على إعتبار أن الأدب العربى الإسلامى هو ما يسمى بالأدب الكلاسيكى ومن شأن هذا الفصل أن يشكل نتائج غير صحيحة ومسلات ضالة ، إذ أن حركة هذه الامة فى مجال فكرها أو حسها ر شعورها لم تنقطع لحظة وهى متصلة إتصال الفعل ورد الفعل ومرتبطة إرتباط الأسباب والنتائج مرحلة بعد مرحلة ولا يمكن فهم الأدب العربى الحديث منفصلاً عن المراحل السابقة له . فضلاً عن أن الأدب العربى الإسلامى الذى استنفذ بضعة عشر قرناً قد تعددت فيه التجارب وعمقت ، أما أدبنا الحديث فوليد لم يتجاوز عمره قرن واحد من الزمان وقد تنبه لهذه الظاهرة الخطيرة عدد من دارسى الأدب وأعلامه فى مقدمتهم دكتور محمد مصطفى بدوى أستاذ الأدب العربى بجامعة اكسفورد الذى يقول : أن أدب أى لغة لا يتصل بالتراث الماضى العريق لهذه اللغة يعد أدباً مبتوراً لا أصول له ، وأن هذه المحاولات بفصل الحديث عن سابقه من حلقات كان لغايات تبشيرية فى غالب الأحيان ثم تطور إلى أن أصبح خادماً

لغايات سياسية ولا ريب أن خطة البدء بالعصر الحديث سواء في الأدب أو الفكر هي مؤامرة خطيرة تستهدف فصل العصر الحاضر والمجتمع الحديث عن فكره وأدبه وتاريخه وعن أصالته وقيمه وإسلامه ليكون قابلاً للإحتواء والإنصهار في أئنون الألفية الخطيرة .

(٣)

ومن أخطر النظريات التي حاولت الشعوبية بالإشتراك مع التغريب طرحها في أفق الأدب العربي : تلك الفكرة المسمومة الوافدة التي تقول أن الأدب لا يدخل في نطاق الدين (والدين هنا هو الإسلام الجامع بين مختلف خيوط الفكر : [العلم والأدب والعقائد والقانون والاقتصاد والسياسة والتربية] في كل جامع مترابط . وهذه المقولة ليست مقولة أصيلة ، وإنما نقلت نقلاً إلى مجتمعتنا وفكرتنا بما كان يقوله الأدباء في الغرب في إطار التحدى الذي يواجهونه للتخلص من نفوذ الكنيسه ونظراً لأن الدين المسيحي دين عبادة فردية وليس نظام مجتمع ، فقد ولدت هذه الدعوة ونمت في مجتمع لم يكن الدين فيه إلا مفهوماً لاهوتياً خالصاً يقوم على العلاقة بين الله والإنسان أما الإسلام فهو ليس ديناً بهذا المعنى وحده ولكنه دين ونظام مجتمع ولذلك فهو منهج فكري واجتماعي واسع وشامل والأدب في إطار مفهومه جزء من الفكر لا ينفك عنه . وهذا التباين في مفهوم العلاقة بين الأدب والفكر لها أثرها في العلاقة بين الأدب والمجتمع . ففي ضوء الإسلام لا يقال لأى ظاهرة أدبية أو فكرية أنها لا علاقة لها بالدين ، وإنما كل ما يتصل بالنفس والحس والشعور من شأنه أن يكون مؤثراً في المجرى الاجتماعى ويكون للدين إزائه موقف من حيث الضوابط والقيم والحدود الحافظة لحياة الإنسان وجوده وكيانه ، والقائمة لتنظيم العلاقة بين الفرد والمجتمع . ولقد هدف المدعاة إلى فصل الأدب عن الفكر ، والعمل على فصله أساساً عن الأخلاق والضوابط الاجتماعية وإطلاقه في مجالات الإباحية والكشف على النحو الذى يفسد المجتمع ويدمر النفس الإنسانية . ومن هنا فإن أدب الوجودية وأدب الجنس وأدب الماركسية كلها آداب يجب أن يكون للفكر الإسلامى موقف منها فهي ليست نظريات أدبية منفصلة أو قائمة بنفسها ولكنها مذاهب اجتماعية لها دخلها وأثرها في النفس والاجتماع والتربية والأخلاق .

(٥)

ولا ريب أن أخطر دعوات الشعوبية هي دعوة انفصال الأدب عن الأخلاق وتلك المقولة الباطلة بأن المجتمع من شأن علماء الاجتماع ، والأخلاق من شأن علماء الأخلاق ، والأدب من شأن الأدباء ، والاقتصاد من شأن الاقتصاد ، وهذا كلام يبدو في مظهره طبيعياً ومعتقداً ، ولكنه يحكم أنه جزء لا يتجزأ من وحدة الفكر المتكاملة الجامعة (في الإسلام) فإن هذه العناصر كلها لا تستطيع أن تتحرك إلا في تناسق تام حتى لا يقع الصراع في المجتمعات الإسلامية حين يستعمل الأدب مثلاً أو يستعمل الاقتصاد . وهنا يبدو مدى الخطر السكامن وراء فكرة عزل خيوط الفكر تحت اسم التخصص ، التي تحول بينها وبين التكامل الجامع الذي يقوم عليه الفكر الإسلامي دون أن يؤثر ذلك في الوصول إلى أعلى قدر من الجودة والبراعة التي يحققها التخصص دون أن يفقدها ضللتها بالعناصر الأخرى وبالغاية العامة التي يهدف إليها الفكر . فالأدب بهذا المعنى مسئول مسؤولية كاملة مترابطة بمسئولية الاجتماعي والأخلاقي والتربوي ، وإن عمله ومادته لابد أن تكون ملتزمة في الفسجام وموائمة مع مختلف المواد الأخرى ، بحيث لا تقتضي أو تؤثر على القيم الإسلامية التي نشأت وتشكلت من أجلها ، وهي بناء الإنسان عقلاً ، وروحاً وجسماً . فالإنسان في الفكر الإسلامي متكامل في نظر الأديب والاجتماعي والأخلاقي والتربوي ، وليس مفزقاً وليس لواحد من هؤلاء أن يدعى أنه قادر على حرية الحركة على النحو الذي يفسد الجوانب الأخرى أو أن نظريته يمكن أن تستعمل لتسكون الحكم الأخير ، وهنا يبدو مدى القدرة والبراعة في تحقيق التخصص دون أن يؤثر ذلك في التكامل الجامع . ولا ريب أن قاعدة الانشطارية التي يقوم عليها الفكر الغربي بحيث يستطيع الأدب أن ينطلق دون مراعاة لقيم الأخلاق أو ضوابط المجتمع في سبيل إفساد القيم الاجتماعية الأساسية . ولا ريب أن تحرر الأدب من العقيدة يعني إسلامه إلى الوثنية والمادية معا ، وهذا التحرر لن يدفعه إلى الأمام بل سيزيده انحرافاً وفساداً .

(٦)

ومن أكبر الانحرافات التي قام بها الشعوبيون في توحيد مناهج الأدب للعربي أنها أصبحت تعرف الكثير عن أمثال الأخطل وجريز وبشار وأبي نواس وابن الرومي ،

ولا تسكاد تعرف شيئاً عن الطبرى وابن كثير والقرطبي ، أو عن الشافعى أو الزمخشري أو الغزالي أو ابن القيم وابن تيمية وابن حزم ، وغير هؤلاء مئات المفكرين المسلمين ، الذين يمثلون الفكر الإسلامى والأدب العربى بحق ، وهم وحدهم الذين يعطون صورة حقيقية مشرقة مشرقة عن الحضارة الإسلامية .

(٧)

ومن أخطر هذه الدعوات الانكفاء على كتب الفلكهاك والنوادر والرواة التى جمعت من أفواه رواد السوامر ومضحكى الأمراء وأحلاس الأندية ، واعتبار مثل هذه الكتب مصادر للبحث العلمى أو لتشكيل صورة المجتمع الإسلامى فى عصر من العصور ، وهذه من أخطر محاولات الشعوبية التى يراد بها الوصول إلى نتائج خاطئة مضللة لإفساد صورة المجتمع الإسلامى فى نظر المعاصرين ، وهى الخطوة التى اعتمد عليها طه حسين فى إطلاق أكنذويته الضخمة بالقول بأن القرن الثانى الهجرى كان قرن فساد وبجور اعتماداً على جمع بعض أشعار أبى نواس وإشعار الضحاك ، بينما يوجد فى هذا العصر عشرات من العلماء والفقهاء والمفسرين والمشرعين السكمة الذين كانوا يمثلون عصرهم بحق ، بينما كان هؤلاء الزنادقة منبوذون عن مجتمعهم ولا يمثلونه أدنى تمثيل .

ولقد حفلت هذه الكتب التى جمعت من أفواه الزواة بكثير من الأكاذيب والأضاليل ، أمثال ثمار القلوب المنسوب إلى أبى منصور الثعالبي والأغانى وغيرها ، وما تحويه هذه الكتب من اتهامات وشبهات موجهة إلى أعلام الإسلام ورجال تاريخه فى محاولة تصوير عدد من الخلفاء فى صورة الاسترسال فى اللذات والشهوات .

(٨)

من قضايا التحدى الشعبوى التغريبي قضية : الجمال والأخلاق ، ، وقد حمل لواء دعوة الفن للفن : توفيق الحكيم وجماعة من التغريبيين ، وقد وجدت دعوته معارضة تامة لخلافها مع طبيعة الأدب العربى وروحه وأساليه وغاياته : وكانت مدرسة الأصالة تدحض دعوى إعلاء الجمال على الأخلاق بما يكشف عن المحاذير الخطيرة التى يتعرض لها المجتمع كما يتعرض لها النفس الإنسانية بإعلاء الجمال : على الأخلاق ، ذلك أن إعلاء الجمال معناه ، فتح الطريق إلى الفحش والانحلال للشخصية الإنسانية ، وتدهور المجتمع والفن فى مفهوم الإسلام يجمع إلى الجمال السمو الخلقى ، والعفة فيه مقدمة على الفجور ،

والخلق مقدم على الانحلال ، وخير للفن أن يكون جامعا بين الجمال والأخلاق ، فإذا كان لا بد من الفصل بينهما فتقدم الأخلاق على الجمال . والمفهوم الإسلامى للأدب يرفض كل ما يتصل بالشبهات والشبهوات فيما يتصل بالمرأة أو بعلاقة الرجل والمرأة ، وبذلك فهو يرفض الغزل الفاجر الداعر الذى يمثله أبو نواس وبشار وغيرهم من الإباحيين الذين حرص طه حسين ومدرسته على بعث شعرهم ، وفرض على طلاب كليات الآداب تحليله وإداعته .

* * *

ويمكن القول بأن أخطر ما دعت إليه الشعبية فى مجال الأدب : أولا : محاربة أدب البلاغة والدعوة إلى أدب الشعب العامى القائم على المواصل والانسكاه على الأدب الرخيص وأدب الجنس والإباحية ، (ثانياً) الدعوة إلى أدب عصرى لا يتصل بالأدب القديم ، قد أقيم على نحو من الانحاء يجعله كأنه معزول تماماً على الأدب العربى فى تاريخه الطويل ، (ثالثاً) الدعوة إلى أسلوب صحفى عامى عاجز عن الأداء الاصيل والبيان الرفيع ، (رابعاً) فصل الأدب عن دائرة الفكر وإطلاقة فى مجال الإباحية والتحرر من القيم الأخلاقية والاجتماعية ، (خامساً) القاس أسلوب النقد الأدبى الواقف القائم على الفلسفة المادية التى ترى فى الإنسان حيواناً جنسياً فى مفهوم السيكلوجية الفرويدية أو حيوان طعمان من مفهوم الماركسية ، (سادساً) إخراج الأدب العربى من طوابعه الاصلية والانحراف به إلى ظواهر الأدب الغربى المستمدة من الفلسفات الغربية وأبرزها ظاهرة التشاؤم والرمزية وإعلاء شأن الخرافات والجنس والاهواء المسفة والمضلة ، (سابعاً) الدعوة إلى إحياء الأسطورة والقديم وخلق عالم من الخرافات القديمة التى عرفتها الأمم فى عصور الوثنية الشرقية والغربية أمثال سومر وبابل وآشور ويونان فى نفس الوقت الذى تجرى فيه الدعوة إلى الغض من شأن العصور المضلّة والبطولات الصحيحة فى تاريخ الإسلام والعرب .

(٢)

وقد تعددت مجالات العمل الشعبى تحت اسم الأدب حتى شملت مختلف مجالات

الفكر والثقافة المعاصرة :

أولا : الثقافة العربية

جرت محاولات الشعوبية للعمل على فرض مفهوم الثقافة العربية منفصل عن انتابها الإسلامى وأصلها القرآنى ، جرى ذلك عن عدة طرق : عن طريق الدعوة الفرعونية ، كما فعل طه حسين أو المقارنة بين العروبة والمصرية كما فعل توفيق الحكيم أو الدعوة إلى مفهوم للقومية مستمد المفاهيم الغربية ومعارضاً لمفهوم العروبة الإسلامية أو احتقار التراث الإسلامى كما فعل حسين فوزى وسلامة موسى .

١ - دعا طه حسين إلى الفرعونية وردد فى كتاباته المختلفة هذا المعنى الذى استعملت نتيجة له فى مصر مظاهر كثيرة منها إقامة تمثال نهضة مصر وإتخاذ الشارة الفرعونية رمواً للجامعة المصرية فى محاوله للإدعاء بأن مصر فرعونية وليست عربية وأن الفن الفرعونى هو أحد عناصر الغذاء الروحى والعقلى للشباب وقد كشف دعاة الاصاله هذه المحاولة الشعوبية ، فقال محمود محمد شاكر : أن الفن المصرى الفرعونى فن وثقى جاھلى قائم على التهاويل والاساطير والخرافات التى تحقق العقل الإنسانى . وأن تمثال نهضة مصر الذى أقامه مختار ليس إلا تقليداً فاسداً لآثار حضارة قد اندثرت وبادت ولا يمكن أن تعود فى أرض مصر مرة أخرى بوثنيتها وأباطيلها وسحرها وخرافاتھا . هل يستطيع الفنان الذى نحته وأقامه أن يعيد فى مصر تاريخ الوثنية الجاهلية ويجمع الحضارة الفرعونية والتى كانت وحياً للفنان الفرعونى الذى عبد الشمس وخضع لفرعون وأقر له بكل معانى الربوبية وآمن بالأطيل والاساطير والتهاويل الدينية الوثنية الصخمة الهائلة الخيفة التى قدفها فى قلبه أبالسة عصره من الجبارين والطغاة وهل نستطيع أن نجعل فى أرض مصر شعباً وثنياً متعبداً للفراعنة والجبابرة بالخوف والرهبه والرعب حتى يتأثر عقله هذا الضرب من الفن المصرى القديم . لقد ذهب كل هذا ، لقد دثر ، لقد باد ، . ولقد امتدت هذه المحاولة فى الدعوة إلى الميثولوجيا الفرعونية سنوات طويلة ثم انتهت إلى فشل ذريع . ٢ - أما توفيق الحكيم فقد حمل على العرب حملة شديدة وكان رأيه فى العرب كما قاله صديقه طه حسين - شديد الجور ذهب إلى مثل ما ذهب إليه جماعة المستشرقين منهم دوزى وريتان . وقد أعلن توفيق الحكيم رأيه هذا عام ١٩٣٣ ولكنه ما زال مصرأ عليه حتى السنوات القريبه ، فهو فى اتجاهه هذا إقليمياً

شديد التعصب للبصرية يعزل مفهومه الفرعوني المستعل المتعصب عن أصالة المفهوم الجامع المترابط بالنسبة لمصر العربية الإسلامية . فسكتابات توفيق الحكيم تقوم على المصرية المغرقة في عدام العروبة ومعارضة المفهوم الإسلامى الجامع وتوفيق الحكيم يشترك في هذا مع طه حسين وكثير من هذه الطبقة في .محاول القول بأن هناك حياة مصرية تختلف عن حياة العرب لها صلة بالبحر المتوسط وأوروبا والغرب وأن أثر الإسلام لم يكن ذا بال ولم يغير هذه العقلية كما أن المسيحية لم تغير العقلية الغربية يقول بهذا : محمد كامل حسين ، وسلامة موسى ، وطه حسن وتوفيق الحكيم وحسين مؤنس . وقد كانت الحملة على العرب هي مدخل إلى الحملة على الإسلام نفسه باعتبار أن الأمة العربية هي وعاء الفسكرة الإسلامية . (٣) وقد سار سلامة موسى على نفس الطريق لحمل على الأدب العربى والبلاغة العربية واللغة العربية : فقال سلامة موسى : أن الأدب العربى القديم هو قيل كل شئ . أدب القرون الوسطى ونحن نقرؤه للفائدة التاريخية فقط ولا يمكننا أن نستضئ به في حل مشاكلنا المعاصرة ، إذ هو عقيم كل العقم من هذه الناحية . ويقول : ماضينا كله سخافات وجهالات لا يصح الافتخار بها .

(٤) أما الدكتور حسين فوزى فهو يذهب إلى أبعد من ذلك عنفاً وقسوة في مهاجمة الثقافة العربية فيقول : ماتت الثقافة العربية عقب القرون الوسطى وانطفأ نورها كما ينطفئ السراج الذى تضب ذيته وأحرقت زبائنه وانكسر إناءها أيضاً ، وذهب غبارها مع الثقافات الأخرى التى عرفت في أوروبا فيما بين انحلال الامبراطورية الرومانية وعصر الرينسانس ولاقيمة للثقافة العربية عندى أكثر من أنها لعبت دور انتقال في العصور الوسطى فسكانت مستودعا لبعض مظاهر تفكير اليونان فيما قبل عصر إحياء العلوم (٥) أما ساطع الحصرى فقد نادى بمفهوم القومية العربية الوافد الممتد من النظرية الغربية والنظرية التى طبقها الاتحاديون في تركيا وقد ركز على اللغة وعزلها عن الفكر الإسلامى كما ركز طه حسين على الأدب وعزله عن الفكر الإسلامى . ونظريته ضيقة أوربية ، وقد اعترف بأن إسرائيل قومية تقوم على الدين ورفض اعتبار الإسلام مقوما بوصفه ديناً ، ومفهومه للإسلام ناقص ، وهو مفهوم العلمانيين الاتحاديين في تركيا ، وقد فهم الإسلام على أنه دين كما فهمه الأوربيون المسيحيين ولم يفرق بين الدين بعامه

والإسلام ، ولم يفرق بين العصر والبيئة والجذور الثقافية التي يختلف فيها مفهوم القومية عن أوروبا وقد قاوم التجزئة والأقليمية ولكن ليس بأسلوب الأصالة بل بأسلوب وافد ، وقد هاجم القوميين السوريين ثم هاجم البعث في سنواته الأخيرة ولكن دون أن يصل إلى أصالة مفهوم العروبة وتربطها مع الإسلام : هذا الترابط الجذري الذي لا سبيل للانفكاك عنه .

ثانيا : البلاغة والنحو

كانت هناك الدعوة إلى تمصير الأدب والبلاغة وقد حمل لواء هذه الدعوة الشيخ أمين الخولي الذي اتخذ منهجا غريبا عن مفهوم البلاغة العربية ، والذي عرض القرآن والإسلام والنبوة المحمدية عرضا بعيداً عن مفهوم الأصالة . وقد وصف عمل الشيخ أمين الخولي بأنه ثورة على علوم البلاغة ودعوة إلى تجديد لها وقد هاجم الذين فصلوا علومها وهاجمهم بعنف ، وسخر من للبلاغة العربية . وقد استطاع الدكتور على الهامى أن يحصل على كراسة مذكرات أحد طلابه في كلية الآداب تحت عنوان مذكرات في علم المعاني ، تناولت تفسير بعض آيات القرآن الكريم على نحو غريب . أن النصوص التي قدمها الشيخ أمين الخولي جد مشيرة ، وهي تعكس تلك الروح الخطيرة التي كانت تقوم عليها دراسات الأدب في الجامعة ، وهي بالإضافة إلى ما كان يقوم به طه حسين من وضع القرآن الكريم موضع النقد من حيث أسلوبه وعباراته تعطى صورة واضحة للاستهانة بقيمة المفهوم الاسلامي كله . تقول المذكرات أن الشيخ أمين الخولي قدم لتفسير آية (وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفئن مات أو قتل) الآية . قال الشيخ : بعبارة أخرى يريد الله أن يقول : محمد ده يطلع إيه ، محمد هذا والرسل من قبله مجرد (سعاة بوسنة) هو مراسل ذى المراسيل التي قبله يبعثي ويروح ويموت وينتقل ، فإذا حصل شيء من هذا يبقى خلاص انقطع ما بينكم وبين الله ، هو بعنقهم لاعلى نكوصهم عن محمد بل لنكوصهم من أجل موت محمد ، . وهذا يعنى التوهين من أمر الرسول وأمر الدين ، وفي هذا الجو ينشأ جيل ينظر إلى الاسلام ورسوله وقرآنه نظرة استهانة بالغة . وكذلك نجد أمين الخولي يتناول الآية القرآنية : (وما أنت بمسمع من في القبور ، إن أنت إلا نذير) . أنت مش حتمسمع إلى

في القبور . والحقيقة أنه مش قدام أموات ، وإنما قدام الناس ألواح وبهايم ، والقرآن يقول له : أنك حريص قوى على هدايتهم ، الاحسن أنك ما تحرّش كثير على هذه الهداية ، قال له ذلك لأنه شاف أنه لفرط عنايته بأن يهتدى هؤلاء القوم أن يخرج من حده فينسى أن مهمته هي مجرد التبليغ . هو عمال يحرق في دمة منع الناس دول ، ووافاة لمهمته هو الذي يحمله على الأسراف في الاحاح ويهر في هذه الالواح ويجارل أن أن بيعت فيهم نفحة من الهداية بأى ثمن ، فقال له الله : يا أخى أنت حارق نفسك إيه ؟ أنت ما انتش حاجة أبداً إلا نذير ، تنذر من ينذر وتحوف من يخاف ، وتعلم من يتعلم وتنبه من يقنّب ودول أموات فالأحسن لك ترويح نفسك ، . هذا الأسلوب هو ما كان يلقي في كلية الآداب تحت إسم البلاغة وكان هذه الصورة تشويها شديداً للقرآن وللبلغة العربية . يقول الأستاذ أحمد عبد الغفور عطار معلّقاً : أهذه بلاغة القرآن ، هكذا أراد خصوم الإسلام بالقرآن فشوهوا جماله العظيم بمثل تحريف الشيخ الخولى ، وسمى هذا بتجديداً وثورة في علوم البلاغة العربية ، وانتهت بهم قوتهم وسيطرتهم إلى أن انتدبوه ليدرس الناشئة الإسلامية في الجامعة بلاغة قرآنهم الكريم بهذا الأسلوب الذى يهبط به إلى كلام السوق ويفسد البلاغة العربية والذوق ، بمثل قول أمين الخولى فى الوصل والفصل من أبواب البلاغة العربية عهداً لذلك بقوله العاى : « يقول للخادم مثلاً : خذ تعريفة وهات بنكلة شقة عيش وبلميم كزات وبلميم سلطة قوطة وبلميم طعمية ، بل أكثر من هذا تعد لهم على أصابعك ليفهم هذه الأشياء ، وإن كنت حده (يريد حديق) يعنى حاذقاً ذكياً ، تقول هات العيش الاول لأنه حيقابل بتاع العيش اول ما يخرج وبهدين تحود على شماك تلاقى بتاع الطعمية الخ . . . هذه هي البلاغة العربية التى يريد أعداء القرآن ليفسدوا ذوق الناشئة العربية المسلمة ، فيسخرّون من القرآن ويفسدون بلاغته المعجزة أو بيانه الذى لا بيان يشبهه فى رفعة وجماله بما يدفعهم إليه الشيخ أمين الخولى . منهم يريدون أن يستبدلوا ببلاغة القرآن بلاغة (سلطة الاوطة (القوطة والطعمية والكزات) وبلاغه (علشان الولد ما ينساس) ليقسنى لهم القضاء على معجزة القرآن ، وإفساد الذوق السليم كل الإفساد ، بتدريس هذا الهراء فى الجامعة على أنه البلاغة العربية الجديدة ، فإذا جاء من يقف فى وجههم قالوا هذه هي البلاغة العصرية والفن ، ودعك من السكاكى والجرجاني والقزوينى ، وهو يسمى كل كلام لا يوافق

منهجه كلاماً فارغاً . كما وصف كلام الخطيب القزويني . ولقد كان أمين الخولي وراء كثير من الحملات على القرآن الكريم ، وأهمها رسالة محمد خلف الله أحمد : القصص الغني في القرآن ، وإعلانه أنه متضامن معه وشريكه في التبعة ورسالة الطالبة تغريد عنبر في رسالتها (أصوات المد في تجويد القوآن) . وكانت دعوة أمين الخولي إلى تطوير علوم البلاغة موازية لدعوة إبراهيم مصطفى إلى تيسير النحو ، على نحو يؤدي إلى فصل الأدب العربي الحديث عن القرآن الكريم والسنة النبوية والتراث الإسلامي المتصل الحلقات ، ولا ريب أن هذه الدعوة كلها مؤامرة كشف زيفها كثير من الباحثين ، وفي مقدمتهم الدكتور الدكتور محمد حسين وأحمد عبد الغفور عطار ومحمد مصطفى رمضان وغيرهم . وقد حاول أمين الخولي أن يشجب عبارة البلاغة العربية ويستبدلها بالمصطلح الأجنبي (فن القول) وكانت دعوته ممتدة على الزمن فيما أسماه تمصير البلاغة جرياً وراء خطته الزامية إلى إقامة الأقيمية الأدبية ، ومن ذلك دعوته إلى تمصير الدراسة التاريخية للأدب ودعوته إلى تمصير الفن . وقد كشف الباحثون عن الفارق العميق بين مفهوم البلاغة العربية ومفهوم فن القول الغربي فالبلاغة العربية بمجموع ثلاثة علوم : هما علم البيان وعلم المعاني وعلم البديع وهي من العلوم الأصول في اللغة العربية وهدفها البحث عما يحترز به من الخطأ في إيراد المعنى ، وهذا في علم البيان أو البحث عما يحمل هذا التعبير الفصيح ، وهذا في علم البديع ، إلى اللفظ وأحواله في الجماعة ، مع علم البيان ، ومن جهة ثالثة : المحسنات اللفظية والمعنوية التي تزين هذا التعبير في علم البديع . وإن مذاهب القدامى تركز في مدرستين : مدرسة المتكلمين وخصيصتها : الحكم على النص الأدبي حكماً عقلياً ومدرسة الأدباء التي ترجع الحكم إلى شيء وجداني في الإنسان تصقله المرونة . والغاية من هذا وذاك كله منذ نشأة هذه العلوم حتى أوائل عصر النهضة هي (دعم إعجاز القرآن الكريم) . أما في الغرب فهناك علم واحد يدرس هذه الثلاثة دراسة سيكولوجية فنية يطلق عليه اسم فن القول (Art de parler) واصطلاح فن القول يرجع إلى أرسطو وأفلاطون . ويتصل بهذا الدعوة إلى تيسير النحو التي حمل لواءها طه حسين ونفذها إبراهيم مصطفى في كتابه (إحياء النحو) كمحاولة لهدم هذه القيم الأساسية للبيان العربي وحتى تتكامل معاول الهدم في ضرب البلاغة والبيان والنحو والنقد جميعاً . وقد تحدث الدكتور أحمد أحمد بدوي عن هذا العمل الذي قدمه إبراهيم مصطفى

(إحياء النحو) ، فقال إن ما في الكتاب ليس إلا تعليلات كهذه التعليلات التي يستنبطها النحاة لشرح ما بين أيديهم مما وقع في كلام العرب ، وإن المؤلف أدعى على النحاة قضايا غير محصاة ، وإنه في الأبواب القليلة التي أراد ضمها بعضها إلى بعض ، يزيد النحو عسراً لا سهولة وفهماً ، فضلاً عن أنه لم ينجح في هذا الضم ، ولما كانت أبواب النحو حوالي سبعين باباً فأراد المؤلف أن يختصرها ، فلم يستطع أكثر من أن يضم ثلاثة أبواب ، هي المبتدأ أو الفاعل ونائب الفاعل ، تحت عنوان واحد هو المسند إليه ، وأن يستغنى عن بعض التوابع ، وأن يدمج الباقي بعضه في بعض ، ونرى أنه حتى في هذه الأبواب القليلة لا يستطيع ضمها ولا اختصارها ، لأن المبتدأ له معنى ليس للفاعل في كثير من التراكيب .

ولأن المبتدأ له أحكام يختص بها دون الفاعل ، ولأن نائب الفاعل له أحكام ليست للفاعل ، ومن هنا فإن ضم هذه الأبواب تحت عنوان المسند إليه يؤدي في النهاية إلى بيان أنواعه من مبتدأ وفاعل ونائب فاعل ، وإلى ذكر أحكام كل على حدة ، ولا مفر من ذلك ولا مهرب ، ويعني هذا أن فكرته لا تسير إلى غايتها ، بل ينتهي إلى ما أراد الهرب منه ، فضلاً عن ذلك فهو لم يتعرض لإتحليل الجمل البسيطة الأولية ، أما الأساليب القرية المويضة التي هي من أغراض علم النحو فهممها إودراك مغازيها ، فلم يتعرض لها المؤلف ، وقد قاد الشيخ أمين الخولي حملة عاصفة على النحو والصرف ، بالإضافة إلى حملته على اليلاعة ، ودائرة بحث فن القول : الإيجاد والترتيب والتغيير ، وهكذا نجد أن هناك فارقاً واسعاً بين مفهوم البلاغة العربية وبين فن القول الغربي ، وإن محاولة نقل الأدب العربي إلى مفهوم فن القول إنما يستهدف القضاء على الهدف الاصيل وهو دعم إعجاز القرآن الكريم) ، يقول الأستاذ على المهدي عيب هذا الأسلوب العاجي الذي اصطنعه أمين الخولي في إلقاء المحاضرات على طلبة كلية الآداب ، إنه يحمل توجيهاً يفسد الذوق ولا يتفق مع طبيعة النصوص العربية الفصيحة ، ولا سيما كتاب الله الكريم ، إن علماء النفس يحدثوننا عن تداعي المعاني وعماتلقية السمكيات من المعاني والظلال على نفوس السامعين ، وما يمكن أن تحدثه هذه السمكيات من أمثال قوله عن النبي والأنبياء ، إنهم (سعاة بومة) وأنت قدام الواح وبهايم ، وما تنشره من ظلال وما تسجله من معان في درس فن البلاغة ، كذلك فإن اللجوء إلى نقد الأساليب هروب من نقد الآراء ، وهذا ولا شك يتجل هل أثر فن الأسلوب في تكوين أذواق المتعلمين

بل وفي أخلاقهم وعاداتهم خاصة هذا التهجيم الحائر على كلام العالم العلامة الخطيب القزويني ومن معه من علماء البلاغة حين يقول (هذا كلام فارغ) ، ولا شك أن مثل هذا يحجو من أذهان المتعلمين ما لهؤلاء الأعلام من هيبة وجلال ، وبذلك لا ينتفعون بما كتبوا وما ألفوا ما داموا يحترقونهم ويستسمعون من أستاذهم هذا التنقص لهم والنقص من قدرهم .

ثالثا : القصة والمسرحية والفلكلور

بدأت في هذه المرحلة محاولات إدخال مفهوم القصة تختلف عن المفهوم الإسلامي الاصيل ، يعتمد على النقل والترجمة ، ويستمد من عقيدة تقوم على الخطيئة والمأساة والكشف والإباحة ، وقد قام هذا المفهوم على ترجمة القصة الغربية أولا ، ثم إلى تأليف قصة أو مسرحية تجرى ذلك الجرى دون تقدير للفوارق العميقة بين المفهوم الإسلامي للقصة الذي يقوم على الصدق والخلق ، ويعترف عن الزمور والغموض ، مع البعد عن الحرافات والوثنيات والاساطير المستمدة من عقائد تقوم على تعدد الآلهة وعلى صراع الآلهة من نفسها ومع الإنسان ، لتعارض هذه الصور والافكار مع إيمان العرب والمسلمين بالخالق الواحد ولا كباره وتعاليه عن مثل ما توصف به القصة اليونانية من صراع وشهوات ، وما تقسمه إلى ذكور وإناث ، وآلهة للصيد والخر والحب ، فقد نأى الأدب العربي عن ذلك ، وسما بالالوهية عن مضاهاة البشر لا يقرها عقله ، ولا يرضاها مزاجه النفسى ، كذلك فإن مفهوم الأدب الغربى للقصة يتعارض مع فلسفة المأساة الغربية القائمة على الخطيئة والقصاص والغفران ، والتي ترى أن الإنسان مرتبط بخطيئة أولية هي خطيئة آدم ، وهناك مفهوم الصراع بين الآلهة والقدر وبين الإنسان والخطيئة ، ويبدو البطل في صورة المتحدى لإرادة الله والمتحدى للقدر ، ولقد بدأت ترجمة مثل هذه القصص الغربية ونقلها إلى أفق الأدب العربى في مفهومها الغربى على الذوق العربى والمزاج النفسى العربى من حيث إن الأدب العربى يقوم على التوحيد بينما تقوم هذه القصص على مفاهيم دينية وثنية أو غربية مسيحية ، وفلسفة أساسية قوامها الخطيئة التي لا يعترف بها الإسلام ولا يقرها ، والتي ليس لها أى صدى فى الأدب العربى . فضلا عن صراع القدر وصراع الآلهة وكلاهما غريب عن النفس العربية الإسلامية .

وبعد أن قطعت محاولة الترجمة فترة بدأ تأليف القصة باللغة العربية ، سواء في الرواية أو المسرحية أو إحياء الأساطير القديمة ، ومن ثم نشأ تيار بعيد الأثر ، وخاصة في إحياء المسرحيات اليونانية التي تمثل مفاهيم وقيم تتعارض مع القيم الإسلامية ، وخاصة ما يتعلق بالمأساة الاغريقية ، التي تختلف في طبيعتها مع المنابع العربية الإسلامية . ولقد كان توفيق الحكيم في مقدمة من عملوا على إحياء هذا الفن ، بإنشاء مسرحيات من الأساطير التي استمدتها من الفكر الوثني القديم والتي تختلف مع المفاهيم التي أوردها القرآن ، ومن ذلك قصته عن أهل الكهف ومسرحيته عن سليمان ومسرحيته عن الملك أوديب ، وقد كشف كتاب اليقظة عن أن هذه المسرحيات ليست سوى نسخة ممسوخة عن أسفار اليهود وأن المفهوم الذي قدمه توفيق الحكيم في مسرحية سليمان قد جرد النبي من النبوة وحاول أن يصوره على أنه رجل جنسى تحكمه شهوته في اقتناء النساء وهو مفهوم التوراة التي كتبها اليهود ، والذي دحضه القرآن حين كشف عن نبوة سليمان التي تعود على الأهواء ، فسليمان في مفهوم الإسلام نبي معصوم ، وفي قصة أهل الكهف يخرج توفيق الحكيم عن المفهوم الاصيل لقصة هذه الجماعة من المؤمنين . وقد كشف الدكتور محمد القصاص فساد مسرحية « الملك سليمان » حين ذكر توفيق الحكيم في مطلع مسرحيته أنه بناها على ثلاثة كتب هي : القرآن والتوراة وألف ليلة ولكن تحليل المسرحية يصل إلى المؤلف قد تابع مفاهيم التوراة المكتوبة بأيدي الاحبار والتي عمدت إلى تزيف تاريخ الانبياء والغرض من قدر عدد من الانبياء منهم سليمان ولوط وغيرهم . وقد اعتمد الحكيم رواية التوراة فبنى قصته على أن زوجات سليمان هم ألف زوجة وصور بذخ قصوره على النحو الذي صورته الأساطير ولعل أبرز أخطاء مسرحية سليمان هي محاولة تصوير سليمان بأنه رجل هائم بالنساء وأنه قد حاد في شيخوخته عن سبيل الحكمة بإغراء من نساته الاجنبيات اللاتي حولن قلبه عما كان قد عاهد عليه ربه وبوكرز توفيق الحكيم على أن بلقيس هي التي كانت سببا في سقوط سليمان وبالحمله فانه يصور سليمان منحرفا في ميدان الحب والعاطفة ، كذلك فان مما يؤخذ على توفيق الحكيم فساد مفهومه في العلاقة بين الله تبارك وتعالى والإنسان : يقول الدكتور محمد القصاص أن الدعوى التي يحمل توفيق الحكيم من قصته عرضا لها ودفاعا عنها هي وجود قوة خفية عليا تسيطر على أعمال الإنسان وتختار له كما تشاء لا كما يشاء هو حتى

إذا ما سار في الطريق الذي اختطت له أو التي حملته على السير فيه دون إرادة منه وضعت أمامه من العراقل ما لا يستطيع التغلب عليه أو لا ينبغي له أن يتغلب عليه ما دامت تلك مشيئة الأقدار وكان هذه الأقدار أو هذه القوة الخفية — إذا سلطنا بمنطق توفيق الحكيم — لا تبغى من وراء ذلك إلا العبث والسخرية من بني الإنسان ولا أظن كاتباً يطمع في تصوير الإنسان في صورة من التفاهة والاحتقار أكثر مما عمل أو بما أراد أن يعمل مؤلف سليمان الحكيم . . والواقع أن هذا المفهوم الذي طرحه توفيق الحكيم عن علاقه الله تبارك وتعالى والإنسان فاسد وزائف ، وذلك هو مفهوم الجبرية التي تقدمه الفلسفات المادية ويقول به الفكر التلويدي وهو متفق تماماً مع مفاهيم توفيق الحكيم عن سليمان خروجاً على مفهوم الإسلام ، ذلك أن المفهوم الصحيح : أن الإنسان له إرادة وأنه مسئول في حدود إرادته ، وأن الله هدى الإنسان النجدين بأن أعطاه إرادة حرة خاصة أما طريق الخير أو طريق الشر ، فالله تبارك وتعالى يوجه الإنسان إلى طريق الخير ويدله على سلاميه ويكشف له عن طريق الشر ويحذره منه ، فإذا ما سار الإنسان في طريق الشر فإنما يفعل ذلك بإرادته ويكون مسئولاً عن ذلك مسئولية كاملة ، وليس صحيحاً ما يذهب إليه توفيق الحكيم من أنه يجبر الإنسان على طريق معين ، دون إرادة من هذا الإنسان نفسه ، وليست من مشيئة الأقدار أن تضع العراقل أمامه حتى لا يصل إلى الطريق الحق . وسع الأسف فإن توفيق الحكيم يصل في مسرحية سليمان إلى ما أورده الدكتور القصاص حين يقول : إن المؤلف يجعلنا نرى سليمان ذلك الشيخ المتصابي ، ذلك المزواج الذي يقتنى في قصوره ألف امرأة يهيم ببلقيس بمجرد أن سمع اسمها من الهدهد ، وكأنه مدفوع إلى هذا الحب ، ويكشف لنا سليمان عن هذا الحب الشيطاني بدعوتها إلى زيارته وهي قلقة وهو ينتظر مقدمها في قصره ، وما تكاذ تستقر في ضيافته حتى يفاوضها في أن تنزل له عن قلبها بعد أن صرحت بهيامها بغيره ، فإذا أنس منها إعراضاً راح يهرع عنها بمساعدة العفريت ويمخرق لها بشعوذة وألعاب سحره . . وهكذا نجد أن توفيق الحكيم قد استغل مفاهيم الأساطير القديمة وما أورده التوراة المكتوبة بأيدي الأجيال ورفض الحقائق الصحيحة التي قدمها القرآن في هذا الأمر ، تكريماً لنبيه وإعلاء شأنه ويكون توفيق الحكيم بهذا قد جرى مع الاتجاه التلويدي اليهودي في مهاجمة أنبياء الله

ولاشك أن اختبار توفيق الحكيم لنصوص الاساطير القديمة بعد نزول القرآن بما يدحضها هو اختيار غير موفق بل أنه يوحى بأشياء كثيرة ، ولنا أن نتساءل : هل يمكن أن تكون حياة أنبياء الله حى مستباحا لكل قصاص ، أليس في هذا محاولة لتوهين هذه الجوانب المقدسة في حياة الانسانية ووضعها موضع السخرية والاستهانة . وكذلك نجد توفيق الحكيم على طريق التلمودية ومفاهيمها في نشيد الانشاد وغيره ، هذا الذى يردده اليهود وقد امتنعت الكنائس في أوروبا عنه بعد أن كان يتلى عندهم لما يحتويه من كلمات نجسه وتعبير جنسى قبيح يصور الشهوة العارمة ، أن توفيق الحكيم يردد هذا النشيد ويجعله شعراً لسليمان تردده بلقيس بعد أن دسه سليمان تحت وسادتها ليعبر لها عن حبه . وفي قصة أهل الكهف نجد ذلك التجاوز والمعارضة من توفيق الحكيم للنصوص القرآنية الصحيحة ، والاعتماد على المکتب الأخرى من كتب النصارى واليهود والاساطير القديمة دون أن يعتمد مفهوم القرآن : يقول السيد أبو الحسن الندوى : إن قصة أصحاب الكهف والرفيم هي قصة الأديان والقوة والثبات والتضحية والجهاد التي تتكرر في تاريخ الانسانية وفي تاريخ الحق والعقيدة وهي برهان على أن الأسباب خاضعة للإرادة الإلهية صديقة للإيمان والعمل الصالح فسبيل المؤمن أن يستميل هذه الإرادة بالإيمان والعمل الصالح ويستحق نصر الله وتأييده . . وأهل الكهف كما يقول الأستاذ أحمد محمد عبد الله يختلفون في القرآن عن الصورة التي رسمها لهم توفيق الحكيم : فلم يكن في قلوبهم حب للدنيا ولم ترهبهم قوة طاغية . أما توفيق الحكيم فقد اعتمد ثلاث شخصيات ثم أضاف إليها شخصيات جديدة اخترعها لينسج مسرحيته ، وهذا العمل فيه خروج على الصورة التي رسمها القرآن ، كذلك فقد نسج في الحوار بينهم أحاديث تختلف تماماً عن ما كان يشغل أهل الكهف . والمعروف على مافقرته كتب التفسير أن أهل الكهف لجأوا إلى الكهف فراراً بدينهم وحماية لعقيدتهم وخوفاً من الفتنة أزاء الطوفان الطاغى من الوثنية وعدم وجود القوة المناسبة لردده وصدده وكان لهم في كهفهم حياة أخرى تطمئن فيها القلوب المتطلعة إلى الأمل الجديد . وقد كانوا في كهفهم يكبرون الله ويهللونه ويسألون الله الفرج والنجاة من الطغيان وقد ربط الله على قلوبهم وزادهم هدى ، ولم يكن من أحاديثهم تلك الشواغل الدنيوية وكيف يمكن أن يفسكروا في الحب أو العواطف في موقف قد نصبت فيه المذابح وجرى تحطف الناس ليقروا بالكفر وإلا فالموت الزؤام . وأين التفكير في متاع الحياة وهم الذين فروا من هذا

المتناع والريثة إلى الاعتصام بالله وطلب رحمته ومغفرته والمسرحية لاتصور هذا الموقف ولكنها تصورهم في صورة التأفف والضييق والرغبة في الخروج من المسكن بحثاً وراء شهوراتهم وأهوائهم ، وقد جرى استعمال عبارات رديئة في الحوار مثل أيها النزق ، وعبارات الحق ، وكيف يمكن أن تصدر هذه العبارات من أناس فروا بدينهم من مؤامرة الوثنية لإبادة المؤمنين . وإذا كان توفيق الحكيم يريد أن يتخذ مثل هذه المسرحية طريقاً إلى تفسير نظرية في الصراع بين الإنسان والزمن فما كان أغناه عن التماس مسرحية جاءت في القرآن ولوجدت في الوثنيات والاساطير الكثير مما كان يحقق رغبته تلك . وهكذا نجد توفيق الحكيم مرة أخرى يواجه النص القرآني الموثق فيعرض عنه ويلتمس تفسيرات الوثنية والاساطير والكتب القديمة ومن ناحية أخرى عملت حركة الشعوية على إحياء الاساطير القديمة التي جاء الإسلام قاصياً عليها كاشفاً عن زيفها ، دالاً على الأصول الصحيحة لتاريخ النبوة ، ولما يتصل بها من أحداث وخاصة أحداث الطوفان وغيرها من وقائع حياة الأمم التي دمرها ظلمها وفسادها والتي ماتزال آثارها قائمة في الجزيرة العربية وفيما بين النهرين وما يتصل بحياة الأنبياء أمثال موسى وسليمان وداود وأيوب وعيسى عليهم السلام . وقد جرت محاولة إحياء الاساطير على أثر حملة مدررة أريد بها أن يقال أن العرب أمة ليس لها أساطير في شعرها ولا في عقائدها وأن هذا يدل على ضيق الخيال لديهم لأن الاساطير والخرافات إنما هي نتيجة سعة الخيال ونتيجة الخبرة والبحث وجب الاطلاع هكذا قال زينان ونقله إلينا أحمد ضيف وطه حسين وغيره . ولكن هل هذا اتهام ، الحقيقة أن العرب في عصر الإسلام قد دخلوا عصر المفاهيم الاصلية الصادقة بعد أن قدم لهم القرآن صورة كاملة وصحيحة عن تاريخ ما قبل الإسلام فلم يعودوا في حاجة إلى تلك الاساطير والخرافات والأكاذيب والأوهام التي حاول الرواة إذاعتها وترويجهها ولكن دعاة التغريب كانوا يهدفون شيئاً خطيراً ، هو إثارة أتباعهم للبحث عن هذه الاساطير وإعادة كتابتها من جديد ونشرها وإذاعتها حتى تفسد المفهوم الإسلامي الاصيل القائم على الصدق والإيمان والتوحيد وهي واحدة من عدة خطط استهدفت ابتغاث كل صور الفكر البشري القديم سواء فيما يتصل بالتاريخ أو الأدب أو غيرها . ومن هذا أنشأت الشعوية هذا العمل الخطير الذي أطلق عليه اسم الفلسكور لضرب الإسلام وفكره الاصيل وأذبه الواضح الصريح والادالة منه ومن هذا كان تكريم طه حسين لقعه عن أهل السكف والاشادة بها .

رابعاً : إقليمية الأدب

كان من أبرز معالم هذه المرحلة الشعوبية التغريبية الدعوة إلى « إقليمية الأدب » ، وقد أصبح لهذه الدعوة مدرسة وحركة وأثر ، وقد بدأ الدعوة لهذه الفكر الدكتور أحمد ضيف في محاضراته الموسومة (بلاغة العرب) حين قال أن الأدب العربي ليس أدب أمة واحدة وإنما آداب أمم مختلفة المذاهب والأجناس والبيئات ، ثم حمل لواء هذه الفكرة من بعده أمين الخولي وقد فصل دعوته في كتابه (في الأدب المصري) ، ويدعو أمين الخولي إلى درس الأدب العربي على أساس التقسيم الزمني والعدول عن التقسيم المكاني ، وفصل كل إقليم في دراسته ، ويقول : أن العلم يقرر أثر البيئة فكيف يريد علماء تاريخ الأدب أن ينسوا أو يهملوا تأثير البيئة وكيف يريدون أن يجهلوا هذه الدنيا العريضة التي حكمها الإسلام وسكنتها العربية « بيئة واحدة » ، ذلك ما لا قوة لمنصف عليه ، يقول الأستاذ ساطع الحصري : يستشهد أمين الخولي بالعلم ولكن شهادة العلم في هذا الصدد عندما تفهم على حقيقتها لا تؤيد النظرية الإقليمية في الأدب العربي بوجه من الوجوه ، ذلك لأنها تقرر أن تأثير البيئة شيء والقول بالإقليمية شيء آخر وتقرر أن تأثير البيئة في الأدب شيء والقول بإقليمية الأدب شيء آخر لأن مفاهيم البيئة — في نظر علم الاجتماع — من المفاهيم المفصلة التي تتألف من عناصر كثيرة جداً ، ومتنوعة تنوعاً هائلاً ، فإن هناك البيئة المادية والبيئة المعنوية ، والبيئة المادية تشمل الخصائص الجغرافية والمناظر الطبيعية ، أما البيئة المعنوية فتشمل الأحوال الاجتماعية والسياسية والعلمية والأدبية والدينية والأخلاقية . وهذه الأمور لا تختلف من قطر إلى قطر لحسب ، بل يختلف من مدينة إلى مدينة ، ومن الأمور التي لا تحتاج إلى برهان ، أن آثار الأدباء السابقين والمعاصرين تألف جزءاً هاماً جداً من البيئة المعنوية التي تؤثر في الإنتاج الأدبي تأثيراً كبيراً ولذلك كله نستطيع أن نؤكد أن تأثير البيئة لا يكون دليلاً على إقليمية الأدب . فإذا تأملنا واقع الأدب العربي في الماضي القريب والبعيد من ناحية وفي أيامنا هذه من ناحية أخرى ، نجد أمامنا آثاراً أدبية متنوعة جداً ، ولكننا لا نستطيع أن نرجع هذه الأنواع إلى قطر من الأقطار أو إقليم من الأقاليم ، فلنأخذ المتنبي مثلاً ، نحن نعلم بأنه ولد في الكوفة ونشأ في البادية ثم عاش في بغداد وحلب ودمشق وسافر إلى القاهرة كما قضى البعض من سني

حياته في بلاد فارس فكيف يمكننا أن نربطه بإقليم من هذه الأقاليم العديدة وبينة من هذه البيئات المتنوعة ، فمعتبر إثارة محصول في ذلك الإقليم أو تلك البيئة ثم إذا لاحظنا تأثيره وبجنتنا في مبلغ انتشار آثاره بين الأدباء والمثقفين وجدنا أن ذلك أيضاً لم يقتصر على إقليم بل شمل جميع الأقطار العربية بدون استثناء . وعلا لا يحمله أحد أن عدداً غير قليل من القصاصات التي تولدت في مدينة من المدن من قريحة شاعر من الشعراء ولدت نظائر عديدة من قرائح شعراء عربية بين مختلف الأقطار العربية وقصيدة (يا ليل الصب متى غده) مثلاً حظيت بمعارضات عدد كبير من الشعراء في مختلف العصور وإذا حصرنا نظرنا في عصر النهضة الحديثة وحدها وجدنا لها معارضات بقلم شوقي في مصر وخير الدين الزركلي في الشام ومهدى البصير في العراق ، هذا إذا استعرضنا آثار أدباء عصر النهضة الحديثة بوجه خاص وجدنا - من جهة - مشابهة كبيرة بين بعض الأدباء الذين ينتسبون إلى أقطار مختلفة ، كما وجدنا - من جهة أخرى - تبايناً كبيراً من بعض الأدباء الذين ينتسبون إلى قطر واحد ، ولا شك أن معروف الرصافي الذي نشأ عند شواطئ دجلة يشبه في وجوه عديدة حافظ إبراهيم الذي عاش ونظم في وادي النيل ويحب ألا يغرب عن البال أن الاختلاف الصغير ومصطفى الغلاييني وسليم حيدر وسعيد عقل ينتسبون إلى قطر واحد بالرغم مما بين آثارهم واتجاهاتهم من فروق عظيمة وبناء على ما سبق أن نوكد أن اختلاف البيئة المادية والمعنوية طوال الحياة يفسر لنا كثيراً من خصائص الشعراء والأدباء ولكنه لا يبرهن على إقليمية الأدب العربي بوجه من الوجوه ، ومن الحقائق التي يجب ألا تنيب عن البال أن الأدب العربي حافظ على صفته ، الموحدة والموحدة ، حتى في أسوأ عصور تفكك الدول العربية وتفشت شعوبها وحتى خلال العهود التي ما كان يتيسر فيها الاتصال بين البلاد العربية إلا على ظهور الجمال والبغال ، وعلى متن الزوارق والسفن الشراعية والتي ما كان يتم انتقال الآثار الأدبية خلالها إلا عن طريق الاخذ بالمشابهة والحفظ في الأذهان والاستنساخ باليد ، فهل من المعقول أن يفقد الأدب العربي هذه الوحدة العريقة في هذا العصر الذي توافرت خلاله وسائل الاتصال بالوسائل الحديثة والسيارات والطائرات . كيف يجوز لنا والحالة هذه أن نقول بإقليمية الأدب العربي وندعوا إليها ، كلا لا يوجد ولن يوجد أدب مصري وأدب عراقي أو شامي وإنما يوجد وسيوجد أدباء مصريون وعراقيون وشاميون لا يوجد ولن يوجد شعر مصري وشعر لبناني

وشعر عراقى وإلما يوجد شعراء مصريون وشعراء عراقيون وشعراء تونسيون ، وجميع هؤلاء الأدباء والشعراء سيتضافرون تارة وسيتبارون طوراً عن قصد أو غير قصد عن شعور أو دون شعور فى مضمار ترقية الأدب العربى وإيصاله إلى ذروة السكالى والاعتلاء .

خامساً : الأدب المكشوف

جرت المحارلة الشموية على طرح مفهوم مسهوع يقول بان الأدب فن حر يصور النفس الإنسانية وليس له أن يعطل عمله ليسال عن قواعد الأخلاق ، ولا ريب أن هذا مفهوم زائف يتعارض مع أصالة الفكر الإسلامى والأدب العربى ، ذلك أن المفهوم الإسلامى يقوم على أن الأدب هو إحدى وحدات الفكر السكلى لا ينفصل عنها ولا يستقل بنفسه بل يتكامل ويتلاقى مع وحدات الأخلاق والدين والمجتمع على نحو يستهدف ألا يضحى بأى قيمة من القيم فى سبيل إعلاء قيمة أخرى ، وهو فى هذا يختلف مع المفهوم الغربى الذى يستقل فيه الأدب باتطالقه دون تقدير لما لذلك من أثر فى المجتمع ، بل أن الفن والأدب فى الفكر الإسلامى والأدب العربى يلتقى مع الدين والأخلاق ويتكامل بهما ولا يتعارض معهما فى سبيل أن يؤدى دور بناء الحياة السكلىة المتسامية للجماعه والفرد معاً ، فلاس هناك تعارض أصلاً بين الدين والأخلاق أو بين الفن والدين بل أن هناك تطابق واتفاق ، هذا التطابق يصوره الأستاذ محمد أحمد الغمراوى حين يقول ، أن للفطرة كلها منشأً واحداً هو الله ، وقد اجتمع العلم والدين كلاهما على استحالة التناقض فى الفطرة فإذا كانت هذه الفنون من روح الفطرة وجب ألا تخالف أو تناقض دين الفطرة ، ودين الإسلام فى شىء ، فإذا خالفته فى أصوله ودعت صراحة أو ضمناً إلى رذيلة من أهمات الزوايل التى جاء الدين لدفعها عن الإسلام حتى يبلغ ما قدر له من الرقى فى النفس والروح وإذا خالفت الفنون الدين فى شىء من هذا فهى بالصورة التى تخالف بها الدين فنون فد جانبته الحق ودأبت الخسیر وأخطأت الفطرة التى فطر الله عليها الناس والخلق .

ومعنى هذا أن الأدب والفن يتطابقان مع الدين والأخلاق فى الفكر الإسلامى والأدب العربى . ولذلك فإن الأدب المكشوف الغربى يبدو وافداً غريباً لا جذور له

ولا أصالة لأنه معارض المزاج والذوق والفطرة جميعاً : ولقد نشأت في هذه المرحلة عصابة تدعو إلى الأدب المكشوف سواء بإبراز صور من الأدب العربي القديم وشعر الجان أو بترجمة القصة الغربية المكشوفة في سبيل إذاعة هذا الفن وإيجاد أرضية لهذا التيار الخطير . وقد واجهت حركة اليقظة هذه المحاولة وأدالت منها ولقد حاول دعاة الأدب المكشوف التعلل بأن الأدب العربي قد عرف الأدب المكشوف في بعض عصوره وقد كان الرد على ذلك حاضراً فإن ذلك لم يكن بدافع الفطرة ، بل كان غزواً شعبياً على نفس النسق الذي نواجهه اليوم ونسميه بالغزو الغربي ، وأن هذا اللون إنما دخل على أيدي المتصلين بالثقافات والديانات والفلسفات القديمة السابقة للإسلام وفي مقدمتها وثنية اليونان ومجوسية الفرس وفلسفات الهند وأن الذين انصهروا في أصالة الفكر الإسلامي انصهاراً تاماً من الفرس أو الترك أو العناصر الأخرى قد استجابوا لفطرة الفكر الإسلامي أما الذين ظلوا على مفاهيمهم القديمة وابتعثوها من جديد معارضة للدولة الإسلامية أو الإسلام أو خصومة لها فإنهم هم الذين عرفت عنهم هذه الألوان من أمثال : بشار وأبي نواس وغيرهم . هذا هو الطابع المكشوف الذي أدخل على الأدب العربي في باب المجون والفحش واستشرى في أبواب الهجاء والخريات والشعر الخليع ، غير أن أدبنا العربي كان دائماً واضحاً وموقفه إزاء هذه المحاولات فهو يختلف في هذا عن مفهوم الأدب الغربي ومن ذلك قول كتاب العرب الأصلاء : « أن الشعر الرفيع لا يقاس بحسن الديباجة وبراعة المعنى لحسب ولكن بشرف الغرض » . وهو في هذا المفهوم الواضح يختلف عن الأدب الغربي الذي يرى أن الأدب هو الوعاء الفني بصرف النظر عن غايته وطابعه ، مكشوفاً كان أو غير مكشوف . وروح الفكر الإسلامي والأدب العربي يقومان معاً على القول الكريم دون الهجر والهجاء وعلى الإشارة العابرة إلى الأمور المبتذلة دون الكشف والإفاضة في التبذل والتهتك وتصوير المحرمات الجنسية والميول المنحرفة ، وذلك بالقدر الذي يدل عليها ، أما هذا اللون من تصوير أحوال الغرائز البشرية والتحدث عن تطوراتها وتعليلاتها على النحو المثير الذي تكون له نتائجه البعيدة في نفوس الشباب والفتيات . فإن الأدب العربي يرفضه ، فالفكر الإسلامي والأدب العربي إنما يلتصق بعناصر الوحدة والتكامل في ترابط جزئياتها على نحو يحقق بناء الفرد السليم والمجتمع السليم حيث لا تعارض بين الروح والمادة ولا تصادم بين

(٦٧٢ - مقدمات)

الأدب والأخلاق أو بين الفن والمجتمع . وحيث تتمثل مقاييس الجمال الإنسانى فى وسطية بعيدة عن منحدر الشهوات واللذات وبعيدة عن الجود ، فالفكر الإسلامى قد أعطى الحرية فى متاع الحياة دون إسراف أو تبذل على هدى الفطرة التى فطر الله الناس عليها بينما لا يقدم الأدب المكشوف للإنسانية السلامة أو السعادة ولا يرسم لها أسلوب الجمال والخير ولكنه يردّها إلى أساليب موهلة فى طفولة البشرية ، شبيهة بأساليب الغابة . حمل لواء هذه المحاولة الدكتور طه حسين وعدد من مترجمى القصص الفرنسية واليونانية القديمة فجرت المحاولات لترجمة كتابات لورانس وازدهار الشر لبودلير وأوسكار وايلد تحت اسم إطلاق الفن من قيود الأخلاق وأيد هذه الخطوات أمثال سلامة موسى وأوغل فيها بعد ذلك توفيق الحكيم ونجيب محفوظ وإحسان عبد القدوس ويوسف السباعى وغيرهم .

الفصل الثانى

بناء الواجهة الشعبية

استطاعت مؤامرة الشعبية حتى أوائل الحرب العالمية الثانية من إتمام مرحلة الهدم وإثارة الشبهات فى مختلف مجالات الأدب والثقافة والفكر ، حيث بدأت مرحلة بناء القاعدة الشعبية الكبرى التى أعانت عليها عوامل كثيرة ، وفى هذه المرحلة الجديدة كانت كتابات لويس عوض وزكى نجيب محمود وسلامة موسى وتوفيق الحكيم وحسين فوزى ونجيب محفوظ وأدونيس ونزار قباني وعبد الرحمن الشقراوى هى وقود المعركة التى جرت من أجل تدمير القيم الأساسية للفكر الإسلامى والأدب العربى وإدخال النفس العربية الإسلامية والعقل العربى الإسلامى فى جو الاحتواء والتفرق والتدمير ، وكانت مدرسة الحزب القومى السورى فى لبنان من ركائز هذا العمل ، بل يمكن القول بأنها هى التى جمعت الخيوط المختلفة التى كانت متناثرة هنا وهناك فقصد سيطرت جماعة القوميين السوريين الاجتماعيين عن طريق جريدة النهار على الحركة الأدبية ووجهتها وجهة خاصة مضادة ، للعروبة والإسلام وحمل لواء هذه الدعوة غسان توينى ولويس الحاج ويوسف الخال . وظهر من بعد أن محاولات الشعبية التى ظهرت على السطح فى بعض

العواصم العربية كانت تنسق مع هذا المخطط ونفس الغاية . كانت انتماءات هذه العناصر ومن تبعها وما أفرزته من بعد مختلفة متعددة ، منها ما هو ماركسي أو اشتراكي أو بعثي أو قومي سوري أو موالي لمذاهب المادية التاريخية أو الوجودية أو الليبرالية أو الفكر الهيليني أو الغنوصي ولم يكن يجمعها إلا أنها تعمل على إقامة قاعدة الفكر البشري الوافد على نحو يمكنه من الإدالة من الفكر الإسلامي الاصيل ونحن إذا أردنا أن ننظر في نتاج هؤلاء الذين تصدروا الساحة الأدبية خلال هذه المرحلة من شعراء وقصاص وناقداً ، نجدهم جميعاً لا يمثلون أصالة الأدب العربي ولا الفكر الإسلامي ، وإنما هم في الأغلب يحملون العداء الشخصي أو العنصري أو المنصري للإسلام والعروبة . ويتشككون بحيث يكونون قاعدة تحمل محل مؤسسة الاستشراق والتبشير تحت أسماء مختلفة أهمها الشعبية النغربية والغزو الثقافي ، والسؤال : هؤلاء الشعراء والقصاص والناقدا هل يمكن القول بأنهم يمثلون الأدب العربي ، وهل هم حلقة من حلقات الأدباء العرب يرتبطون بالأجيال التي سبقتهم . (ثانياً) ما هي ثقافة هؤلاء الكتاب والشعراء وما هو انتاؤهم الفكري السياسي والاجتماعي ، هل انتماءهم هو التكامل بين العروبة والإسلام ، هل هم قد عايشوا التراث الإسلامي وما هو موقفهم من اللغة العربية والثقافة العربية والفكر الإسلامي . وهل هم نبت أصيل أم هم من الذين نشأوا في أكناف ثقافات أجنبية احتزتهم أو مذاهب أدبية لها مفاهيمها المستمدة من الوجودية والماركسية أو الليبرالية أو متصلة بالمذاهب المادية أو متدفعة وراء مذهب الإباحية الذي عرفه الشعر النواصي البشاري أو الشعر الغربي (لورنس وبودلير) أنك لن تجد واحداً من هؤلاء له انتماء عربي أصيل أو انتماء للفكر الإسلامي بل لعلك تجدهم جميعاً أكثر الناس استحقاراً وكراهية وسخرية باللغة العربية والفكر الإسلامي والمفهوم العربي الاصيل . وقد قامت الدعوة الشعبية في هذه المرحلة على تعميق جذور المحاولات التي بدأها روادهم من قطع الأدب العربي الحديث عن الأدب العربي والإدعاء بأن هناك فاصلاً بين هذه المرحلة وبين المراحل السابقة وذلك في محاولة لدفع الأدب العربي الحديث إلى آفاق لا ترتبط بأخلاقه ولا قيم الأدب العربي المستمدة من تكامل المفهوم الجامع كذلك فقد عمدوا إلى تعميق الدعوة إلى الكشف والإباحية ، ولعل أبرز معالم المرحلة الجديدة هو تفسير الأدب العربي الحديث في ضوء : (أولاً) النظريات المادية والماركسية (ثانياً) في ضوء نظريات

علم النفس الفرويدى (ثالثاً) فى ضوء مفاهيم الوجودية (رابعاً) استغلال الاسطورة فى تفسير الحياة الإنسانية . وهذه النظريات جميعاً تعتبر الإنسان حيواناً باحثاً عن الطعام أو الجنس وليس له ذاتية خاصة . وقد صور الاستاذ قدرى قلجى هذه المرحلة فأشار إلى أن ما يعانى الادب العربى المعاصر من أزمة يسميها أزمة هوية يقول : فهو أدب قلق يتحدث عن هويته وهو فى أغلب الاحيان لا يبحث عنها فى الجذور العربية بل فى التيارات والمذاهب الاجنبية ، أنصار هذه التيارات قد سيطروا على مجال الحياة الفكرية فى العالم العربى وباتوا يؤلفون خطراً على المفاهيم الخلقية والروحية بل أر هذه المفاهيم غدت موضع تشنيع وسخرية ، فالتقاد اليساريون الذين بوأتهم بعض الانظمة مكان الصدارة وأغدقت عليهم الدول الاجنبية المساعدات هم المسيطرون اليوم على معظم الصحف الأدبية فى البلاد العربية وهم الذين يوجهون الادب العربى وفق مخططاتهم وأهدافهم وهم يمارسون إرهاباً فكرياً تكاد لا تستطيع مقاومته العناصر الفكرية السليمة والسؤال هو كيف يمكن وضع فكر إسلامى مضاد قوى يمكن عن طريقه وقف تيار المبادئ الشيوعية والهدامة فى ظل هذه الارضاع العالمية المتواجدة بما يكفل تحقيق الاهداف السامية التى يسعى إليها الإسلام .

(٢)

امتدت مخططات الشعوبية بعد الحرب العالمية الثانية فى مختلف المجالات التى بدأتها ولم تلبث أن عمقتها ، وكان للدعاة الكبار الاول دور متجدد فى هذه المرحلة : سلامة موسى وأمين الخولى وطه حسين وتوفيق الحكيم وساطع الحصرى وفيليب حقى فى مختلف مجالات الثقافة والتاريخ والقومية والادب . أما سلامة موسى فقد كشف أوراقه فى جرأة وبين اتجاهه الماركسى الذى كان يخفيه وراء كلمات غامضة عن التفسير المادى للتاريخ وأعلن فى جرأة هجومه على العروبة والإسلام ودعا إلى مفهوم الصهيونية العالمية فى الحض على العامية لهدم مقومات الأمم وذاتيتها فدعا إلى عالمية الادب والحضارة وقال : أن النزعة القومية يجب ألا تعمينا عن شئ آخر هو أن هذه الدنيا هى وطننا الاكبر ، وسأول أن يطرح مفهوماً خاطئاً عن أن المصريين غربيون وليسوا عرباً وأنكر الولاء الوطنى وقال : د كلما ازدادت خبرة وتجربة وثقافة : وكلما ازادت معرفتى بالشرق كلما زادت كراهيتى له وشعورى بأنه غريب عني ، أنا كافر بالشرق . وكان هناك هجومه الواضح

في هذه المرحلة على اللغة العربية وإصداره كتابه البلاغة العصرية . وهاجم الشريعة الإسلامية وقال : يجب أن يكون الناس أحراراً في تبديل قوانين الحكم والزواج والطلاق والتربية والأخلاق وسائر ما يؤثر في حياة الفرد والسلالة . وقال أن هذه المفاهيم لا تخرج عن أن تكون آراء قديمة لأحد الناس أو لجماعة منهم وقال ليس شيء جدير بالتقديس . وهذه هي مفاهيمهم بروتوكولات صهيون مصوغة في كتابات ، والمعروف أن سلامة موسى هو تلميذ مدرسة شبلي شميل وصروف وفرح أنطون . وقد وصفه تلميذه يوسف حلمي بقوله : لا شك أن سلامة موسى كان مادياً يعتق فلسفة مادية ولكنه مثال المادى المتصوف الذى آمن بوحدة الوجود إيماناً جعله يرى نفسه كل شيء حوله : ومعنى هذا أن سلامة موسى الذى دعا إلى نظرية دارون وروج لمفاهيمها التى قدمها سبنسر وغيره من التطور المطلق للجماعات والمجتمعات ، كان إلى ذلك يؤمن بمفاهيم وحدة الوجود التى تتعارض مع مفاهيم التوحيد الخالص ، وأن كل دعوته إلى المذاهب الصوفية الشرقية إنما كانت تستهدف ابتغاء سمومها وإثارة روح التشكيك في نفوس الشباب العربى والمسلم من كل معين يمكن أن يصل إليه هذا التشكيك سواء بمذاهب المادية الغربية أو الإباحية الهلينية أو الوثنية الشرقية فالأمر ليس أمر مذاهب لكن أمر إثارة الشك والشبهات حول مفاهيم الإسلام الأصيلة لهدم وخلق أجواء من الزيف والتشكيك ولقد كان سلامة موسى حريصاً على أن ينقل نظرية التطور من مجال البيولوجيا إلى مجال الأخلاق والاجتماع والاقتصاد والدين وهو يردد ما تدعو إليه اليهودية العالمية من أن البشرية هي الدين والعالمية هي الأمة وهو ليس تلميذ مدرسة غربية واحدة ولكنه جماع كل هذه السموم ينقلها من الماركسيين والماديين ونيتشة وهنريك أبسن وهافلوك أليس وولز وهو مترجم ومفصل لكل ما كتبه دارون وماركس وفرويد . ولذلك دعا سلامة موسى إلى كل ما يخرج المثقف العربى المسلم من قيمه الأساسية وحاول أن يتخذ من الفلسفات المادية والعلمانية والإلحاد والإباحية والمنهج المادى في تفسير التاريخ والعالمية أدواته . يقول غالى شكرى : إن سلامة موسى قد سجل في السنوات العشر الأخيرة من حياته انتصاراته ، وهذا صحيح فإن هذه المرحلة التى تلت الحرب العالمية الثانية قد دعمت بناء الشعوبية التغريبية وظهر فضل هؤلاء الرواد في بناء الأجيال الجديدة التى جاءت بعدهم . ومن العجيب أن لا يعرف سلامة موسى مقال وطنى واحد دعا فيه إلى تحرير مصر من الاستعمار أو تحرير فلسطين . وقد كشفت حركة

اليقظة دور سلامة موسى واتجاهه وأبرزت حقيقته وصلته بدوائر الاستشراق والتغريب ،
في مختلف مراحل حياته وأنه كان يتكلم على اتجاه عنصرى واضح وأنه كان يواجه ضرباته
صريحة إلى العربية وخفية إلى الإسلام وأنه كان حين يدعو إلى اصطناع الأسلوب العلمى
القائم على الدليل والبرهان وضبط النفس كان هو في كتاباته مثال الانفعال والعنف عاجزاً
عن إخفاء أهوائه ووجهته . وكان واضحاً أنه يريد إخراج العرب من مفهومهم الإسلامى
إلى دائرة الاحتواء الغربى ، فلا تكون العلاقة بين مصر والغرب علاقة استثمار ، بل
علاقة انصهار كلى ، كذلك فإن الدعوة إلى الصهيونية التلويديّة ومفاهيمها لاتخفى في خلال
سطوره ، فقد كان يعرف العلاقة الدقيقة بين اليهودية والماركسية ، وكان حريصاً على
تقديم جميع مفاهيم بروتوكولات صهيون على أنها مفاهيم علمية ، كذلك فقد كانت
فلسفة الماسونية بما تريد أن تدمره من قيم الأخلاق والدين واضحة في ثنايا كتاباته
وآرائه ، ولما كانت البروتوكولات قد أشارت إلى منطلقها المستمد من دارون ونييتشة ،
فقد كان ذلك هو منطلق سلامة موسى ، وما من نظرية خبيثة معارضة للفطرة أو الدين
أو الخلق إلا تبناها سلامة موسى ونشرها ورددها ، تجد ذلك في كتاباته عن فرويد
ومندل وماركس ، ومحاربته للأسلوب البليغ ودعوته إلى الأسلوب الصحفى وحمل لواء
و الفسكر الحر ، القائم على هدم مفاهيم الدين ، ومسايرته لدارون في نظرية الصراع
والتبازع ، وكانت كتاباته في الهجوم على الغيبيات والحرافة والتقديم ، إنما تعنى الأديان .
وهي كلمات قالها كتاب الغرب عن عقائدهم ، ولكن سلامة موسى حاول أن ينقلها إلى
أفق الفكر الإسلامى ، وباجملة فقد كانت أمانة سلامة موسى للغرب والتغريب أكبر من
أمانته لبلده ولغته ، وكانت أمانته للماسونية التلويديّة أكبر من أمانته لعربيته . وسار
الدكتور زكى نجيب محمود في نفس الطريق الذى بدأه وكان متألقاً في هذه المرحلة ،
وكانت دعوته إلى الانفتاح على الفكر الغربى ، وكانت حصيلته هى حصيلة سلامة موسى
وطه حسين في ذم القديم والموروثات والغيبيات وكل هذه كلمات قد عرف مفهومها الذى
لا يستطيع هؤلاء الكتاب أن يذكروه صراحة وهو الدين ، ومنطلق الهدم عند هؤلاء هو
تحقير الأمة العربية وتاريخها وتراثها ، والدعوة إلى تقبل الحضارة تقبلاً كاملاً وقد زد
الاستاذ خليل إبراهيم حسين على زكى نجيب محمود في إحدى أنديّة القاهرة بعد أن ردد هذه

السلطات فقال : لا بد أن نفرق بين الحضارة والتكنولوجيا ، فالروس مثلاً لا أعتقد أنهم يقرأون مجلة مايند الغربية ، ومع ذلك فقد وصلوا إلى القمة ، وقال لا أعتقد أن إيمان الشرق بالغيبات من أسباب تأخره أو ازدواج شخصيته كما يقول زكي نجيب محمود ، ويشير الأستاذ خليل إبراهيم حسين وهو واحد من العلماء المتخصصين في علوم الذرة إلى أنه سأل أحد كبار علماء الذرة في إحدى الدول الاشتراكية قال له : هل تعتقد في وجود الإله ؟ فأجاب نعم ، كلما أركب طائرة ، ويقول : ولما زرت بيت أحد علماء الذرة في الغرب وجدت الإنجيل موجوداً على منضدة عند رأسه ، ولما جاء الطعام صلى ، وسألته : هل تعتقد في الإنجيل ؟ قال نعم ، ومعنى هذا أن الاعتقاد بالخالق والدين فطرة وهو موجود في كل مكان ، فلماذا يطلب منا نحن العرب والمسلمين التخلي عن الدين ، كذلك رد الأستاذ على ما هاجم به زكي نجيب الأمة العربية فقال : إن الأمة العربية أمة عظيمة قدمت للإنسانية الشيء الكثير ، وإنه لولا العرب لتأخرت المدنية الأوروبية الحالية بضعة قرون ، وإن سبب التأخر يعود أساساً إلى الاستعمار وإلى الفترة المظلمة التي مر بها العرب ، وإن علينا أن ندرس أسباب التأخر في هذه الفترة وقد بدأنا فعلاً على الطريق ، وإن الأمة العربية كانت وما زالت تحمل بذور التقدم والخير ، وإن العرب في جميع أدوارهم كانوا مثلاً للخلاق والرحمة ، داني على مذبحه دينية وقعت في العالم الإسلامي كما حدث بين الكاثوليك والبروتستانت في أوروبا ، أما تاريخ أوروبا والغرب فهو مليء بالمذابح والخلافات الدموية . وامتدت دعوة أمين الخولي في تلامذته ، فظهر عمل خطير هو الفن القصصي في القرآن لمحمد أحمد خلف الله ، وكان بتوجيه الشيخ . يقول الأستاذ محمد مصطفى رمضان : كان الشيخ الخولي وراء كثير من الحملات على القرآن الكريم ، ومنها القصص الفنى في القرآن ، فقد أعلن الشيخ أنه متضامن معه فيها وشريكه في التبعة ، وذلك جرياً على خطاه في الحملة على علوم البلاغة ومسخه لبلاغة القرآن ، وكفره بتبزية الله ودعوته إلى العامة السوقية المبتذلة . (عرضنا لهذه الرسالة في كتابنا : المساجلات والمعارك الأدبية) . يقول الأستاذ محمد أحمد الغمراوي . هذه الرسالة تقليس القصص القرآني بمقاييس ليست وثيقة ولا مقورة ، فإن خالف القرآن تلك المقاييس كان عند أصحابها كذباً وإفراءً على التاريخ ، أو كان نوعاً من ذلك الفن الأدبي الذي لا يلتزم الواقع التاريخي ، ولا الصدق العقلي ، وإنما يخضع في تأليفه لهذه الحرية الفنية التي يخضع

لها كل فنان موهوب ، وتطبيقا لهذه القاعدة صار القرآن - في رأى صاحب الرسالة -
« يتقول على اليهود وينطقهم بما لم ينطقوا به ويتقول أموراً لن تحدث ويقرر أمراً
خرافياً أو أسطورياً ثم يعود فيقرر نقيضه ويغير الوقائع ويبدل ، ويزيد وينقص بحكم
هذه الحربة الفنية » .

ومن مفاسد هذه الرسالة اعتبارها أن مصادر القصص القرآني هي التوراة والإنجيل
والأقاصيص الشعبية ، وما امتزج بها من عناصر فارسية وإسرائيلية . . وإنه جرى في
ذلك خلف قساوسة المستشرقين أمثال ردويل ومرجليوث حتى بلغ به الأسر أنه لم
يدرك ما هنالك من تناقض بين نسبة القرآن إلى الحق سبحانه ، والحكم على قصص
القرآن الكريم بأن أكثره غير صحيح (وما يذكر أن محمد أحد خلف الله قد خاض بعد ذلك
في ميدان آخر يهاجم فيه الإسلام ، وهو موضوع الشريعة الإسلامية فانظره هنالك) .
حدث هذا عام ١٩٥٤ ، وفي عام ١٩٦٥ جدد الشيخ أمين الخولي حملته على القرآن الكريم
إذ ظاهر الطالبة تغريد عنبر في رسالتها : (أصوات المسد في تجويد القرآن) . التي
تقدمت بها إلى كلية آداب جامعة الإسكندرية ، وكان الخولي أحد أعضاء لجنة المناقشة ،
مع إبراهيم أنيس وحسن عون ، ووضع الخولي خطة يتفادى بها ما وقع لتلميذه خلف
الله الذي ردت لجنة المناقشة رسالته إليه ، فتظاهر بأنه على غير رأى الطالبة في بعض
ما ذهبت إليه ، لأنه مدرك أن زميله لن يوافقا على الرسالة ، واستنكر إبراهيم أنيس
بهتان الرسالة وطعنها القرآن الكريم ، وافترأها عليه ، وأيده الخولي ليقطع عليه وعلى
زميله الآخر طريقهما ، وقد نجح ، نجحت خطة الخولي وخدع زميله ومنحت الطالبة
الماجستير بتقدير جيد جداً ، ولكن من حضروا المناقشة ثاروا واستنكروا ورفعوا الأمر
إلى مدير الجامعة الدكتور حسن بغدادى وطلبوا وقف الماجستير ، واستفظعوا قرار
اللجنة لأن الرسالة كانت في جملتها طعناً لثباني كتاب الله ، ولتايد أعضاء اللجنة في آرائها .
وتوقف منح الطالبة الدرجة الجامعية وذكر الدكتور محمد حسين أن عمل الطالبة في
في رسالتها لا سند له من الحق . وهو مناهض للنهج العلمى السليم ، وزعمت اللجنة
أنها قامت بتهذيب الرسالة وتعديلها ، ثم فوضت إلى الخولي مراجعة الرسالة بعد التعديل
والتهذيب ، وأعلن الخولي أن الرسالة صالحة للنشر بعد استجابته للتعديل ، وظن الشيخ
الخولي إن خطئه قد نجحت ، وإن الرسالة ستظفر بما قدر لها من درجة ، وإن معولا

جديداً لهدم القرآن يكون في متناول أعدائه ، ولما قرئت الرسالة إذا هي كما كانت مليئة بتجريح القرآن وطعنه ، لأنها بنيت عليهما وما كان من تعديل اللجنة إلا الخداع والتضليل ، وأحيا الشيخ الخولي من جديد ما فعل في رسالة خلف الله الذي أشرف على رسالته للدكتوراه منذ بضع عشرة سنة ، هذا ما رواه الأستاذ محمد مصطفى رمضان ثم قال : إن الخولي طامع ، طامع في مجد أدبي كمجد العقاد وطه وهيكل والمازني ، ولكنه محروم من مواهبهم ، فاتخذ هذا السبيل ليشتهر ، يضاف إلى ذلك أنه زعم - دون غيره - أنه صاحب مدرسة أدبية ، وسماها مدرسة الأبناء والأبناء جمع أمين وأمين إسم الشيخ ، أطلق الشيخ اسم المجموع على مدرسة لا وجود لها إلا في وهمه وهم من تسلط عليهم . وكل الحوادث تدل على أن الشيخ الخولي يحقد على القرآن الكريم : لغة وبلاغة وأسلوباً وأدباً وعلومياً ويطبل ويرمر للنكرات يومهم أنهم يجددون ما داموا أئمة وكل من ليس أميناً فهو لاشيء .

(٢) أما بحث (دراسة في أصوات المد في تجويد القرآن) التي كتبها تغريد عنبر ، فهو بحث يقوم على مجازفات تجمع بين الانحراف والجهل يريد أن يشكك في سلامة النص القرآني . البحث كتب تحت إشراف الدكتور حسن عون ، وناقشه أمين الخولي وإبراهيم أنيس ، وتقول مصادر كثيرة ، إن البحث من توجيهات أمين الخولي الذي رد الطالبة في المناقشة عن الموضوع أصلاً ، لأنها تحمل أولياته وتد بما تضمن بحثها من أحكام تمس عقائد المسلمين ومقدساتهم ، ثم كانت المفاجأة فيما انتهت إليه اللجنة آخر الأمر حين قررت منح الطالبة الماجستير بمرتبة جيد جداً . وقد طالب الدكتور محمد محمد حسين التوقف عن منح الدرجة واستجابت الجامعة ، عند ذلك ظهر أعوان الشر ودعاة الهدم ، يشعنون به ويهاجمونه منتهزين فرصة أن الصحف كانت في أيدي الشيوعيين ، وقادت الحملة مجلة المنصور التي يشرف عليها محمود أمين العالم . وتبين أن وراء القصة أعواناً وأنصاراً لم يكن في الحسبان أن يقفوا وراء قضية خاسرة مثلها . زعمت الطالبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغير ويبدل في القصص القرآني ، وإن النص القرآني لم يتعرض للتغيير والتبديل على يد رسول الله وحده بل تعرض لهذا التغيير والتبديل على أيدي المسلمين الأولين من الصحابة ، لأن القرآن في زعمها ليس منزلاً من عند الله بلفظه ، ولسكنه منزل بمعناه ، وزعمت أن المسلمين لم يتفقوا على نص موحد (٦٨ م مقدمات)

للقرآن وكل ما وصلوا إليه في زعمها هو شيء يشبه النصر الموحد ، وقد تزعمت الحملة (أمينة السعيد) في مجلة المصور بمقالات بدأت في ١٩٦٦/٥/٢٧ .

(٢) وفي هذه المرحلة نجد زياح الصهيونية من وراء كتابات محمود عزى ومحمد عبد الله عنان ، فقد كان محمود عزى واضح الموقف في الدفاع عن اليهود ، وإثارة الشفقة عليهم ، وكان في الوقت نفسه يمجّد المفاهيم الماركسية الشيوعية ، والمعروف أن زوجته كانت من روسيا البيضاء ، وربما كانت يهودية . وأبرز مظاهر الصهيونية في هذه المرحلة أن يكتب محمود عزى في جراءة . (لماذا عنيت بحضور المؤتمر الصهيوني في مدينة بال) . يقول : إني أعني منذ سنوات غير قليلة بالصهيونية على اعتبار أنها حادث اجتماعي وسياسي يشغل بال أهل فلسطين العرب ، فيجب أن يشغل بال كل من يتصل بفلسطين وأهلها العرب ، ويجب أن يشغل بال أولئك الذين يفكرون ويعملون في سبيل الوحدة العربية وتوثيق عرى (بلاد العربية) جميعاً وفلسطين أحد بلاد العربية ، وهكذا يراوغ الدكتور عزى ليخدع العرب والمصريين عن الاشتراك في هذا المؤتمر الذي رشحته له عوامل كثيرة . والمعروف أن محمود عزى كان يدعو إلى الفرعونية ، ولما وجد موجة العروبة أفسح لسمومه دخل إليها ليقسد مفهومها ، فهو لم يوافق على إطلاق لفظ البلاد العربية على الشرق العربي ، واخترع مصطلحاً جديداً هو (بلاد العربية) يقول أحمد عبد السلام بلا فريج : يزيد أن يقول إن تلك البلاد ليست بلاداً عربية بجنسيتها ، ولكن بلاداً تكلمت العربية ، فيجب أن تنسب إلى اللغة وهي فكرة تدل على ضعف معلوماته التاريخية عن أصل سكان العراق والشام ، وسائر الأقطار التي تتكلم العربية ، ومن شعوبيته قوله أن الوحدة يجب أن تبنى على اللفظ فقط ، وأن تقسم بلاد العرب إلى ثلاثة أقسام : بلاد المغرب ومصر والشام ، وقوله بما أن مدينة الغرب هي المدنية الغالبة فينبغي أن نتخذها بلا انتقاد بل بمحاسنها وقاذوراتها . وقد رد عليه أحمد عبد السلام بلا فريج قال : أن الدعوة إلى اتخاذ مدينة الغرب بلا قيد وشرط تعني القضاء على الثقافة العربية وإضمحلال شخصيتها وتعني اندماجنا في هيكل الغالب .

(٣) أما محمد عبد الله عنان فإنه يدعو إلى الاستسلام في قبول النفوذ الصهيوني يقول : لا نعتقد أن سياسة العنف طريق صالح يستطيع أن يسلمك الشعب الفلسطيني لتحقيق أمانيه . لأن سياسة العنف أصبحت اليوم طريقاً خطراً لا يأمن سلوكه الأقوياء ،

أنفسهم فضلاً عن الضعفاء ، على أن العامل الحاسم في تسيير السياسة البريطانية المقبلة هي كلمة اليهودية بلا مراء ، ويألوح لنا أن اليهودية لا يمكن أن تنزل عن حكمها القديم الأسمى بهذه السهولة وأنها تؤثر أن تضيف هذه الشدة إلى ثبت محتها الحافل ، وأنها قد تقرأ فيها نذيراً لا بوجوب التراجع القديم والحذر ، ولكن بوجوب مضاعفة المغامرة والإقدام . ويقول : « إن في وسع العرب أن يغنموا كثيراً بالاتحاد والجهاد السلبي المستنير وأن يحولوا في المستقبل دون إراقة الدماء » . ولا ريب أن هذا الموقف من أعنف مواقف التبعية للصهيونية وقد واجهت هذا حركة اليقظة فكشف السيد محب الدين الخطيب في مجلة الفتح وجهة محمد عبد الله عنان في تأييده للصهيونية وتأنيده لـ « كمال أتاتورك » . ولا ريب أن خلفية عنان باشتراكه مع سلامة موسى في إنشاء أول حزب شيوعي في مصر ، وكتاباته الخطيرة عن (الثورة العالمية) ويقصد بها مخططات الصهيونية الشيوعية التلودية توحى بما جاء في هذه المحاولة . وقد كتب باحث في مجلة الفتح (٣ أكتوبر ١٩٢٩) تحت عنوان هل عبد الله عنان يهودي صهيوني ما يلي : قرأت مقالة عن الصهيونية (نشرها في السياسة الأسبوعية ٧ سبتمبر ١٩٢٩ وما بعدها) فلم يعتريني شك في أن الكاتب ليس يهودياً فقط بل من غلاة الصهيونية ، كنت أظنه مؤرخاً صادقاً يشرح وجهة نظر العرب من ناحية وجهة نظر الصهيونية من ناحية أخرى . ثم يقف على ذلك بالحقوق التاريخية والمكتسبة للعرب ولكن وجدته خص نفسه بشرح نظرية اليهود وإطراح أمر العرب وزاد الطين بدفاعه المستتر مرة والمنكشف مرة أخرى عن القضية اليهودية ، وأعتقد أنه إما معتق مذهب الصهيونية يعطف عليها ويدافع عنها ، وإما ذو هوى في خدمة مصالح اليهود ، فراح يتوسل تحرقاً على قوميتهم ، ويؤسفني أن أخط هذا لأنني لست أفهم سر هذا الدفاع ، وينبغي أو يتناسى أن فكرة الوطن القومي اليهودي اشترت بأموال اليهود في الحرب العظمى واستغلال ضعف العرب فأراد الصهيونيون أن يغتصبوا أرضهم وأموالهم بدون مسوغ من القوانين الوضعية والحقوق الدولية ، وبينما فلسطين بحر من الدماء واليهود يتحرشون بأهل البلاد العزل من السلاح والعالم العربي والإسلامي يصبح من هول المأساة إذ بهذا الكاتب وزمرته يقولون ما لا يعلمون . ومن يقرأ التصوير المزيف الذي قدمه عنان يتوهم أن العرب هم البادوؤن بالعدوان وأن اليهود أصحاب حق . وأن عنان في هذا المفهوم يجرى مجرى التلودية الصهيونية ، ومن أخطاء عنان قوله أن الأساطير اليهودية تقول أن البراق هو البقية الباقية من هيكل سليمان . وترى فيه

التقاليد اليهودية الدينية أثراً من أجل آثار إسرائيل ، وقد رد عليه (ن) . وربما يكون شكيب أرسلان بقوله : كان مأمولاً منه ألا يمر على الأساطير دون أن يضع إلى جانبها الحقيقة ، هذه الحقيقة تختص بعلماء الآثار ومهرة المماريين أكثر ما تختص بالأساطير ، فعلماء الآثار ليس فيهم من يقول بأن أى قسم من الجدار الغربى للحرم القدسى الشريف يرجع فى عهد بنائه إلى زمن سليمان بل المتفق عليه قطعاً أن هذا الجدار بئى فى زمن لاحق متأخر جداً ومن الذين يذهبون إلى القطع بأن هذا الجدار ليس بقية الهيكل المسترجع ، مدير آثار حكومة فلسطين سابقاً والمستتراشى ، الذى اشتغل فى حكومة فلسطين أربع سنوات وهو من أكبر المماريين الثقات ، فزعم اليهود أن الجدار يعد باقية من الهيكل ساقط أساساً لأن علم الآثار والممارية يتفيا نه نفيأ بانأ ، . ولعنأن موقف آخر من الشريعة الإسلامية يهاجم فيها موقفة من المرأة (الثقافة) ٧ يوليو ١٩٥٢ حيث يقول تحت عنوان : المرأة والحقوق الدستورية : لا محل للاحتكام بشأنها إلى الدين . يقول : الحقيقة أن هذا الإتجاه خاطئ من أساسه ولا عمل له على الإطلاق ، أن تحية الدين أساس فى هذا الموضوع سواء لتوكيد التحريم أو الإباحة . وإذا كانت مصر دولة إسلامية فليس معنى هذا أنها دولة دينية : أو أنها دولة تطبق أحكام الدين فى سائر النواحي . فالنظم الأساسية والقوانين المدنية والجنائية المصرية كلها نظم وقوانين تطبعها الصفة الأوروبية ، ولا يطبق فى مصر شئ من أحكام الشريعة الإسلامية فى العبادات والمعاملات أو الحدود بصورة جبرية ، والقضاء الشرعى يعتبر قضاء استثنائياً بالنسبة للقضاء الوطنى العام ، ويصل من هذه السموم والمغالطات كلها إلى أن يقول : لا محل لأن يحتل الدين حكماً فى مسائل لا علاقة لها بالدين ولا تمس العقيدة ، ولا محل إذا أترجع بمطالب المرأة السياسية والاجتماعية لأحكام الدين . ولا ريب أن رأى عنان هذا فاسد على إطلاقه فإن الإسلام ليس ديناً بالمعنى اللاهوتى ولكنه نظام مجتمعى ومنهج حياة ، ولذلك كان له حق تنظيم العلاقات الاجتماعية وخاصة بما يتعلق بالمرأة والأسرة .

(٣)

وفى هذه المرحلة تألق د ساطع الحصرى ، فى مجال الشعبية فقد حمل مفاهيم حزب الاتحاد والترقى فى العلاقة بين الإسلام والعروبة ، واعتمد مفهوم القوميات الوافدة ، وكان أشد حرص ساطع الحصرى أن يعمق الخلافات بين العروبة وبين الدول الإسلامية

وفي مقدماتها تركيا ، وتحمل كتاباته روح التحريض على الخصومة وعدم الوصول إلى مفاهيم الانتماء . يقول : ليس في استطاعة الأتراك أن يستميلوا العرب ولا من مصلحتهم أن يضعفوا قواهم في سبيل محاولة ذلك ، ولذلك ينبغي ألا يتفاهموا مع العرب بأي شكل كان وأن يدعوهم وشأنهم ثم ينصرفوا إلى الاهتمام بالعنصر التركي نفسه ويركزوا جل جهودهم إلى معالجة القضايا التي تتصل بمستقبل الأتراك مباشرة . ويصدر ساطع الحصري من مفهوم غربي سواء في فهمه للإسلام أو فهم العروبة فهو من الذين يناصرون التغريب والغزو الثقافي في الدعوة إلى فصل الدين عن السياسة متابعة للمفهوم الفكري الغربي ، دون أن يتعمق في فهم الإسلام نفسه الجامع بين الدين والسياسة وهو من أجل هذا الفهم الخاطئ للإسلام رفض أن يكون الدين عاملاً سياسياً في تكوين القومية ، حيث يرى أن الإسلام عبارة عن دين عبادي ويتجاهل أن الإسلام منهج حياة ونظام مجتمع ولكنه حين يتابع الفكر الغربي الوافد في هذا ، يقف من الصهيونية موقفاً خطيراً ، فهو يميز بين نوعين من الأديان مثل اليهودية ويصفها بأن دعوتها تقتصر على عنصر محدود ، أما الأديان العالمية مثل الإسلام والمسيحية فهي تسعى لنشر دعوتها وتطغى حدود القوميات . وقد كان لساطع الحصري دور في التربية والتعليم إبان توليه العمل في العراق فقد حصر التربية والتعليم في العراق داخل مفهوم قومي عربي مغال في الانغلاق عن الساحة الإسلامية الجامعة ، وبعبارة عن مفهوم الإسلام الذي يربط العرب بالفرس والترك ، مع إلحاح شديد على « تغريب » كل شيء : التاريخ والآثار والثقافة تقريباً ينفي الصفة الإسلامية عنها . ومفاهيمه مستمدة من مفاهيم الاتحاديين وهي نفس المبادئ التي حل لواثها البعثيون بعيداً عن الفكر الإسلامي الجامع أو الوحدة الإسلامية الجامعة ، فهو حريص على خلق تيار عربي قومي حاد ، له طابع مماثل للقوميات العربية العنصرية التي كانت تتقاتل وتتضارب ، وهذا هو ما التفتة البعثيون ودعاة القومية العربية المفرغة من القيم والتراث والرابطة الإسلامية العميقة الممتدة منذ اليوم إلى مطالع الإسلام ، ولقد عارض ساطع الحصري الإستعمار والثقافة الوافدة ، وهاجم الإقليمية والفرعونية والفينيقية ومفاهيم الحزب القومي السوري ، ولكنه لم يكن متكامل الفهم والاعتقاد للروابط بين الرابطة العربية والجامعة الإسلامية باعتبار أن كل محاولات للعمل يجب أن تتوجه إلى الغاية الكبرى .

أما حسين فوزى فقد اتسع نطاق دعوته إلى تغريب الفكر الإسلامى حين أفسحت
الإهرام للشعوبيين الثلاثة (توفيق الحكيم - لويس عوض - حسين فوزى)
(١٩٦٠ - ١٩٧٠) ومجمل دعوته التى ردها أكثر من ٤٠ عاماً هى على الوجه الآتى كما
لخصها لمجلة الآداب (أبريل ١٩٦٢) ، « درجت على حب الغرب والإيمان بحضارة
الغرب ، واستحال الحب والإعجاب إيماناً بكل ما هو غربى . لم يعثر إيمانى ضعف
بضرورة الحضارة الغربية حتى وأنا أرى الحضارة تهددها الفاشية والنازية ، وتسكاذ تردى
بها إلى هاوية الفناء والعدم ، أغلب الناس لا يرون فى حضارة الغرب إلا صورتها المادية
(الراديو - التلاجات - التليفزيون) مع أن الحضارة الغربية فى أساسها فكر وفن
وفلسفة وعلم ، وهذا ما يعينى من الحضارات ، من الخطأ أن نأخذ لإنتاج الحضارة
دون أن نتشرب أساسها ، وسمة الحضارة الغربية أن العقل فيها مطلق ، هذه السمة
أفضل تسميتها الفكر الحر ، لست أقول إن الحضارة الأوروبية بلغت المثل الأعلى الذى نادى
به الفلاسفة والمصلحون ، ولكنى أعجب إعجاباً بظاهرة واحدة فى هذه الحضارة هى :
الفكر الحر ، ومهما كانت الأخطاء التى ارتكبت فإن فضيلة هذه الحضارة فى أنها تملك
أداة لإصلاح ذاتيه هى (التفكير الحر) وآمل أن نمحو من أذهان النشء هذه المقابلات
العميقة بين الشرق والغرب فليس غير الإنسان وليس ثمة إلا عالم واحد . . . حين يتحدث
عن الجوانب الروحية فى تاريخ مصر يخلط بين مدرسة هليوبوليس ومدرسة الاسكندرية
وبين الأزهر الشريف . ويقول حسين فوزى : « لا صلة للعقيدة الدينية بمسائل الأمم » .
والدكتور حسين فوزى فى مفهومه هذا غال من غلاة التبعية للحضارة الغربية ، وهو
يركز على جانبها الخاص بالفنون والمسارح والموسيقى والرقص ، ويرى أن هذه هى
الفنون التى تنقل إلى البلاد العربية ، ويركز على خداع قومه بالدعوة إلى الربط بين
الحضارة المادية والفكر الغربى ، كأنه يريد من قومه أن يتحولوا إلى غربيين فى الفكر ،
وأن ينصهروا فى الغرب ؛ وليس أدل على ذلك من إعلانه الكراهية والاحتقار للتراث
الإسلامى العربى ، ويصف هذه الثقافة بأنها ماتت ويتابع طه حسين فى الدعوة إلى نقل كل
ما تمثله الحضارة (خيرها وشرها ، حلوها ومرها وما يحمد منها وما يعاب) أما قضية
الفكر الحرفى قضية تلك الجماعة التى حملت فى الغرب لواء المادية والإباحية ، وكسرت جميع ضوابط
الدين والخلق ، وكانت تابعة للتلمودية اليهودية التى قادها فولتير وروسو ويدرو ونيتشه وأوجست

كونت ثم خلقت فرويد ودوركايم وسارتر . ولا ريب أن إيمان هذا الرعيل بالتبعية الغربية واضح وعميق ، فهم يكرهون الإسلام والعربية والتراث والتاريخ الإسلامي يزودونه ، وهم في هذا على خط واحد مع طه حسين وسلامة موسى وزكي نجيب محمود .

ولا شك أن الدور الذي قام به طه حسين في هذه المرحلة أشد عنفاً من الدور الذي قام به قبل الحرب العالمية الثانية ، وإن كانت وسائله قد زادت قوة ، وإن كان قد غير أساليبه ، فإنما عمد إلى ذلك للتمكن من تحقيق الغايات ، ولعل أبرز أعمال طه حسين في هذا الدور هو انتزاع الدراسات العربية من حضارة الدين والقرآن ، . وهدف هذه الدعوة هو :

(١) قطع الصلات التي تربط الدراسات العربية بالدراسات الإسلامية .

(٢) انتزاع العربية من قدساتها ، وحرمانها من حماية الدين وحضائنه ليكشفها أمام أعدائها ، ويعينهم على الإجماع عليها بعد أن يجردوها من كل نصير أو معين . ولذلك فإن الاستشراق والتغريب لا ينسب أبداً الفضل الذي أداه طه حسين لمخططاتهما حين كسر لهما الكثير من القيود وحطم كثيراً من الحواجز التي كانت تحمي اللغة العربية والفكر الإسلامي ، فاستطاعا بفضل هذه القيم والإدالة منها . أما توفيق الحكيم فإنه في هذه المرحلة قد جاوز القصة والمسرحية إلى آفاق أخرى من العمل ، فكانت دعوته إلى حرية الفن وحرية الشباب على نحو يتابع فيه سارتر وغيره ويفصله فصلاً تاماً عن المفهوم الإسلامي الجامع بين أخلاق الفن وجماله ، ويذهب توفيق الحكيم إلى آخر أشواط التغريب حين يقول : بأن الجيل الجديد حر ، لا توجهه ولا تتدخل في شئونه وتترك له حريته . وفي الفن يدعو توفيق الحكيم إلى أن يتحرر الفن من الأخلاق ، يقول : « إنني أشد الناس تمسكاً بحرية الفن وإدراكاً لقدسية هذه الحرية ، ولا أتصور فناً لا يصور الرذيلة كما يصور الفضيلة ، ولا يبرز القبيح كما يبرز الحسن ، وقد وجد توفيق الحكيم معارضة ورفضاً لهذه الدعوى ، وقد واجهته حركة اليقظة وفندت آرائه وكشفت عن زيف هذا الاتجاه المنقول نقلاً كاملاً من بيئات الوجودية والإباحية والإلحاد ، وأعلنت إن الفن في إطار الفكر الإسلامي يجب أن يكون أخلاقياً ، وأن يكون بناءً . وأن يكون وسيلة إلى دفع النفس العربية نحو الرقي والعلا والكمال . وعلى المفكرين أن يزودوا عن النفس العربية التدهور والانحلال والشذوذ والرذيلة ، ولا ريب أن توفيق الحكيم متأثر بمفهوم الفكر الغربي للفن في مواجهة قيود التفسيرات الدينية المسيحية ، أما الإسلام فإن مفهومه للفن يختلف أشد الاختلاف . وإذا كان توفيق الحكيم يؤمن بحرية إطلاق الشباب للحياة بدون تجربة أو ضوء كاشف ، فإنه قد أحس في ذات نفسه بفساد هذه التجربة ، وبأن هذه الأجيال الجديدة يجب أن تحمي من فساد التيارات الوافدة ، ويكشف

لها عن التحديات التي تواجه العرب والمسلمين ومخططات التغريب والغزو الفكري التي تريد أن تلتهم هذه المنطقة وتحتويها ، وقد كانت أعمال توفيق الحكيم في هذه المرحلة مستمدة من مفاهيم يونسكو وسارتر وبيكيت ، وكل كتاب الغرب المتحلمين تحت اسم اللامعقول ، واللافن ، واللا أدب .

(٤)

وتمثل مدرسة الحزب القومي السوري الأدبية منطلق العمل الشعبي وأساس البناء التغريبي في هذه المرحلة ، فهي تحمل لواء الإقليمية والفينيقية ، والوجودية ، وكل شتات الدعوات الوافدة لتزييف أصالة الأدب العربي .

وعلى قمة هذه المؤسسة : يوسف الخال ، وغسان تويني ، ولويس الحاج ، وقد أفرزت : أدونيس ، وتوفيق صايغ ، ويوسف حبش الأشقر ، وجبرا إبراهيم جبرا ، وإلي بعلبكي ، وغادة السمان ، وقد احتضنت هذه المؤسسة التيار الماركسي والوجودي ، والبعثي ، وفي أحضانها نمت كتابات وأشعار : البياضي وكاظم حداد وعبد المعطي حجازي والسياب وصلاح عبد الصبور ، ومن أكبر دعايتها أدونيس ولويس عوض وقد تصدروا مجالات أدب وحوار وشعر ، ويصور الباحثون منطلق هذا العمل بأن القوميين السوريين الذين صودرت دعوتهم الهدامة منذ سنوات ؛ قد وجدوا في الأدب والشعر منطلقاً جديداً ، يقول « يشعر القوميون السوريون أن ، «فينيقيا» هي فردوسهم المفقود ، وهي أرضهم الموعودة التي يحملون بها ويحاولون إعادتها إلى الواقع الحي ، وهذا الخنن إلى فينيقيا أو إلى سوريا الكبرى بلغة الاصطلاحات الحديثة يملأ شعر القوميين السوريين وخاصة أدونيس وهو أنضج هؤلاء الشعراء فناً وأكثرهم تعبيراً عن هذه الفكرة » ، وكانت جريدة النهار هي بوتقة العمل : يقول طلال رحمة : كانت الأسماء التي ظهرت على صفحات جريدة النهار ، بمجملها من الناحيتين السياسية والفكرية ، امتداداً طبيعياً لأوائل للبشرين اللبنانيين والسوريين . فيما يسمى عصر النهضة الأدبية ، وفي أواخر الأربعينات هزمت الحركة النازية وتقدمت على أنقاضها الحركة الشيوعية ، وعربياً اتضح الصراع الصهيوني - العربي ومعه جاءت الهزيمة الأولى . واستعان غسان تويني (بكالوريوس الاقتصاد والسياسة من جامعة هارفارد الأمريكية) برفيقه في الحزب السوري القومي الاجتماعي ورفيقة في الجامعة (الرفيق يوسف الخال) ورسمه عراباً على صقلية الأدب والفن في النهار ، ومع

يوسف الخال بدا عهد جديد كان مطلقاً على الأدب العربي ، وتأثراً بشارل مالك الذي لم يكن معجباً بالتراث العربي ، فأقام نوعاً من التوازن ، وحل يوسف الخال عن أستاذه شارل مالك لواء (الفسكرة اللبنانية - الفينيقية) ، يقول طلال رحمه : « إمتازت هذه المرحلة تحت ستار التجديد والتحديث بتسخييف التراث العربي بما في ذلك ابن خلدون وابن سينا وابن المقفع وابن الرومي ، وبتفديس كل ما هو أجنبي » . وأخرج يوسف الخال مجلة شعر التي لعبت دوراً كبيراً وخطيراً في الحياة الثقافية ، ثم اتجه جبراً إلى أن يتخلص من أداة الوصل ، فبدلاً من أن يقول (أيها الشاب الذي يموت باكراً) خرج بتطبيقات لتحطيم اللغة العربية تحت بند التجديد من مثل (يا الشاب الموت باكراً) ، وكان سعد عقل يتابع جهوده من أجل تحديث اللغة وتطويرها عبر دعوته الصريحة إلى الكتابة باللغة العامية الدارجة (لبنان أن حكى) ، وبالجرم اللاتيني (يارا) ، فالتقى مع جماعة النهار وكان لقاءً عظيماً نجم عنه انسداد نوافذ لبنان الفكرية على المنطقة العربية ونحو انزالية ثقافية دعمت الانزالية السياسية في ذلك الحين ، ثم تولى أنسى الحاج جريدة النهار ، وتولى توفيق صايغ مجلة « جوار » وتولى أدونيس مجلة مواقف ، وقد كشف طلال رحمه عن مبادئ هذه الجماعة ، فذكر أن أهمها هي : « نهش اللغة العربية كلغة وكثرات واستخدام الكلمات واللهجة العامية بالإضافة إلى تركيب الجملة وفق الأسلوب الفرنسي » .

كذلك نهش جميع المفكرين والكتاب الأحياء منهم الأموات الذين تجرأوا وآمنوا إما بالعروبة السياسية أو بالحضارة العربية ثقافياً (لا اعتراف بوجود الكتاب الكبار أمثال طه حسين وعباس محمود العقاد وتوفيق الحكيم إلخ) ، هذه هي الخلفية للمنخطط الذي سارت عليه مؤسسة الشعوية والتغريب التي انفصلت خيوطها بما قام في مختلف العواصم العربية من محاولات لبناء الواجهة الشعوية ، فكانت بيروت بمجلات ومؤسساتها هي العامل الموجه للحركة في هذه المرحلة التي نوزعها . ويتابع الاستشراف هذه المحاولة ويؤيدها ، فيجد أمثال (جاك بيرك) يصدر كتاباً يسجل فيه المحاولة التي تعاونت الشعوية والتغريب والماركسية عليها في سبيل تحويل مجرى الأدب العربي ، والتأثير في مجالته بالأدب الجنسي المكشوف في القصة وكسر عמוד الشعر في النظم وإقامة الأسلوب اللباني التوراتي في النثر ، فقد أصدر كتابه (في الأدب العربي) عام ١٩٦٦ (٦٩ م - مقدمات)

وخيمد فيه دعاة التجديد في هذه المؤامرة الخطيرة: وهم: نجيب محفوظ، لويس عوض،
بشر فارس، حسين فوزي، محمود أمين العالم، عبد الرحمن الخيبي، سعيد عقل،
أودنيس، ميخائيل نعيمة، محمد كامل حسين، جبران، سلامة موسى، طه حسين،
الجوهري، أمين الخولي، صلاح عبد الصبور. هذه الواجهة الشعبية العريضة التي كانت
سبباً في نسكة ١٩٦٧ يقول الأستاذ محمد التازي تحت عنوان «نسكة الأدب»:
«إن الأدب المغربي الذي لم تفاجئه الهزيمة وما نجم عنها من أحداث بل وجد في الهزيمة
دليلاً على صدق حدسه وإحساسه، ففي الوقت الذي ظهر فيه أدب التشاؤم واليأس
والشك في كل القيم والقومات الأخلاقية والإنسانية، حرص الأدب المغربي على التأكيد
على ضرورة التمسك بالأصالة الروحية للإنسان العربي. ونحن على خلاف واضح مع
بعض النقاد العرب، فعندما لاحظوا سطحية الأدب العربي بعد الهزيمة وتعبيره المباشر
عن آفاتها، زعموا أن ذلك يرجع ذلك إلى فقدان العمق والأصالة في الثقافة العربية
المعاصرة، بينما زعمنا أن الثقافة العربية غنية بالعمق والأصالة، وأن مرد السطحية
الملاحظة هي سقوط الأدب بين برائن الإعلام، فلا الأدب استمر على أصالته محافظاً على
مقوماته، وكانت كارثة الإعلام العربي الممهدة للكارثة العسكرية، وبذلك فقدت الكلمة
إشرافها وصدقها ونفاذها، وأخذ المواطن العربي يكذب كل ما يسمع ويقرأ بعد أن
كان يصدق كل ما يسمع وما يقرأ، وأصبحت المشكلة في إنظرنا ليست مشكلة تعبير
وقول وتبليغ، وإنما المشكلة تصديق ما يكتب وما ينشر، فقد فقدت الثقة بين الأدباء
والإنسان العربي حين اكتشف هذا الإنسان الطيب المكافح إنه كان ضحية للمذيع
وللتلفاز والصحيفة والكتاب قبل أن ترحف عليه قوى الشر بأسلحتها الفتاكة لتغتاله
وتجرفه وتشرده. وقد انفصل الأدباء العرب بعد النسكة إلى ثلاث فئات:

(١) «فئة النسكة»: التي تعتقد أن ما حدث يوم ٥ يونيو هو مجرد نسكة
أضابت الكفاح العربي وأنها لا يجب أن تؤثر بأي حال في السياسة والمنهج والأسلوب
والتفكير وكل ما كان خطه العمل قبل ٥ يونيو، وهؤلاء الذين أريد لهم أن يرفعوا
علم النسكة بعد الحرب واتخذوا من الكلمة مسوغاً للاستمرار في السياسة.

(٢) «فئة النسكة»: أولئك الأدباء الذين أطلقوا على ما حدث يوم ٥ يونيو
اسم النسكة ليعبروا من خلال هذه التسمية عن استمرار شكهم في السياسة والمنهج

والأسلوب الذي كان سائداً قبل ٥ يونيو وزادتهم النكسة اقتناعاً بتفكيرهم وتأكيدهم لشكهم .
(٣) « الفئة الثالثة » وتسمى ما وقع بعد الخامس من يونيو بالهزيمة العسكرية
لتحدد مسؤولية ما وقع ، ولتضع خطأ فاصلاً بين المسؤولية الشعبية التي انزوت وخفقت ،
وبين المسؤولية العسكرية التي أوشكت أن تقضى عليها ، وإذا كان المستقبل من صنع
الحاضر فإن الحاضر من صنع الماضي ، والذين لا يتذكرون الماضي يحكمون عليهم أن يعيدوا
أخطائه ولو لم يريدوا ذلك ، وبمجرد رفض الماضي لا يقيم حاضراً ولا يعد مستقبل .
إن المثقفين العرب قصروا في واجبهم نحو الجماهير التي تحولت من فعل مؤثر إلى متفرج
في حلقة الصراع ، حيث يتصارع الطموح الشخصي على حساب قضية الجماهير ،
فأوشكت هذه الجماهير أن تفقد حس الحركة ، إن المثقفين كانوا يحملون كل شيء عن
العدو المتربص بهم ، إن المثقف العربي أكره في كثير من أجزاء الوطن العربي على
تجنب تحليل هذا الرفض وتعميقه لدى الإنسان العربي ، ا . ه . واضيف إلى ذلك
أن الذين تولوا الثقافة في أغلب البلاد العربية كانوا ماركسيين وشعوبيين ، وكانوا على
هوى مع الصهيونية والشيوعية ، ولذلك فقد وجهوا الأدب بمختلف فنونه وجهة أخرجه
عن الاصاله وردته إلى أساليب جوفاء ، ثم كان لهم بعد النكسة الإدعاء الباطل بأن
التراث العربي الاسلامي هو سبب الهزيمة وإن النصر لا يأتي إلا بالانصار السكامل في
الفكر الغربي وخاصة في الماركسية ، وقد كشف هذا عن مؤامرتهم الخطيرة في بناء
الواجهة الشعبية ، ومدى الخطر الذي لحق بالقيم وبالأمة وبالكيان من جراء هذه
الميطرة التي بدأت عام ١٩٦٠ تقريباً على الصحافة ووسائل الاعلام والسينما والمسرح .
ولكن السنوات التي تلت النكسة ما لبثت أن حطمت هذا الانجاه وكشفت عن
فساد التماس العالم الاسلامي والعرب لمنهج الماركسية ، كما تكشف من قبل فساد تبعيته
لمنهج الليبرالية تماماً ، وتبين للعرب أنه ليس هناك إلا طريق واحد : هو طريق الاصاله
الذي يستمد مقوماته من القيم الإسلامية التي بناها القرآن ، وكان بمجرد الاتجاه نحو
هذا الهدف هو منطلق النصر الذي تحقق في العاشر من رمضان ، فدل بذلك على سلامة
الطريق وعلى ضرورة تعميقها والسير فيها إلى النهاية .

الفصل الثالث

الشعر الحر

لقد كان ظهور الشعر الحر ثمرة من ثمار استيراد النظريات النقدية الغربية الحديثة في ظروف تمسكت فيها جماعات الشعوبيين والتغريبيين من تصدر أغلب مؤسسات الفكر والثقافة والأدب والصحافة ، وذلك بهدف إخراج الأدب العربي من أصالته وتدمير عامود الشعر أو ما أطلق عليه لويس عوض « كسر عامود اللغة » ، وكانت محاولات الشعر الحر واحدة من محاولات قديمة جرى عليها بعض الشعراء ، ولكن « الطقس » ، الذي وضع فيه الأدب العربي بسيطرة الشعوبيين اللبانيين والماركسيين والتغريبيين على الصحافة وإغرائهم بعض الشعراء بتغيير أسلوبهم الأصيل تحت اسم المعاصرة أو التقدمية أو التجديد : كان هذا الطقس مشرباً بالسموم . ولم يكن الشعر وحده هو الذي وقع تحت تأثير احتواء المخططات الوافدة ، ولكن المحاولة امتدت إلى مختلف فنون الأدب ، ولعل من أكبر الأدلة على أن هذه المحاولة ، لم تكن في الطريق الصحيح . أنها لم تحقق مزيداً من القدرة على الأداء أو التصور أو التغيير بل على العكس من ذلك كانت عاملاً من أكبر عوامل القشرية والسذاجة في التعبير وفي المعنى الذي تحمله الصورة فقد اختفت تلك التصورات العميقة التي عرضها الشعر العربي من خلال عمالقتها في العصر الحديث ، فقد كانت المحاولة تقليد ومتابعة للصور الشعرية الغربية والماركسية التي لم تكن إلا مثلاً للتفاهة والانحسار ، وربما يصح قول البعض في أن منطلق هذه الدعوة إلى الشعر الحر كانت — كما يقول عبد الله بوركي حلاق — ذات نية سليمة تهدف إلى نظم هذا النوع من الشعر لأنه لا يحتاج إلى أي مجهود ، أو ربما — كما أشار آخرون — كان الهدف من اتخاذ أسلوباً للأداء في محاولة للرمز والإخفاء لمعاني تحول بعض الظروف دون إبرازها ، ولكن المعروف أن جماعة الشعوبيين قد التقطت التجربة ودفعتها إلى الأمام وعصفتها خلال سنوات تزيد على عشرة من سيطرة الشعوبيين الماركسيين على الصحافة والإعلام ، بهدف القضاء على الأصالة العربية والإساءة إلى اللغة الفصحى ، فقد اتخذت قضية الشعر الحر وسيلة إلى الترويج للعاميات المصرية واللبنانية والعراقية والسورية ، والغاية هي تفتيت أو أصر الوحدة اللغوية الجامعة في محيط الفصحى ؛ وإيجاد فرقة أبدية بين الأقطار العربية . ويرى كثير من الباحثين أن من وراء هذا الهدف مخطط صهيوني استعماري وأن بعض

المسؤولين عن الاعلام كانوا يؤمنون بهذه النظرية ويدافعون عنها ويشجعون عليها . وقد كان الشعراء الذين حملوا لواء الدعوة إلى الشعر الحر هم دعاة الشعورية أمثال سعيد عقل وأدونيس ونزار قباني وهم يحملون لواء تدمير اللغة العربية وهدم مقومات فكرها ، وقد وجدوا من أصحاب الواجهة الشعورية دفعا شديدا وإغراء بالغاً أتاح لفسكرتهم المسمومة أن تصل إلى كثير من الشباب المثقف وأن تستقطب بعض الاغرار الذين لا يعرفون أبعاد المؤامرة . وإن الدراسة المستأنية لهذا الركام الذي صدر تكشف عن حقائق أساسية :

(أولا) انفصال تام عن التراث الاسلامي العربي وتوهم في آفاق غريبة ليست لها أصالة النظرية الاسلامية العربية العميقة الممتدة . (ثانياً) الاستهانة بالبيان العربي واللغة العربية والسخرية بهما . (ثالثاً) طابع التزويق والغربة والمأسوية التي لا تصدر إلا عن نفوس لم تعرف الأصالة والإيمان . (رابعاً) استعمال طابع الرمز والسمو والاساطير القديمة (سومر وبابل وآشور وعشتار) تلك الاساطير والخرافات القديمة التي حطمتها الإسلام أو ما أسماء البعض بأدب الخرائب والاطلال حيث تعوى الذئاب .

(خامساً) إذاعة طابع الشعر الباطني الوثني الذي يذيع مفاهيم وحدة الوجود والخلول والتقمص والزفاناء وكلها مفاهيم زائفة . (سادساً) الاستغراق في الضبابية في الرمز والاسطورة بلغة الضياع ، وغلبة الشعر الهلامي السطحي الذي يذوب مع النسمة الحقيقية ، والعمل على ضياع نغمة التفعيلة . ومن هنا نجد أن الدعوة إلى الشعر الحر هي إحدى فروع العمل الشعوري الخطير الذي يستهدف محاربة الأصالة والبلاغة والانفصال عن مسار الادب العربي على خلق لغة جديدة بين الفصيحة والعامية ، تستهدف القضاء على مستوى البيان القرآني وتبسيط الأساليب وتزييفها . ولقد كانت مدرسة جبران خليل جبران هي أولى محاولات هذا العمل الشعوري (أقرأ بحثنا عنها في كتابنا : خصائص الادب العربي) وقد سقطت مدرسة جبران وستسقط مدرسة الأسلوب اللبناني بالرغم من أن شعراء كباراً لهم أسماء لامعة وشهرة مدوية قد خضعوا لأساليب النظم الجديدة خوفاً من أن يفوتهم القطار فسجروا على أنفسهم الخزي والعار . وقد سار في هذا الطريق عبد الرحمن الشرفاوي ، أحمد عبد المعطي حجازي ، صلاح عبد الصبور ، بدر السياب ، نازك الملائكة ، عبد الوهاب البياتي ، وكان الدعاة الذين يحرضونهم ويسوقونهم : من أمثال لويس عوض ويوسف الخال . ولم تعد البحور في نظر دعاة الشعر الحر هي أصلح القوالب

للمضامين ولم تعد القافية عندهم قيداً أو ضابطاً عاماً . ولا ريب أن هذه الظاهرة ليست ظاهرة قوة أو تقدم وإنما هي ظاهرة هزيمة وخضوع لعوامل النكسة والاحتواء والسيطرة الغربية ، وقد جاءت هذه الظاهرة مقدمة بعدد نكبة فلسطين وما اتصل بها من هزائم واحتواء فكري ليبرالية ثم للباركسية ، وكانت مقدمة للنكسة التي شملت البلاد العربية ، فهناك ارتباط حقيق بين الهزيمة والتركيز على العامية والخروج عن أصالة البيان العربي والأداء العميق .

(٢)

أبرز معالم الشعر الحر : الغموض والرمز والتعبير الساذج عن المعنى الساذج . يرجع هذا إلى صدور هذا الشعر من نفسيات لم تعمق البيان العربي ولم تعمق تجربة الحياة أيضاً ولم تستطع الوصول إلى مستوى الأصالة وما يتصل به من سمو اعتقاد وإيمان وفهم تعرفه النفوس العالية ، فجاء بيانها هزئياً ومضمونها ساذجاً طفيلياً ، أشبه بما يحدث به البسطاء وعلى قدر ما تحمل العبارات من غرور فهو غرور العجز والقصور عن التحليق في شاذات المعاني وعظمة البيان ، فإذا كان الشعر الحر يمكن أن يكون معبراً عن شيء فهو معبر عن « ردة » وقصور وعجز في الوصول إلى آفاق البيان العربي . أن الإفصاح عن الفكرة العميقة هو علامة البلاغة العربية ، والإفصاح كما يقول الدكتور عبد الرحمن عثمان : منهج واضح من مناهج اللغة العربية وفي أدبها الذي يعرف عنها من العصر الجاهلي حتى هذا العصر . والشئ الذي لا يمكن أن يمتد إليه طموح المجددين هو تلك الميزة التي لا تفارق اللغة وبيانها ، وذلك هو الإفصاح الكاشف لكل ما يختبئ في الفكرة من دقيق المعاني وخفيها ، إذ لا سبيل إلى أن يتولى أدب الغموض شيئاً من ذلك لأنه يعتمد غالباً على الأصالة في البيان على أشياء مجهولة تحتاج هي نفسها إلى شرح وإفصاح ، والدقيق الخفي — كما هو معلوم — لا يفسره غموض أو إخفاء ، فالإفصاح والبيان والكشف عن دقيق المعاني بعيد كل البعد عن محاولات التجديد في الأدب العربي مهما كانت الدوافع إلى ذلك . واللغة العربية من أدق اللغات وأبرعها في استخدام كل ما يحرك النفس ويهيج الخاطر ، ولما في الإيحاء المفصح مسالك يدركها من درس أسلوبها البلاغي ومن حذق إشارات الجبهة في باب الكفاية ، فإن منها التعريض والتلويح والإيحاء والرمز ، إن الإفصاح روح اللغة وجوهرها مهما دق المعنى وبعد ، . ومن هنا فإنه لا رمزية ولا غموض

في الشعر العربي الذي يصدر عن طبيعة تقوم على بيان الوضوح ، والإفصاح والبيان إيضاح
والغموض تعمية ، والشعر العربي « يستجيب للطبع العربي الصرف ويستقيم على جادة البيان
والصدور عن الأصالة الفنية التي تنكر التقليد وتنفر منه وتنطلق إلى النور من كهوف
الغموض المظلمة ، أما التقليد لشعر بودلير وإليوت وغيره مما يقوم على متاهات الرز
وسرايب الغموض فإنه لا يمثل الطبيعة العربية ، والرمزية وما يتصل بها من غموض هي رؤية
غربية عن الأدب العربي . ومن هنا فإن الماركسية والشعوبية والتغريب تجد في هذه الوجهة
منطلقاً لتحقيق أهواء كثيرة وفي مقدمتها تحطيم القيم الأساسية للفكر الاسلامي والأدب
العربي ، وإن اصطناع مذاهب العبث واللامعقول والرمز من شأنه أن يشكك في القيم
الأساسية في الأخلاق والمبادئ ، ولعله ينتهي إلى إنكار الألوهية والدين الأخلاق والحدود
والضوابط التي أقامها الاسلام والسخرية بها والفض منها في نظر أصحابها .

(٢)

أدونيس

إسمه « علي أحمد سعيد ، أحد ثلاثة اشتركوا في بناء القصيدة الجديد ، بدر شاكر
السياب ، نازك الملائكة » اختار لنفسه أسماء ميمار تسمى « بيميار الديلمي » الشاعر الذي
حارب الاسلام والعروبة وهو واحد من تلاميذ مدرسة القوميين السوريين وأستاذه يوسف
الحال ، أبرز مفاهيم أدونيس ، نقل الشعر إلى مفاهيم مسيحية وباطنية تستمد من مفاهيم
القرامطة وغيرهم ، والكتابة من وجهة نظر مسيحية مباشرة . وقد كان أدونيس من
مسلمى الشيعة ثم خرج على الإسلام والعروبة جميعاً بالدخول في حضارة جاعة الواجهة
الشعبية فوجد من القوم تقديراً وإعجاباً حتى منح في السنوات الأخيرة درجة الدكتوراه
برسالة في هدم الأدب العربي وتدمير قيمه ومفاهيمه ، وقد عرض الأستاذ منير عكش
لرسالته « الثابت والمتحول في الشعر العربي » فأشار إلى أنه بحث في الانبعاث والابداع
عند العرب منذ نشوء الإسلام حتى نهاية القرن الثالث الهجري ، هذه الرسالة التي قدمها إلى معهد
الآداب الشرقية في جامعة القديس يوسف ببيروت ومنح على أساسها دكتوراه بدرجة الشرف
الاولى ، وقد ناقش الرسالة الأب « بولس نويبا » المشرف على إعداد الأطروحة ، والدكتور
« سعيد البستاني » والدكتور « أنطون غطاس كرم » والرسالة هي إمتداد لأدونيس فكرياً وابداعياً

فهي دفاع عن موقف فردى وموقف جماعى يعيشه أدونيس وتعيشه جماعة أدونيس .
لقد ذهب بنا أدونيس إلى أقصى ما تستطيعه ملكة اللعب باللغة عنده من إثارة
واستفزاز ولا أقول « ملكة التفكير » لأنى أعتقد أن اللغة عنده نارية كما أعتقد أن التفكير
عنده حطب ، وبقدر ما تشتعل اللغة أدونيس يحترق التفكير ، ولعلنا نستطيع أن نفسر
جوهر رسالته « الثابت والمتحول » على هذا الأساس ، فهو فى كل مناهته عبر (الوادى
المقدس) إنما يبحث عن النار المباركة ليقتبس منها فلا يجدها ، ولا يجد الله عندها ،
لذلك ينصرف أدونيس إلى نار لغته ليقدمها لنا بديلا عن النار المباركة والوادي المقدس ،
ولفرط إشغال أدونيس بنار لغته لم ير النور ، ولم ير عينه ، وما هوذا فى كل أنحاء
الرسالة يتعثر بالخطب ، وما يكاد ينهض حتى يسقط من جديد ، لقد اغتصبت نتائج
أدونيس الجاهزة سلفا وأخطاره المسبقة كل منهج البحث وأوقعه فى لعبة « النصب التاريخى »
فما يعرضه أدونيس من صور تاريخية ليست هى كل التاريخ ، بل إنما لا تعرض
إلا ما يريده أدونيس من التاريخ العربى وبالتحديد أنه يعرض تاريخا على طريقه « القص
واللصق » التاريخى ينطلق من تعميمات قد تبدو مضحكة حقا إذا أخرجناها من سياق رسالته ،
فهو حين يتحدث عن القرامطة يخيل إليك أنك أمام « الفيكونج » كل واحد منهم يحمل
الكتاب الأحمر الذى كتبه قبة فلاسفة الثورة « حمدان قرمط » فهم يصرون فى تخطيطهم
وسلوكلهم عن « نظرية دينية — فلسفية » واخيه مارس فيها حمدان قرمط « شكلا نموذجيا
وأعطى الدين بعدا ماديا اقتصاديا » ووجد بين « النظر والممارسة » واعتبر « الطبقات
المسحوقة قاعدة المجتمع » وهكذا خلقت أنموذجا لمجتمع يقوم على العدالة والمساواة
ويخترع أدونيس للقرامطة نظريات ويصنع عليهم ما لا يمكن أن يتوفر فى كل أصبغة
الثورات الإنسانية . مبادئ الثورة القرمطية عنده : العقل قبل النقل ، الحقيقة قبل
الشريعة ، الإبداع قبل الإتياع ، ولنا ندرى من أى كتب القرامطة استقى أدونيس
هذه المبادئ إذ ليس هؤلاء الهمج ولا لآبناء عمومهم أتباع الخصبى كتب معروفة أو
سرية ، لقد تحكم فى هذا « النصب التاريخى » عدة أمور ، منها أنه انطلق من فرضيات
من خارج هذا التاريخ وتفسيره ومجتمعه ، ومنها أنه لم يتحل بروح النقد ولا بأخلاقه .
وقال : أن نزعة أدونيس فى تفسير التاريخ هى نزعة تجعل من حضارة الغرب حضارة العالم ومن
فلسفته فلسفة المسكان ومن تاريخه تاريخ الإنسانية ، كذلك الأمر فى تفسير التاريخ فن تفسير

تاريخ المجتمع الأوربي ينبغي أن نخرج إلى تفسير أى مجتمع آخر ، وهى ثروة ترجع إلى ربط اللاهوت الصراى بالتاريخ عند هيجل وتفسيره على أساسه متابعاً بذلك أوغسطين ، وقد اتخذ لذلك التفسير اسم فلسفة التاريخ ، بذلك أرسى القاعدة لماركس ولمشترت المؤرخين الذين فسروا التاريخ تفسيراً مسيحياً النهج سواء كان دينياً كما فعل ماكسى فيبر أو ضد الدين كما فعل كارل ماركس وإلينا تسربت هذه النزعة فى تفسير تاريخنا تفسيراً لا يتصل بتاريخ مجتمعا ولا بمصطلحه ولا بمنهجه ولا بأفكاره ولا بقيمة ولا دينه ، بذلك بدأنا نطل على الوحى والتاريخ الإسلاميين من كوة النظام الكنسى مستغلين بذلك حالة التردى النفسى والاجتماعى للأمة العربية .

أن علم التاريخ كأحد العلوم الإنسانية فى الغرب مرتبط بنظام « القيم » هناك ، وهذا يعنى أنه ينبغي الفصل بين مفهوم الطريقة التاريخية وبين مفهوم مصطلح التاريخ حين نريد أن نفيد من علم التاريخ الغربى ، وهذا ما لم يفعله أدونيس — أن النقد الماركسى للدين الذى اعتمد على اليسار الهيجلى بالدرجة الأولى لم يتنبه أو أراد ذلك إلى أن نقد جميع اليسار الهيجلى للدين كان موجهاً إلى النصرانية إزاًماً فلسفياً يتناول العقائد ، أو تاريخياً يتناول المصادر وحقيقة وجود المسيح ، بحيث يبدو من الصعب على من لم يألف مصطلحات اللاهوت ولم يطلع على تاريخ الكنيسة الغربية أن يفهم هذا النقد فهما صحيحاً دقيقاً . إن تاريخ نقد التاريخ الإسلامى فى بلادنا الليبرالى والماركسى لا يدل على جهل بفهم هذا التاريخ وتراثه وحضارته وحسب إى ، بل يدل أيضاً على جهل أصول هذين المذهبين ومنطلقاتهما . إن مقارنة بسيطة لأوضاع مجتمعا اليوم وللأحداث التى تجرى فيه بأيام الغزو المقدس فى عهد ابن تيمية يفسر المدوافع العميقة للخوارج ولإبناء الباطنية وللحدين السياسيين ويؤكد حقيقة هامة وهى أن المصطلحات والأشكال الحديثة لا تجعل الفكر حديثاً بالضرورة . ونحن فى كل سطر من رسالة أدونيس نستشف ذلك التنافس العميق بين منهج (ماكسى فيبر) الدينى فى تفسير التاريخ وبين منهج (ماركس) المادى ، الأول يفرضه إيمان المشرف وموقفه الجزوى ، والثانى يفرضه إتحاء أدونيس الباطنى . ومعيار الثبات والتحول فى الثقافة العربية — كما تصوره رسالة أدونيس — وكما يفهم من الرسالة : هو البعد والقرب من القرآن . فبمقدار ما يكون قرآنياً يكون دفاعياً محافظاً متحجراً إلى آخر هذه القائمة ، وبمقدار ما يبتعد عن القرآن يصبح هجوماً ثورياً (٧٠م - مقدمات)

مبدءاً . وقطبا هذا الثبات والتحول عند أدونيس هما السنة ، المتزمنة والباطنية الامامية المبدعة ولم يكن هناك أى لقاء بين تيارى الثبات والتحول ، فالأول يستند إلى السلطة والعنف والقمع والثاني يمثل الملائكية في أطر صورها والإنسان الكامل عند أدونيس هو ذلك « الباطنى الإمامى » والحيوان المقدس هو ذلك الزميت القابع على عرش الخلافة . وفى حديث أدونيس عن « الإمامية — الصوفية » ، أو « الباطنية » ، يستخدم كل أسطوله الشعرى للإشادة بعقائدها ، وذم خصومها ، فهو ينسب إليها أمأ وأبأ وهوى وعصية وكأني بترمته في الدفاع عن هذه الجماعة ينقض كل أفكار كتابه ، وإذا كان ابن تيمية قد أفنى فتواه الشهيرة بتسكير هذه الجماعة فإن فتوى أدونيس لم تترك مريداً لمستزيد ، فقد أحلت الثقافة العربية ومقدساتها جميعاً لهذه الطائفة ولكن من الإمامية هي الصوفية ، أو الإمامية الباطنية ، ليس في تاريخ الملل والنحل طائفة بهذا الاسم ، فالتسمية اختراع أدونيسى مائع يوم باتناء هذه الفرقة إلى الشيعة الإمامية وإلى المتصوفة ولهذا إنجده في لحظة (الخرج) يخلط بين تصوف السنة وبين فكرة الإمامة وبين عقائد فرقته . ويبدو أن لأدونيس اعتبارات شخصية تمنعه من التصريح ، فهو لا يريد أن يكشف كل ما يعرفه عنه الناس من تحرر وعلمانية وتشور دفعة واحدة ، لكن الأهم من هذا كله أن تسمية فرقته باسمها الحقيقي سيظل كل هذا التناول الدنكشوطى الذى قام به أدونيس باسم فرقته على كل تاريخنا العقلى ، أن « الإمامية الصوفية » ليست امامية ولا صوفية ، فالشيعة تبتأ من غلوها في أكثر من موطن ، والصوفية تختلف عنها فصلاً ووصلاً ، وكل ما نعرفه عن عقائدها التى تتداولها فيما بينها سراً وتحت كتمان شديد ، وللاذكور فقط ، نشأت في محفل « سبأ » وعملاً بالتوجه التلمودى انمقد في أول عهد عمر بن الخطاب مؤتمرها في مدينة سبأ انتدب قسماً منها ليهبط المدينة وينفذ المناهج المرسوم ، وقد ترأس هذا الوفد « كعب بن مانع ابن هيسوع » المعروف بكعب الاحبار وأطلق على فرقته اسم (السبائين) على الرغم من الخطأ الشائع عن هذه الفرقة والذى يعتقد أنها تنسب إلى عبد الله بن سبأ .

واقعد تأمرت هذه الفرقة على اغتيال عمر ونفذت المؤامرة بمساعدة العناصر الحاكمة من الفرس — أمثال فيروز الفارسى ومن العرب أمثال جفينة الخيرى ومن منافق الحجاز الذين تربوا على يدى عبدالله بن أبى بن سلول . وقد أدت هذه الفرقة دوراً كبيراً في

الفتن ، لكن أعظم ما فعلته أنها أطاحت بالخليفة عثمان بن عفان ووضعت أساس الوهية على ، فرعمت أن علياً لم يقتل ولم يدفن لأن الآله لا يقتلون ، ولا يدفنون ، كما زعمت أن ليس له قبر ، وقد دخل من هذا الباب فرق الغلاة الذين تسكروهم الشيعة قبل السنة ، ولعل مخطوطة (الأعياد) لأبي القاسم الطبراني باب نزل منه على وجهة نظر هذه الفرقة : جاء في هذه المخطوطة أن رسول الله في خطبة الوداع لم يأمر بخلافة علي بل أمر بالوهيته ، وحين جاءهم الجنبلاقي وهو إيراني منطرف ربط عقائدهم جذرياً بعقيدة التلود ، كما حمل لإيهم الثلاث والتجسيد ، وإلى هؤلاء ينتمي « حسن أبو خرزة » الذي ادعى الألوهية وذن أنها تجسدت فيه . ونحن نستدل على أن أودنيس يسمى الإمامية الصوفية ويعني جماعة أبي خرزة بعدة أمور : (١) يذكر شاعرهم الحسن بن مكرزون السنجاري وهو شاعر تافه مسخ شعر ابن الفارض ، (٢) بحديث أودنيس عن (إله) هذه الفرقة ، حيث يصغر مفهوم الألوهية الإسلامي أمامه كما يصغر مفهوم الألوهية المسيحية : « كان مفهوم الإله — الشخصى وعدا بانعتاق شامل وبشاء عالم جديد تنشأ فيه علاقات جديدة بين الله والإنسان » بين الغيبي والطبيعي . كان ذلك إله مسمى بالفرق الغالية ولم يكن هذا الذي سمي غلواً إلا جنوناً إلهياً إلى ثقافة انعتاق وتحرر من المقدس ، ومن الضروري أن تشير هنا ، خلافاً للتهم أو الآراء الشائعة إلى أن الله كما رآه هذه الفرق ليس بشراً كبقية البشر ، وإن قالت إن له صورة أو أنه يظهر للبشر كالبشر ، ومن هنا كان العنصر الأساسي في الدين بحسب الإمامة الغالية ، وبحسب التجربة الصوفية ، لا يكمن في ممارسة الطقوس الدينية أى في تأدية الفرائض وإنما يكمن في تأمل الله ، وهو بالضبط ما يقوله جماعة أبي خرزة ، ولا يقتصر أودنيس على رفع شأن الألوهية عند هؤلاء على تجريد المسلمين وتجسيد النصارى ، بل إنه يعقد مقارنة بين إنتاجها الفكري الخصب وبين التراث الإسلامي ليخلص إلى نتائج ربما لا يصدقها أحد وها هو يقارن الآن بين فرقة أبي خرزة وحركة الاعتزال قائلاً : « لئن كانت الإمامية الصوفية تنظيراً فليسيا للاتصال المطلق بين السماء والأرض أو الله والإنسان فلقد كانت الاعتزالية تنظيراً عقلياً للانفصال المطلق بينهما . فالمعتزلة عقلنوا الدين وما فعلوه بالنسبة إلى الدين الإسلامي يشبه إلى حد ما ما فعله الفلاسفة اليونان الأول بالنسبة إلى الأسطورة اليونانية فقد عقلنوها ، لم يطرح الفكر العربي باستثناء (الفكر الإمامي — الصوفي) مسألة الوحدة

البيكونية بل على بشائية الإنسان ومن هنا لم تكن الاعتزالية ثورة أصيلة ، ولم يقتصر نتاج هذه الفرقة على الفكر المتفوق فحسب ، بل كان لديها إبداع متفوق أيضاً ، فقد كشفت كذلك عن أبعاد غنية في اللغة والشعر في التجربة الإبداعية بصورة عامة ، أين هذا الغنى ، لم يتفضل خلال حديثه بذكر شاعر واحد ، جعل أدونيس فترة بحثه من نشوء الإسلام حتى نهاية القرن الثالث لكنه اشتغل غليلاً كاملاً من أجل أن يدخل القرامطة والزنج في إطار بحثه ، ، نقلنا هذه السطور لنضع الصورة الشعبية بكامها أمام القارئ على ما بها من مغالطات وأخطاء وأوهام ولكننا أحببنا أن نكشف عن تلك الشبهات الشعبية التي يطرحها أدونيس في أفق الفكر الإسلامي تحت اسم الأدب العربي ، اسنا نريد أن ننقل ما كتبه الصحفي في وصف هذا العمل بما ذكرته مجلة الرسالة الكويتية (١٩٧٣/٧/٢٤) أدونيس : يسفر عن حقيقته المميلة المأجورة للصهيونية ، ولكننا نحاول أن نتابع محاولة أدونيس منذ بضعة عشر عاماً عندما وصل إلى بيروت واهتزت الدوائر الشعبية هناك بالاحتفال به : يقول محرر الرسالة : وهناك بدأ يزاول نشاطاً أدبياً يمكن أن نعتبره مشبوهاً فسكانت صلته وثيقة بالعناصر المعادية للعروبة وتراثها وتاريخها وبدأ يهيج نهجاً جديداً في الشعر مال إلى الغموض والإبهام والتعمية ، وصار يحمل على الشعر العربي الأصل ويهدم التراث وأنشأ مجلة « مواقف » التي تموّلها المخابرات الأمريكية ولكنها لم تعش لأن النفرة من الآراء التي وردت فيها كانت كافية لتوقف المجلة ، والشئ الذي لا بد من ذكره أن هذه المجلة أريد لها أن تحمل على مجلة حوار التي ثبت أنها كانت تمويل من المخابرات الأمريكية وأن أدونيس في هذه المجلة حاول أن يفتحل الماركسية كما كان يفعل غانم شكرى في مجلة حوار والغاية في هذا الانتحال واضحة وهي اصطلياد المثقفين ثم تسميم أفكارهم بما ينشر فيها من آراء وأفكار تعدّها المخابرات الأمريكية ومما يلفت النظر أن الاساتذة الذين ناقشوا أطروحة الدكتور أدونيس كانوا من محوري مجلة مواقف وهنا نفهم السبب الذي دعا هذه الهيئة الفاضحة إلى منح أدونيس الدكتوراه في الأدب برتبة الشرف الأولى على أننا قبل أن تناقش الآراء التي أوردّها على أحمد سعيد أو أدونيس في أطروحته يجب أن نعطي صورة تفكيره الثوري ونتجه كتابات أدونيس إلى تجريد الشوار الفلسطينيين من ماضيهم ، فهو يدعوهم إلى أن يقوموا بثورتهم وهم مجردون من كل ارتباط بماضيهم حتى لا يكونوا ثواراً خارج التاريخ . ونجرب كتاباته

في هذا المجال وفق مخطط استعماري يرمى إلى تحريض الثورة الفلسطينية على الانظمة والمؤسسات العربية . يقول كاتب الرسالة : هذا المثل في خدمة الافكار الاستعمارية ، يقيم الدليل على أنه كان ولا يزال مشبوهاً في كل ما يرمى إليه من هدم التراث وتشطيت البيان العربي ، وأنه في أطروحاته التي أعدها لم يأت بجديد ، فهو داعية من دعاة الهدم وشخص من المنبوذين الذين يحاولون إشعال الفتن في العالم العربي بدافع من داء عميق الجذور في نفسه . ولا ريب أن عمل أدونيس الشعري وعمله النثري كلاهما يفصحان عن هدف واضح : (أولاً) بث تعاليم قديمة وثنية ومجوسية تناقض مبادئ الإسلام يستمدّها من الزندقة المانوية التي بشرت بالمجون والشراب والخلاعة والانحراف الجنسي . (ثانياً) خلق شعوبية معاصرة باحتقار العرب ووصفهم بأسوأ عبارات الشعر والنثر ، وتجميع كل عبارات الذم والتحقير والانتقاص ونسبتها إلى العرب . (ثالثاً) خلق عالم صوفي إشراق يتحدى به عالم الأصالة الإسلامية باستخدام الاسطورة والخرافة ومفاهيم المجوسية والباطنية القديمة . ويركز الباحثون على نقطتين في أدب أدونيس وصلته بحياته الأولى . اختياره اسم ميمار الدمشقي لنفسه والثانية ما كشفته أطروحته التي قدمها لنيل الدكتوراه فقد استطاع هذين العاملين واحداً بعد آخر أن يزيحا الستار عن كثير من الرموز والتلميحات والإحالات التي كانت غامضة والتي حالت وقتاً دون فهم أدونيس على حقيقته وهدفه وغايته . يقول الدكتور عبده بدوي أن اختيار أدونيس « ميمار الديلمي » ليقول كلمته الدمشقية من خلال الوجه الديلمي القديم يستدعي أن نضع « ميمار الديلمي » في الإطار الفكري العصري فإننا نضعه في الامتداد الطبيعي لأول حزب معارضة أُلّف في الاسلام وهو حزب (الرافضة) أو ما اصطلح على تسميتهم بعد ذلك بالخوارج . ولقد كان هذا الحزب الثوري ينادي بالأنا تكون الخلافة في قريش أو العرب بصفة عامة لأنها ملك لكافة المسلمين وهم على حق في هذا ثم أنهم رفضوا بعد ذلك سلطة الحكومة الممثلة في الخليفة تحت شعار (لا حكم إلا لله) وهو الشعار الذي قال عنه علي ابن أبي طالب : كلمة حتى يراد بها باطل . ومن خلال هذا الحزب الغاضب وفروعه تحدث كل الغاضبين على العرب وعلى الاسلام وبهذا يكون قد تحدد المصطلح المعروف باسم (الشعوبية) فقد ارتفعت أصوات غريبة كان موطنها في الغالب (فارس) ولقد كان من هذه الأصوات المناداة بالمعتقدات الفارسية القديمة . وقد كانوا وراء الكيسانية التي قالت بتناسخ الأرواح وانقطاع الالتزام بين الإنسان ومواصفات الاسلام ، كما كانوا من وراء المرجئة والجهمية اللتين من أقوالها الجبر والتظاهر بالاسلام بينما يكون القلب مستقراً على الوثنية والاكتفاء بالإيمان القلبي دون

الحاجة إلى القيام بأركانه ، فإذا أضفنا إلى هذا الصوت الرتيب الذي كان الشعوبيون يرددونه دائماً والذي كان يقول بفضل الرومان والهند والصين ، وأنه ليس للعرب القدامى أى فضل وإذا أضفنا هذا عرفنا أن هذا التيار قد أصبح حاداً ومسموماً في الوقت نفسه ، كما رأينا فسكرة الحلول والرجعة وحركة سنباذ الذي أعلن أنه سيهدم الكعبة بالإضافة إلى الراوندية التي تقول بحلول روح الله في الأئمة ثم تضع الأئمة في مصاف الآلهة والمقنعة والخرمية والماريازية ، هذه الاتجاهات التي اتجهت إلى المنظمات السرية في الباطنية والقرمطية . في هذا المناخ يمكن القول بأن ميار الديلمي قد عاش وامتلأ وعبر في سلبية عن هذا المناخ . يذكر أبو الفرج الجوزي في تواريخ الملوك والأئمة أنه كان مجوسياً وأسلم وصار رافضياً غالباً وكان لا يكف عن تجريح الصحابة . يقول الدكتور عبده بدوي : في ضوء هذا ننظر إلى « علي أحمد سعيد » أدونيس : ميار الدمشقي . من النظرة الأولى نحس أننا أمام شاعر له مذاق خاص في الشعر المعاصر ، تراه يرفض الحياة بماضيها وحاضرها ، وتراه يرفض ما فيها من قيم مهما تكن هذه القيم ثم يعكف على رسم خريطة جديدة للعالم ، فهو في كل هذا يأخذ موقف الإنسان المنفي من العالم كما يرفض أن يكون هناك شيء ثابت كاعتقاد ومن هذا تراه إنساناً يقف في ذاته ليدين الماضي والحاضر ، إنساناً يلتقي فيه نيتشة وسارتر واليوت وهو يلخص وجهة نظره في قوله : [مسافر تركت وجهي على زجاج قنديل ، خريطة أرض بلا خالق والرفض الإنجيلي] . كان موثقاً كل التوفيق لاختيار (ميار) . ليسكون لسانه العصري الذي تكلم به فهو يستند إلى شاعر عظيم سبقه بالاحتجاج . الشاعران يلتقيان في الوطن المفقود والحضارة القديمة الضائعة والرغبة في تخريب الحضارة الجديدة وفي الشعور الحزين بالنفي غير المنظور .

إذا رأينا ذلك أدركنا أنهما وجهان لعملة واحدة بل أدركنا أنهما وجه واحد على اختلاف في الزمان والمكان . وقد أجمع النقاد على أنه يمثل فكرة الرفض الحاصلة كشكل ميتافيزيقي وأنه ضد التقبل ، رفضه للحياة في وطنه سوريا ثم إطلالته الدائمة على هذا الوطن من بيروت .

« نحن لن نطارده لأنه ترك التيار العربي الكبير إلى تيار القوميين السوريين وترك الإسلام إلى المسيحية في احتفال مشهور في بيروت وأنه هاجر من سوريا حين تمت معها الوحدة ثم باع نفسه للشيطان ونحن لن نضعه في مواجهة آرائه المكتوبة التي تجعله يقبل

التراث الجاهلي والمسيحي ويرفض التراث الإسلامي ، وتجعله يركز قائماً على أن الحياة العربية ليس لها محور غير الانحطاط ، وأن العربي لا يخرج عن كونه طفلاً أو هيكلًا عظمياً ، وأنه ليس لها (الله) (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) في المنطقة العربية هو الميت ولكنه كذلك العالم والإنسان . وأن القرآن خلاصة تركيبية لمختلف الثقافات التي نشأت قبله ، وأن عودة العربي إلى ثقافته الأولى لا يمكن أن يتحقق إلا في ضوء عودة الشاعر يوسف الخال إلى المسيح ، ونحن لا نجد له شيئاً في تاريخنا العربي إلا بما اصطلاح على تسميته بليار الشعوبية والذي تتجدد ملامحه في تخريب القوى العربية من الداخل وفي ظل ظروف التحولات التاريخية الكبرى . ونحن قبل أن نتوغل في نفس الشاعر نجدنا محاصرين بعدد غزير من الرموز التي تدور حول النار وفينيق والصاب والجلجلة والطوفان والمطر والجرح والوثنية وعذاب سيزيف والفراعنة والرمل ، ثم بدأ رحلة الضياع والقلق والتمزق فقد تعبت عيناه من الأيام إلى حد أنه يريد بحثاً عن يوم آخر ، وهو في أثناء هذا ينزع قشرة الحياة فيرى بلاده صارت بلاد الوحول وميته وزوجة لاله والطغيان ومن هنا نراه ينضم إلى التائهين الذين ينامون في أيديهم مثله والذين ينادون بإعلان بعث الجدور ورفع الرمال (الرمال يرمز بها إلى العرب) والجدور ما كانت عليه بلاده قبل الإسلام . ثم يقول : أنى ميار هذا الرجم ، أنى خائن أبيع حياقي ، أنى سيد الحيانة ويقول أحب الجلجلة وأعبد ناري (وهي رموز مسيحية ووثنية) . ولكن يجعل صوته عميقاً ذا صدى لا يكتفى بميار الديلمي وإنما يستعين ببعض الشعراء الشعوبيين الكارمين للعرب فنراه يرثي أبا نواس ويرثي بشاراً ويأخذ موقفاً معارضاً من السكون ومن كل ما يمكنه أن يلقي على الإنسان ثقلاً من الماضي وهو نتيجة لهذا تمزق وبائس وقلق وغضب . وبالجلجلة فقد احتفظ ميار الديلمي بنار المجوسية الفارسية في صدره وبكراهيته للعرب ورفع ميار الدمشقي راية رافضة لكل ما هو عربي . ويقول الدكتور أحمد كمال زكي أن ديوان ميار الدمشقي يعتبر أخطر وثيقة تدوين أدونيس بالرفض وبكفر الحياة التي يبشر بها كل من تموز وفينيق ، لقد رأى في أبو نواس والحلاج وبشار بن برد وكلهم متهم أمام الإنسان العربي نقطة انطلاق ثورته فرائهم . ثم رأى في ميار الديلمي رفيقه الجديد أو الروح الذي يواجه به تحدي العرب في كل مكان فتقمصه جاعلاً منه فارس للكلمات العربية .

(٢) لقد كشف أدونيس هدفه إلى ما أسماه «دعوته الصريحة إلى تفكيك البيئة الثقافية العربية القديمة وهدم هذه البيئة وتجاوزها». فكان عمله في جميع مراحلها من أجل تحقيق هذه الغاية ومن وراءها أحقاد مختلفة واستقطاب من دوائر مختلفة وأهواء نفس ورغبة في الشهرة والزعامة وقد وضحت مفاهيمه : نعضى ولا نصغى لذلك الإله ، نقنأ إلى رب جديد سواء . ويقول عن نفسه : مزدوج أنا مثلك . ويقول محمد حافظ دياب : كان أدونيس أمير شعراء جماعة القوميين السوريين التي أسسها أنطون سعادة ١٩٣٢ تحت اسم الحرب القوي الاجتماعي السوري وكانت تدعو إلى سلخ بلدان الشام كلها من غرب السويس إلى جبال طوروس من جسم الوطن العربي والمناداة بما أسموه سوريا الكبرى ، وقد وجدت الدعوى صدى في نفوس بعض المغامرين وتلاشت حين كشفت عن أهدافها الحقيقية المرتبطة بالاستعمار الغربي وبأساليب الاغتيال والتآمر ، وخرج على أحمد سعيد من دمشق يعيش في باريس وهناك عرف قصيدة النثر في الشعر الفرنسي كرد فعل لقوانين العروض التقليدية الصارمة وتأثر بيوديلير ورامبو وشعراء الألباحية ، ولما عاد أنشأ في بيروت مجلة شعر . وقد اتخذ من عبد الرحمن الداخل مثلاً ينطلق منه وتصوير غربته الشخصية ، كما تأثر بالسروردي والحلاج وابن عربي — والسروردي هو مؤسس الفلسفة الاشراقية وله قصة الغربة العربية بالفارسية توجهها أدونيس والنقمة السائدة التي توجه هذه القصة هي الشعور بالنقي الذي يعتبر مبدأ رئيسياً من مبادئ الفلسفة الاشراقية ، كذلك تأثر بالتوحيدى وقد عاش التوحيدى عمره مقهوراً يتعاطف مع الغرباء والأفاقيين واتخذ غربته موطناً ثابتاً له . وحين تمكنت منه الفجعة لجأ في آخر أيامه إلى إحراق كتبه وغسلها بالماء . ويتركز : عمل أدونيس كله في هدف واحد هو هدم اللغة العربية الفصحى بإدخال تلك الأساليب المضطربة الغامضة وإذاعتها ودعوة السذج والأغراء والبسطاء من الشباب . فإذا ربطنا هذه التفسيرات بما كتبه في رسالته أمكن كشف الغموض من حول خلفيته التي حاول أن يدسها في شعره سنوات طويلة والتي أعلن أكثر من مرة تراجمه عنها وعودته إلى الأصالة ، خداعاً وتضليلاً . لقد آن لنا أن نعرف بعد ما هي هويته وأهدافه ومطامعه ، وأن نكشف عن تلك الخلفيات التاريخية الشديدة الغموض التي كانت تكتنف كتاباته وتثير التساؤل في ميار الدمشقي أو أدونيس : الاسطورة القديمة .

واستخدام الأساطير هو ظاهرة عامة في هذه الجماعة الشعبية جميعها ، كذلك فإن هذا المفهوم من التصوف الباطني والفلسفي الذي يدين به أدونيس ويدعو له ، ليس هو مفهوم الإسلام ، وليس مفهومه في الإمامية هو مفهوم الخلافة الإسلامية ، إنما هي محاولات لابرار فسر مسموم قديم فاسد وإعادة إذاعته من جديد هو جماع الوثنية والمجوسية والغنوصية مصوغ في أساطير جديد من خلال شخصية لها موارث معينة ، إن صوفية أدونيس هي صوفية الاتحاد والحلول الفارسي والتقمص الهندي والرفانا البوذية ، ومفاهيمه مستمدة على ضالة في قمامة عن الحلاج والسهوردي وابن عربي ، وهي مفاهيم مرفوضة في مفاهيم الإسلام . وبالجملة فإن الأسطورة تقول أن أدونيس يلقي مصرعه كل عام على يد خنزير تركي فوق الجبل ويذهب إلى العالم السفلي .

(٣)

نزار قباني

يمثل نزار قباني مرحلة متقدمة في إطار الشعبية الذي بناه النور الفكري في أدبنا العربي ، بالترجيسية والكشف والإباحية والخروج عن أصالة مفهوم الشعر في الأدب العربي ومفهوم الحب في المجتمع العربي إلى لون من التبع والانحراف ، بقول فؤاد دواره ، لا سبيل إلى فهم شعر نزار قباني دون الاستعانة بنظريات علم النفس الحديث وبالذات نظرية فرويد عن الغريزة الجنسية ومراحل نموها وانحرافاتا مختلفة ، وليس هذا بالأمر الغريب فقد اتفقوا على تلقيه بشاعر المرأة ، وشعره يدور حول المرأة ، يتحدث بلسانها : يقدمها ويمجوها ويلقبها ، وإن نزار شاعر امرأة من طراز خاصة ، أغلب شعره يدور حول دائرة مغلقة قلبا يخرج منها وهي دائرة الغزل الجنسي المسرف في الواقعية والشوق إلى مفاتن الجسد ووصف العاهرات والمجانث والمتاهلكات ، ويقول محي الدين صبحي في كتابه (نزار قباني . شاعراً وإنساناً - ١٩٥٨) أما قصائده المستوحاة من جو الفحش والقهر والمواخير ، فنحن نرى أنه لا يصدر فيها عن طبع أصيل ، ويرد هؤلاء الكتابون تأثره إلى شعراء الإباحية الغربية بودلير ورامبوا وبول جيرالدي ، فهو لا يرى المرأة أكثر من « جسد » للتعمة الحسية أشبه بما عرف عن شعراء الجاهلية ، غير أن لشعراء (٧١ م - مقدمات)

الجاهلية عذرهم في هذه النظرة الضيقة المحدودة لأن يبتهم كانت مجدية وحياتهم بدائية ،
أليس من الغريب أن تظل نظرتهم إلى الجانب المادي ، وألا يبرز من شعره في مختلف
تجاربه إلا التجربة الحسية المثيرة ، إن هذه الحقيقة في حد ذاتها تكون ظاهرة نفسية
غريبة تستوقف النظر وتدعو إلى التأمل والدرس ، وهو حين يعبر عن تعلقه الشديد
بالمرأة ، لا يتعلق إلا بالجسد على نحو عنيف من الإنفال في مفاهيم الاشتهاه والافتتان ،
وهو شاعر مترف لا هم له إلا البحث عن المتعة والإثارة وبطلاته مجموعة من المحترفات
من ليس هن إلا التجميل والتزين بأفخر الثياب والتصدى للذكور لاستئثارهم والمغامرة
معهم ، ولا ريب أن هذا الاتجاه يوحى بانحراف في الطبيعة والتسكين ، كذلك فإن شعره
يوحى بآثار نرجسية واضحة تدل على فساد في الذاتية نفسها ، فهو لا يتحدث عن المرأة
كشيء موضوعي في العالم الخارجي ، وإنما يصفها من حيث مشاعره وأحاسيسه ، ويتحدث
عن المرأة من خلال نفسه ، وشعره معقد متباين الانفعال ، يلحن المرأة ويثور عليها ،
ويرفض الالتزام بمجتمعهم وقيمه ، ويسخر من المواضع الاجتماعية والسياسية ، ويدعو
إلى لون من الفوضى والإباحية ، وأبرز اتجاهات نزار بعد طابع الانحراف الخلق ،
ما يسمونه الرفض : والرفض الذي يتسم به لا يعد امتيازاً ولا شرفاً ، وإنما يعتبر تحليلاً
عن مسئولية الأديب في الفترة التي يعيش فيها ، ، والواقع أن نزار قباني هو نبت أجنبي
مسموم ، يحاول أن يطرح من خلال شعره عن المرأة مجموعة من المفاهيم الفاسدة والمنحلة
التي يطمع النفوذ الغربي أن تصبح من المسلمات عند الشباب الجديد ، فهو ليس أكثر
من إطار براق يحمل السموم والشرور والشبهات ويستهدف تدمير مجموعة ضخمة من
مقومات العلاقة بين الرجل والمرأة في مجال الزواج والحب والتعارف حين يحاول أن يطرح
هذه الآراء الإباحية الفاسدة وكأنها هي مسلمات حين يقول أن الزواج ملكة الضجر ،
والشاؤب ، وإن الزواج غير ضروري لتنظيم الحياة ، كذلك فإنه يحاول أن يطرح
صوراً ذرية لجسد المرأة وأعضائها ، وللعلاقة الرجل بها من حيث يبدو الرجل في
موقف من تطلبه المرأة وتناديه وهو ليس مما يقبله العربي الأصيل .

كذلك فهو حريص على أن يصور العلاقة بين الرجل والمرأة ليست إلا علاقة جنس ،
وليس هناك شيء آخر متعبداً في ذلك مفهوم المجتمع الصحيح ، والعلاقة التي تبني الأسرة
والبيت والأجيال الجديدة ، ويقول الأستاذ سالم بنسأوى الخامي : إن هذا الذي يدعوه

إليه نزار ليس إلا جزءاً من مخطط عالمي يتخذ المرأة وسيلة لاغراق المجتمعات في الشهوات وخلق مفاهيم شاذة والترويج لها لتصبح شيئاً مألوفاً ، وهذا ما نلنسه من المخطط الصهيوني (البرونوكول العاشر) : إذا ما أوحينا إلى عقل كل فرد فكرة أهمية الرئيسية ، فسوف ندمر الحياة الأسرية بين الأميين (غير اليهود) ونفسد أهميتها التربوية ، ودعا البرونوكول الرابع عشر إلى تحطيم كل عقائد الايمان ويتم ذلك عن طريق المذاهب السياسية والاجتماعية والبيولوجية مثل مذهب دور كايم والشيوعية ، ومذهب التطور والسريرية ، إن تلاميذهم من المسلمين والمسيحيين في كل الأنظار يروجون لآرائهم الهدامة بين الناس جهلاً وكبراً ، وقد أوضح المستشرقون المتحالفون في هذا مع الصهيونية الهدف الأساسي من الاهتمام بالمرأة ، فجاء في كتاب (العالم العربي) لمورد برجر الأستاذ بجامعة برنستون : (إن نمو وضع النساء ومشاركتهن في الشؤون العامة هو أخطر قوى التغيير لا في الأسرة العربية وحدها بل في المجتمع العربي على العموم ، فإن سمح للقوى التي حملت سلاحها الآن (أي النساء) أن تبرر إمكانياتها ، فإنا في شك أن مطامح النساء وحقوقهن سوف تحول المجتمع العربي تحويلاً عميقاً وبصورة أبدية ، ولا يخفى أن هذا التحول هو تحول عن الاسلام .

وقد أصبح مألوفاً أن كل النشرات التي كانت تصدرها السفارات والمجلات الشيوعية أو هيئات التبشير والاستشراق تصدر للناس في هيئة كتب بأسماء عربية ومسلمة ، وذلك انطلاقاً من مخطط جديد ، لا ينكر الدين ، وإنما يخضعه لهؤلاء وهؤلاء عن طريق التضليل والخداع . ويرى كثير من الباحثين أن شعر نزار قباني هو واحد من فنون الأدب الرخيص كالروايات الجنسية والغرامية والبوليسية التي هي مادة الأسواق وقراءات الشباب الحديث على حساب الأدب الرفيع ، وهو من منطلقات الشعوبية الحديثة التي ترمي إلى هدم اللغة العربية وتقويض البلاغة الأصيلة . ولعل من أبرز معطيات نزار قباني ذلك العداء السكامن بينه وبين أصالة اللفظ وجزالة ، ويرجع ذلك إلى قراءاته التي استمدت من فئات موائد الأدب الجنسي والمكشوف في الغرب ، فظاهرة الولاء للأدب الغربي والانتماء لمدارس الكشف والإباحية واضح ، وهو الأدب البديل الذي تطرحه القوى المضادة في السوق ، قائماً على الزخرفة والورق الالامع والألوان في مواجهة أدب الأصالة ، ومن هنا فهو يلاقى الراج سواه في شعر نزار أو قصص

إحسان عبد القدوس . وإن كل ما يكتبه نزار أو إحسان يدور حول وصف مشير للرأة ولغرائز الرجل وشعوره نحوها ، ويبحث نزار قصة المرأة الشرقية بشيء من الاستهتار وهو يريد أن تنطلق من حدود الالتزام ويريدها كشعرة متحررة من نفوذ المنزل والمجتمع وعدم مباليتها في الزوج والأب . وينطلق نزار من منطلقات فرويد المضللة التي حطمتها مفهوم علم النفس الاصيل ، إذ يعتبر الجنس هو الحياة كلها ، وهو في الكتابات العربية شبيه بها فلوك إليس وبودلير وغيرهم من الشعراء الذين تفرزهم معامل الشعوبية والغزو الفكري . لتحول مفاهيم فرويد والمدرسة الاجتماعية الفرنسية المسمومة إلى واقع أدبي يخدع شباب الأمم ويدمر مقوماتها . وكلمة الحب عند نزار ليست إلا تعبيراً عن العلاقة الجنسية ، والتقاء الأجساد وارتواء الشهوة ، فهو من الذين شوهوا مفهوم الحب ، ولم يصوره إلا بصورة مادية وفكر تلودى ماركسى يهدف إلى هدم الأسرة ويطرح مفاهيم مسمومة لتزييف مفاهيم الإسلام في شأن علاقات الرجل والمرأة والأسرة ، وعلاقة الآباء بالأبناء ، ويقوم شعر نزار قباني على الاستهتار بالقيم الأخلاقية والروحية ، والجرى اللاهث وراء الشعابير الناشزة واستعمال الالفاظ القريبة من العامة والسوقية أحياناً والتي تنبعث من الشعور باللذة الجنسية وتشجيع الرذيلة في النفس البشرية . وقد واجه نزار قباني من أحداث الحياة في قلبه وثمره قواده ما كان كفيلاً بأن يوقظ مشاعره إلى أن الطريق الذي يسير فيه ليس طريق الأصالة وليس هو العمل الذي يعطى الشاعر مكاناً مرموقاً ، ولكنه لم يستطع أن يتحرر من الأوهام والأهواء التي ألقيت إليه ، والتي كان بطبيعة تكوينه مستعداً لها ، ولعل حادث خروجه من عمله الدبلوماسي كان علامة على فساد الاتجاه الذي يسير فيه ، وما يزال نزار قباني يواصل أسلوبه المنحرف بالرغم من من ارتفاع السن ، وإن كان قد حاول أن يقتنص أزمة النسكسة ليكسب منها شهرة في محاولة لاستعادة مكانته المنهارة ، فإن هذه المحاولة لم تحقق شيئاً ذا بال ، فقد عاد نزار قباني إلى منطلقه الشعبي التغريبي بعد ذلك ، أشد ما يكون انحرافاً وفساداً . وآية ذلك قصيدته (أفتح صندوق أبي) تلك التي أعلن فيها الرفض البات لسكل ما هو عربي وإسلامي ، وللمجرد التضليل - كما يقول الأستاذ محمد المجذوب - خلط في رفضه بين الحق والباطل ليوم السذج بأنه لا يريد به إلا عوامل الهبوط ، ونزار في قصيدته هذه يأخذ طريق المستنكرين لخطين وبطلها العظيم ، بل هو تؤكد ما يعلن أنه واحد من علامتها

الذين صنعهم اليهودية العالمية ليكونوا من المعاول التي تضرب في جدار الإسلام ، فقد سمي سيف الدولة مغروراً ، وهو الذي قضى حياته مجاهداً في سبيل الله حتى جمع من غبار ثيابه في معاركه مع الروم ما جعله وسادة أوصى بوضعها تحت خده في أعماق لحده ، فكان بحق كما قال له المتنبي :

أنت طول الحياة للروم غاز فتي الوعد أن يكون القفول

سوى الروم خلف ظهرك روم فعلى أى جانبك تميل

لو تحرفت عن طريق للأعدى ربط السد حيلهم والتخيل

وصدق الشاعر فما أن زال شخص سيف الدولة حتى زال السد الذي كان يصد الأعداء ، فإذا هم يتدفقون حتى بلغوا مصر والعراق ، ولعل وقوف البطل الإسلامي في وجه السيل الرومي هو ذنبه الأكبر في نظر نزار ، وقد أشار إليه الدكتور محمد مصطفى هدارة أن الترجمة التي كتبها نزار قباني عن نفسه قد كشفت عن شيء خطير هو «ترجيسته» : لا أحد يستطيع أن يرسم وجهي أحسن مني ، واتهام نزار بالترجسية تؤكد سيرته تأكيداً قوياً ، فنزار مشغول بنفسه معجب بها أشد الإعجاب ، يضع على الغلاف صورته وهو بعد طفل غريب . ونحن يقول [يوم ولدت كانت الأرض هي الأخرى في حالة ولادة ، وكان الربيع يستعد ليفتح حقائبه الخضراء : والأرض وأمي حملتا في وقت واحد ووضعنا في وقت واحد] . فإن ذلك منتهى الترجسه في الربط بين ولادته ومقدم الربيع . يقول : ظلت أُمِّي ترضعني حتى سن السابعة ويشير إلى إشارته له دون أطفالها الخمسة الآخرين ، ويستنتج الناقد هنا شيئاً فأت نزاراً وهو وضع اليد على تعلق نزار بجماليات النهود ما دام قد صحبها صحبة شاذة سنوات سبعة . ويبلغ من غروره وترجيسته قوله : كنت أشعر أن الملوك والرؤساء والأمراء الذين أتيحت لي مقابلتهم أثناء عملي الدبلوماسي ، أنهم كانوا في حضرة ، . والواقع أن نزار قباني تلميذ أصيل للجامعة الأمريكية في بيروت . إليها يرجع الأسلوب والمنهج والانتباه . يقول الدكتور هدارة إن الأحداث المغمورة التي يقدمها نزار عن طفولته وشبابه ، تكشف عن شخصية تلمح في أن تطيح بكل القيم والتقاليد والأخلاق والدين ، المهم أن يبرز إسمه ويتحدث عنه الناس ، وهو طفل كان يؤكد ذاته عن طريق تحطيم الأشياء (وهو في الشيخوخة الآن ما زال يعمل في سبيل تأكيد ذاته عن طريق تحطيم قيم المجتمع) ، وهدفه الأساسي هو الشهرة : إن شعره المكشوف قد استعمله للوصول إلى الشهرة ، فلما جاءت النسكسة استخدم

شعر النيكسة لنفس الغرض والوصول إلى الغاية وهو يبدي سعادته بكونه (شاعر النساء وإنه عمر بن أبي ربيعة العصر الحديث) . أو شاعر الفضيحة ينقل سريره إلى الشارع ، هذه الفكرة التي بسطها نزار قديمة جداً ، وكانت مبدأ عصابة الجنان في القرن الثاني الهجري فقد كان أساس مجونهم الجهر به ، والقصد بالمجاهرة هي جذب الناس إليه ويقول نزار : (أطيب اللذات ما كان جهاراً بافتضاح) (ولكن اللذات في الحرام) (لا خير في فتك بغير مجانة) ولا في مجون لا يتبعه كفر .

وهكذا يبلغ نزار درجة أعلى من درجة أبي نواس ويكشف نزار في دراسته : عن جوهر نفسه حين يقول : أنا بطبيعة تركيبي ضد الشرعية ، وقوله في موضع آخر ، أنا ضد الشرعية بكل صورها ، وفي دراسته يتحدث عن عشيقاته بإفاضة دون أن يتحدث بكلمة واحدة عن زوجته وأولاده ، ويقول : كان أبي يرفض الأشياء المسلم بها ، هذا توفيق قباني صانع الحلوى ١ ويعلق الدكتور هداره عن تعبير نزار قباني حين يصف نفسه بالواقعية فيقول : هل معنى الواقعية ضرورة تصادمها مع الدين والقيم الأخلاقية والتقاليد وتعرية الإنسان بكل مبادئه وحاجاته الطبيعية ؟ ، وهل معنى الواقعية التخصص في تعرية المرأة وفضحها واستبعاد جسدها وتصويرها بالحيوانية المطلقة ؟ . ومن أعمال نزار قباني تلك المحاولة التي دفعه إليها (الخيال السخيف المراهق حين حاول أن يمزج بين شهريار وفرعون فيصير ليصنع بطولة زائفة أمام المرأة ويثبت أنه خارج عن المجتمع) وإذا كان نزار قباني يدعى جبه للراء فإن احترام المرأة يطلب منه أن لا يشرح جسدها على قارعة الطريق وفق شريعة الغاب والحيوانية . ولقد عمل نزار قباني على إعلاء ما أسماه الشرف الفنى على الشرف العام الذي يخضع المجتمع كله ، هذا الشرف الفنى الذي يدعيه هو قانون نوادي العراة وجماعات الهيبية وهو تدمير كامل لشرف المجتمعات الذي يقوم على حماية العرض والخلق ، يقول الدكتور هداره إن الشرف الفنى لا يعنى إلا حرية التعبير ، وهذه الحرية حق مباح لكل فنان في كل زمان ومكان ولكن نزار يترجم الحرية إلى الفوضى والانحلال ، ومقاومة كل ما هو شرعى ، ويعمل نزار قباني في هدم ثلاث قيم : (١) عامود الشعر العربى وأصالته :

(٢) هدم الأخلاق والقيم الإسلامية للمرأة والأسرة (٣) هدم اللغة العربية .
وفي هجومه على اللغة العربية يسميها : اللغة المتعجرفة ، بناء على شعوره بغربة لغوية

بين الفصحى والعامية فهو يدعى أنه أقام لغة تالفة يقول : [لن يصل بي الغرور إلى الحد الذى أزعج به أننى اخترعت لغة ولكنى أسمح لنفسى بأن أقول إننى طرخت فى التداول لغة موجودة على شفاه الناس ولكنهم كانوا يخافون التعامل بها] . ويدعى الدكتور هداره لما يقوم به الكتاب والشعراء العرب من عصاة المجان الجديدة فيقول : إن شعراء الغزل الحسى فى أوروبا وكتاب الروايات المسرحية لا يخوضون حرباً صليبية مع مجتمعاتهم كما يخوضها الكتاب العرب ، إن لورانس وإويلد لقيتا الأمرين فى مجتمعهما الرافض لأدبهما المكشوف وقد قدما للحاكم واصطدما بالكنيسة وظلت كتبهما يدب القصيد متنوعة من التداول فترة طويلة من الزمان ، أما كتاب الجنس وعصاة المجان العرب فانهم يجدون ترجيحاً وتشجيعاً من كثير من ذوى الأغراض الذين يتخذونهم وسيلة لهدم المجتمعات وتأكيد قبضة النفوذ الأجنبي أو الديكتاتورى عليها ، ومع ذلك فهم يصرخون ويدعون أنهم مضطهدون . وحين تراجع مفهوم نزار قباني للحب تجد أنه يضع تحت هذا العنوان كل ألوان الفجور والإباحية والعلاقات الجنسية الخارجة عن الخلق والشرف والشرعية ، ويكشف نزار عن فساد مفهومه ودخل هدفه المنظوى وراء الصورة اليراققة حين يقول : إن الشعر العذرى كان جسماً غريباً عن الطبع العربى وهو بذلك يريد أن يضيف مفهوم الأدب العربى الأصيل الذى يرى أن المحرم هو ابتذال الحب بالخوض فى الجنس ، أما الشعر العذرى الذى يقوم على العفاف والمثل الأعلى فليس محرماً يقول هداره : « إن نزار يسقط من حسابه أثر الدين والوراثة والعادات والأعراف والتقاليد ، ويقول « إن نزار ليس شاعر الحب كما يدعى ، ولكنه شاعر الجنس ، أنه لا يتحدث عن المرأة بقدر ما يتحدث عن جسدها ، إنه لا ينظر إلى المرأة إلا بوصفها دمية لاهم لها إلا الجنس وإلا قضاء رغباتها ، إنه لا يتحدث عن العلاقة الإنسانية بين الرجل والمرأة إلا من زاوية الجنس والمرأة ليست الشهوة العابرة وليست العشقة الشاذة الفاجرة إنما الأم والأخت والإبنة ، إنها مثال التضحية وضبط النفس ، فلماذا التفكير فى الجنس وحده ، حسبان المرأة رمزة وتعريفها بدعوى معناه فى الواقع ، ونزار يعترف بصراحة واضحة أنه لا يعرف من المرأة غير الجنس : (دعونى أعترف لكم إننى بالرغم من شهرتى كشاعر حب ، فأننى نادراً ما وقعت فى حب) . ويقول نزار عن الشعر : إنه شهوة وعصيان ووحشية ، وهذا الذى نزار هو تعريف لشعره هو ، وليس

الشعر بوجه عام . وشعره في مجمله هدم وانتقام من المجتمع ، وهو يستخدم ألفاظ الجنس في التعامل العام ، وقصيدة واحدة من شعر نزار تفتى عن باقي الناذج ، وليس لشعره مناخ (دمشق) ولكن له مناخ عصبه المجان القديمة ، وروح الباطنية والمجوسية والإباحية . وأبرز عوامل شعوبيته : تلك الرموز والمصطلحات الأجنبية التي تتنافى مع العقائد والأصالة العربية الإسلامية ، رموز يونانية (بروميثوس) وسرقة نار السماء ، مستوحياً الأسطورة الإغريقية ، ورموز مسيحية تجسد بعض المعاني الدينية التي لا يؤمن بها المسلمون : صلب المتاعب في الصليب الذي حملة على كتفيه ، وقوله : الشاعر يتحول إلى شماس في أبرشية القرية وهناك الأسلوب التوراتي المزدوج . وهكذا نجد أن المجموعة كلها تعمل في حقل واحد وإن اختلفت الأساليب والوسائل : تعمل لهدم البيان العربي والبلاغة العربية والسخرية من الأدب والتاريخ والقرآن والعقائد . يتساءل الدكتور هدارة : ما الجديد الذي أحدثه نزار في لغة الشعر أو في لغة الكتابة من ناحية البلاغة ، هل أسقط الاعتماد على عناصر البلاغة القديمة من تشبيه واستعارة ، إلى أراه لم يصنع شيئاً ، بل أكاد أقول إنه مسرف في التأنيق اللفظي واستخدام العناصر الجمالية القديمة بصورة مكثفة . وهو يستعمل تشبيهات واستعارات تدل على ميل شديد للتزوين والتذهب والتدويق . (تفتحت زهور الشحوب على دفاترى ؛ وكبرت حتى صارت أوراقى غابة من الدمع) وعندما عرض نزار قباني للأهيرة التي نالها ، وصفها بأنها إحدى ثلاث احتمالات لأنه كان خادعاً ، والثاني أن يكون الجمهور مخدوعاً ، والثالث أن يكون المهاجمون جنوداً مرتزقة ، ويرى أن شعره كان مادة موائد السكارى والمخمورين على ضفاف دجلة وموائد زحلة وقال أن جمهوره هو الشباب في سن المراهقة ويخص منهم المستهترين الذين استباحوا ما حرم الله .

(ع) وبعد فإن هذه المحاولة التي يقوم بها دعاة الشعر ليست بذات أصالة ولا هي قادرة على الحياة وإنما هي موجهة من موجات [البدائل] التي تظهر في أفق الأصالة بين حين وحين ، وإن كانت قد وجدت من ضعف المناخ الفسكوى والثقافى العربى بفعل سيطرة الشعوبيين من شيوعيين ووجوديين على منابر الأدب والصحافة ، ووجدت جو النكبة في أشد مراحل هزيمته وجو النكسة في مطالعه وجو التبعية في نحوه

من الليبرالية إلى الماركسية، في ظل الاحتواء الماركسي الشعبي تذل الطريق لهذا النوع من الشعر الحر الذي لم يكن في حقيقته إلا عصارة التيارات الدارونية والماركسية والمادية، فهذه الظاهرة ردة في الحقيقة وليست تقدماً، وهي من علامات الهزيمة وليست من علامات التقدم، وهي تبعية التقليد العاجز عن امتلاك أدوات البيان والقاصر عن عمق التجربة فهي ليست سوى صورة من سذاجة الأداء مع ضخالة المعنى والتسك بالصور الطفيلية البراقة المادية التي يقف فيها البيان العربي موقف السخرية والاحتقار، وكل ما يحاول أمثال غالي شكري من خداع بوصفها في إطار الحضارة والثورية والعصرية والتاريخ. فإنه ملفق خادع وأنها من التبريرات الباطلة التي لن تستطيع أن تحول دون سقوط هذه الموجة وانحماها، نعم: هي رد فعل الهزيمة والنكسة والقصور الذي شهدته الساحة الثقافية عن فهم التراث وتعمقه وعن القدرة على الأداء وهي صورة الوجدان الساذج الذي خلقته سلبيات الحضارة وغرور المتعلمين واستغلالهم دون وصولهم إلى القدر الحقيقي من الثقافة وما جرى من تشجيع أولئك الأغرار الذي خدعوا حين وضعوا في صفوف الأدباء، ومهما قيل من أن لكل عصر مفاهيمه وتصوراته للشعر فإن الأطر والأبنية الثوابت التي تتحرك منها الأساليب والمعاني ستظل قائمة على مفاهيمها الحققة دون أن تستطيع تحطيمها هذه الأهواء أو تؤثر فيها، وكل ما يمكن أن يقال أن هذا الركام كله في التقدير الصحيح هو أمر خارج الحلبة سوف يجف وتذروه الرياح ولا يمكن أن يدخل في نطاق الاتصال العربية، وقد كانت تلك طبيعة الأمور في عصور النكسة والتمزق حيث يكون التركيز على العامة والتبعية للمفاهيم الوافدة، وقد حاول محمد النويهي ولويس عوض التماس هذه التبعية للشعر الإنجليزي والتسك والإعراض عن أصالة الخليل في أوزانه الجامعة المسانعة لموسيقى الوجود، وذلك بإحلال النبر الموجود ببعض أنماط الشعر الإنجليزي، ولكن دعاة الاتصال أقروا بأن الفطرة هي الالتزام الصادق بأوزان الخليل وبالنظم العامودي، بل أن بعض دعاة التجديد الوافد قد ترددوا في تأييد هذا الاتجاه حتى يقول دكتور مندور: أن الشعر لا يمكن أن يتخلص من الوزن - أي من الموسيقى - بل لا يمكن أن يتخلص من أسلوبه الفني الخاص ولغة تغييره المستمرة التي تقوم على التصوير البياني وإلا أصبح ثراً وفقد كافة عناصره الجمالية، والواقع أن موجة الشعر الحر كانت مصنوعة وكانت في اندفاعها تستمد وجودها من قوى أكبر منها وإلا ما بلغت هذا القدر (٧٢م - مقدمات)

الذى بلغته ولم يكن وجود الشعر الحر مستقلاً قادراً على الحياة بقوته الذاتية وإنما استطاع الظهور بفضل القوى التي شجعتة وحملتة إلى أفق الصحافة العامة والصحافة الأدبية ، ومع ذلك فإنه كالتبت الشيطاني سرعان ما ذبل ومات فقد ظهرت أصوات شعرية كثيرة في الأفق ثم اختفى معظمها في زحمة التراجع ، واستطاع الاصيل أن يثبت على الزمن ، أما ما كان غارضا فقد زال لأنه لم يستطع أن يرسخ قدمه في أرض غير أرضه ، وعجز أن يكون عميق الجذور ، ولا ريب أن الحلة على الخليل بن أحمد هي هدف قائم بذاته ، في طريق تدمير النواياح المسلمين وأعمالهم وإلا فإن أوزان الخليل لا تضيق مطلقاً عن تصوير الأشواق الروسية وأزمات النفس الإنسانية لأهل الاداء الصحيح ، وأما القول بأن الشكل الذي قدمه الخليل بن أحمد قد مات فهو إدعاء باطل وزائف ، بل هو من أهواء لويس عوض وأدونيس ونزار قباني والنويهي تلاميذ الاستشراق والتغريب ودعاة الشعورية ، هؤلاء الخادقون على اللغة العربية الفصحى . المدخولون في مفاهيمهم واتجاهاتهم ، ولا ريب أن الخليل ومدرسته قد قدمت أصولاً موسيقية رائعة — على حد تعبير عبد الكريم غلاب — بدأت بسيطة وتطورت مع الزمن فأصبحت قيمة ، جعلت الشعر العربي من أكبر فنون القول نضجاً وهي تختلف عن تلك التي اعتمدها الشعر في اللغات الأخرى ولكنها تمتاز بالإيقاع ولا ريب أن الذين حاولوا الغض من هذه الأصول هم عاجزون عن أن يقدموا أصولاً جديدة ، ورغم كل ما حدث فإن الأصول الفنية القديمة ما تزال معتمدة مع بعض التغيرات ، ولا ريب أن قصيدة النثر تخلصت من النفعلية والثقافة ولسكنها لم تعتمد مفهوماً موسيقياً جديداً ، وليس أدل على إفلاس الشعر الحر أن رواده قد تراجعوا عنه وغادوا إلى الشعر العامودي وحاولوا الدفاع عن موقفهم بالفصل بين الشعر الحر وقصيدة النثر ، ذلك لأن الشعر الحر ليس غريباً في أدائه وأسلوبه فحسب ولسكنه غريب عن النفس العربية في مضاميه فإن أبرز اتجاهات الشعر الحر تقليدية وليست أصيلة : قوامها الاغتراب والتمزق والرفض ونقل هموم حضارية لا تنفق مع واقعنا ، تقول نازك الملائكة : أن الاغتراب والتمزق والرفض يمكن التعبير عنها بالشعر العامودي ، رغم أن هذه الأفكار لم تنبت في البيئة العربية بحيث يكون لها جذور في واقعنا نفسه وإنما هي أشجار مستوردة دخلت حياتنا من البضاعة الآتية من الغرب ، والفرد العربي لا يشعر بالغربة ولا بالتزق في محيطه ، فهذه الأحاسيس غريبة ووافدة وأن استمرار

هذه المشاعر من شأنه أن يعصف بنفس الفرد العربي وهي تحمل جرائم التدمير ، إن الذين ينادون بالاغتراب والتمزق لن يستطيعوا الجهاد لأن نفوسهم مهدمة مشلولة ، وهم غرباء على المجتمع الذي يعملون من أجل بنائه ، ، كذلك فإن من أبرز مقاتل الشعر الحر : ذلك الغموض والضبابية التي جاءت دخيلة على الأداء العربي المشرق الواضح ، فالشعر إذا لم يفسح لا يستطيع أن يصبح شعراً وإذا غمض الشعر وهوم وأبهم فإن ذلك يرجع إلى غموض المعنى في نفس الشاعر ودليل على عجزه عن الأداء وإنه لا يملك القدرة على التعبير الواضح ومع الأسف فقد أصبح الغموض هو الطابع العام هروباً من الواقع واغتراباً في النفس وعجزاً عن البيان :

الفصل الرابع

العامية

اتسعت مؤامرة العامية في المرحلة التالية للحرب العالمية الثانية ووجدت من الشعوبيين دفعات خطيرة إلى الأمام فقد دفعت الصحافة والإذاعة : العامية إلى الأمام عن طريق القصة والمسرحية والإذاعات والرجال والأغاني ، وقد جاء ذلك بعد توسيد طويل وأرضية واسعة منذ ١٨٨٢ عندما بدأت هذه المؤامرة عن طريق ويلسكوكس وولور وسبيتسا وغيرهم وما حمل لوائه من بعد : لطفي السيد ، سلامة موسى ، والخورى مارون غنص ، ثم جاء في المرحلة الأخيرة دعاة للعامية لا يتحدثون عن القضية بل يعملون لإقامة بناء عامي بكتاباتهم سواء بتحطيم الأسلوب الغربي أو بتغريبه بإضافة الكلمات العامية أو تحويرها أو إفسادها كما يفعل دعاة الشعر الحر وقصيدة النثر ، وبالمجلة فإن هذه المرحلة كانت أشد عنفاً من سابقتها فقد حاول دعاة العامية أن يأخذوا وضماً ثابتاً في الصحافة والإذاعة ، ولقد ظهرت الحركة الشعبوية التغريبية هذه الدعوة ودفعتها إلى الأمام فأفسحت للعامية دراسات في مؤتمرات تعقد في الغرب تحت اسم الأدب العربي المعاصر وأهمها مؤتمر روما ١٩٦٢ . وقد جند لهذه المؤتمرات بعض الشعوبيين والتغريبين ، وما جاء في هذا المؤتمر قول يوسف الخال : « أننا نفكر بلغة ونسكلم بلغة ونكتب بلغة » ، وقد علت صيحة ما أطلق عليه الكتابة بلغة الشعب .

وقد حاولت الشعوبية الادعاء بأن اللغة العربية شعبية باللاتينية التي تحولت لهجاتها إلى لغات ، وجرى التغريبيون على الاعاء بأفضلية اللهجة العامية في الأداء لقربها من مفاهيم الشعب وهو ادعاء باطل ضليل .

ولقد جرت في هذه الفترة (١٩٤٦ - ١٩٧٧) محاولات خطيرة للبحث عن العاميات في العالم العربي وقيام البعثات المتصلة إلى مختلف الأنظار لتسجيلها وذلك كوسيلة لتدعيم دعوة العامية ، وكان أهم ما يعورهم أن يجدوا لها تراثاً أو أدباً مدوناً يستخدم في سبيل الادعاء بأنها كانت لغة قائمة بذاتها . وقد كشفت هذه المحاولات ذلك الهدف الميت في العمل لإحصاء الكلمات والأزجال والأمثال عن حقيقة واضحة هو عجز العامية عن معالجة الموضوعات الرفيعة . وقد أولى المستشرقون في مؤتمراتهم موضوع العامية اهتماماً كبيراً ، وفي مؤتمر متشجن ١٩٦٧ دارت أبحاث واسعة حول اللهجات تحت اسم مايسمونه باللغة العربية الحديثة وحول اللهجات العاميات العربية تحت اسم اللغات العامية وخصائصها ، وقد أشارت الأبحاث إلى أن هناك جامعات أوروبية وأمريكية تبالغ في الاهتمام باللهجات العامية والعناية بتدريسها باعتبارها اللغة المستعملة وخاصة اللهجات المصرية والتونسية والمغربية وقد قاوم الأساتذة العرب الغيررون هذه الحركة وكشفوا عما يتخوفون منه وهو أن يكون وراء هذا الاتجاه نوايا استعمارية لتوسيع الفجوة بين اللغة الفصحى وبين العامية من جانب وتمزيق الوحدة العربية . وليس من شك أن الشعوبية التغريبية تضع أمر العامية من بين المحاولات الخطيرة التي تعمل على بثها وإذاعتها . ولقد درست هذه المؤتمرات فشل المحاولات التي قلم بها عبد العزيز فهمي وسعيد عقل وغيرهم بحثاً عن مؤامرات جديدة .

* * *

ويركز بعض الباحثين على أن الدعوة إلى العامية تنقلت في ثلاث مراحل وميادين :
الاول : مجال الكتابة الصحفية . الثاني : مجال السينما والمسرح والأغنية . الثالث : مجال التعليم . فقد حرصت الصحف التي تدين بالعمل للشعوبية والتغريب أن تفرض لغة عامية عادية وأن ترفض كل الكتابات ذات البيان أو الأداء العربي الصحيح . وقد تحولت سهام دعاة العامية إلى الكلمة المسموعة في الأغنية أو المسرحية أو الحور السينائي ، وقد اتخذ تيار اللهجات العامية قوة عدوانية كاسحة تكاد تسد الطريق أمام اللغة الفصحى في الكلمة المسموعة وأمام الإصالة الفنية والإبداع الفني ، وفي مجال التعليم أدخلت أساليب وشرشر

وعبارات البطل كل الفت والوز كل الرز . د وقد كان هذا - كما يقول الأستاذ محمد جبر ، سبباً في أن الجيل الذي تلقى تعليمه منذ عام ١٩٤٨ بهذه الطريقة لا يكتب كلمة واحدة صحيحة ، ولعل هذا هو السبب أيضاً في انصراف الجيل الحالي عن القراءة الأدبية إلى قراءة التافه من الكتب العامة وما ترتب على هذا من القضاء على الصحف والمجلات الأدبية (اختفاء الرسالة والثقافة ١٩٦٤) وانتقال السوق الأدبية إلى بعض البلاد العربية الأخرى .

(٢)

وقد واجهت هذه الدعوى مقاومة واضحة وعميقة وممتدة اشترك فيها كثير من الغيورين على الفصحى ، فقد أشار نشأت التعلبي إلى أن هناك هدف غير الزعم الشائع بأن الواقعية وتصوير الحياة اليومية هما الدافع الاساسي لاستخدام اللهجة العامية ، والواقع أن استخدام اللهجة العامية عجز فادح وهو بالتالي عمل منهجي ظالم لإضعاف اللغة الفصحى . والواقع أن انكسارنا خلف اللهجة العامية بحجة أنها أخف دفعا وأخف جرساً على الأذن من اللغة الفصحى يضمننا على طريق ليست طريقنا ، وليس صحيحاً أن اللهجات العامية هي وحدها التي تصور حياتنا تصويراً صحيحاً . وهل المفروض ونحن نبنى وطننا ونجمع شتات أمة بعثرها التردد في مواجهة الواقع الحقيقي ، أن نهبط دائماً إلى مستوى اللهجات العامية على ما في هذه اللهجات من رواسب وأخطاء . ثم أشار نشأت التعلبي إلى أن استخدام اللهجة العامية هي عمل منهجي لإضعاف اللغة الفصحى . وأن هذه القضية يجب أن تأخذ طابعاً أكثر خطورة في أي تقدير أو احتمال ، أي أريد أن أقول أن اللهجات المحلية تضعف لغتنا إلى حد كبير وأن اختلاف اللهجات ليس مقصوداً على اختلاف البلدان بل يبدو هذا الاختلاف واضحاً وجلياً بين المدن المتعددة في البلد الواحد ، بل أن اللهجات العامية تزداد تأثراً يوماً عن يوم بعوامل الحضارة الغربية ، فتتسرب إليها كلمات لا هي محلية ولا هي غربية . وتشيع هذه الكلمات على ألسنة الناس بحيث يتعذر بعد ذلك إيجاد ترجمة صحيحة تحمل معناها ويعرض المختصون عن أي جهد لمكافحة ظاهرة التسلل الأجنبي الخطير لمجرد علمهم بأن جهدهم سيقابل بالسخرية والعبث ، وأن الصحافة أول من يمارس السخرية للترفيه عن قرائها وللدفاع في الوقت نفسه عن الخطأ الشائع الذي يفصل الصحيح عن الشائع . ولنتصور بعد ذلك ما يمكن أن تكون حالنا بعد بضع سنوات حين نجد أنفسنا وقد غرقنا

في لهجة من التغيرات الفنية الأخسية دون أن نجد لهذه التغيرات ترجمة عربية تحت ستار الزعم بأن اللغة العربية قاصرة عن مسايرة النهضة العلمية أو الزعم أنها لغة أصابها الجود بفعل انزوال الأمة العربية عن ركب الحضارة العالمية فترة طويلة من الزمن ، وأصحاب هذا الرأي يدافعون - للأسف - حتى الآن عن وجود كلمات مثل التليفون أو التليفزيون وغيرها من اللغة العربية متجاهلين أننا وجدنا ترجمات لما هو أكثر تقدماً من هذين الاختراعين كالصواريخ وسفن الفضاء وغيرها وإن كان الغرب قد أخذ من العرب علوم الفلك ووجد لتعايرها الفنية ترجمات فإنني لا أفهم لماذا نعجز نحن عن سلوك مسلك الغربيين فيما يدفع عن لغتنا شبه الانصياع للكلمة الدخيلة بدءاً من اللهجات العامية . وإنتهاءً بالفصحى اعترافاً منا على الأقل بأن لغتنا ليست قاصرة وأن باب الاشتقاقات فيها مفتوح على مصراعيه ، أما إذا تمسكنا بجرس اللغة واعتبرنا جرس العامية أطف وأجل فإننا في هذا النطاق ننكر حقيقة كبرى ، وهي إن الجرس إن هو في الواقع إلا عادة لا أكثر ولا أقل أي أن اللغة التي تستلطف جرسها وتستريح إليه ، فالجرس ليس حجة نسلح بها ضد التطور ، وإذا ما اعتادت الشعوب العربية جرس لغتها الفصحى فإنها إن ترضى عنها بديلاً .

(٣) ويفخر صلاح جاهين في بحثه عن شعر العامية المصرية الذي ألقاه في مؤتمر بلغراد ١٩٦٦ حين يكشف عن حقيقة خطيرة هي العامية أصبحت تملك وسائل الاعلام الراديو والتلفزيون والصحافة والسينما . ولكنه يؤكد حقيقة الموقف القائم من العامية وكتاباتها حين يقول : لا يزال بعض النقاد في بلادنا يرفضون الاعتراف بالشعر العامي ، الذي يكتب بلغة الحياة اليومية ، بل يرفضون أيضاً الاعتراف بالتجديدات التي أدخلها شعراء العامية الفصحى على قوالب الشعر (يقصد الشعر الحر) بل يرفضون الاعتراف بشعر شاعر كبير كزميل صلاح عبد الصبور . والواقع أن العامية قد نمت وانبعثت كالشعر الحر في أكناف الموجة الماركسية التغريبية الخطيرة التي سيطرت ١٩٦٤/١٩٧٠ على الصحافة والسينما والمسرح والإذاعة والتلفزيون والتي انحسرت بعد ذلك بعد أن تركت آثاراً تحتاج إلى كشف زيفها وفسادها مضامينها . ويسجل الدكتور عمر فروح هذه الظاهرة في وضوح تام حين يقول : إن الدول المستعمرة في العصر الحديث في استغلت نفراً من العرب في الأفطار العربية وبوسائل مختلفة للدعوة إلى تدوين اللهجات العامية بالحرف العربي آناً

وبالحرف اللاتيني أوتة ، وقد استجاب هذا النفر إلى تلك الاستمالة الاستعمارية بدافع من مصلحته طمعاً في مال أو بدافع آخر فشنوها حرباً لا هوادة فيها على اللغة العربية تحت تسهيل اللغة مرة والحفاظ على الآداب السطحية مرة أخرى وتحت ستار التمشي مع التقدم في الحياة لأن اللغة كائن حي يجب أن يتطور ويتقدم .

(٢)

سعيد عقل

عملان خطيران قام عليهما سعيد عقل في سبيل بناء الواجهة الشعبية هما :

(١) الدعوة إلى العامية اللبنانية المكتوبة بالحروف اللاتينية .

(٢) الشعر الحر وهدم عامود الشعر .

وكلا الدعوتين تهدفان إلى هدم البيان القرآني العربي ، وعزل أساليب الكتابة والأداء عن بلاغة القرآن ، والقضاء على الفصحى التي صمدت في وجه الغزو والتي توحد بين العرب سياسياً واجتماعياً وبين العرب والمسلمين ثقافياً وعقائدياً ، ويجرى سعيد عقل في هذا مع مخططات الشعوبية التغريبية التي تهدف إلى قطع الجاضر العربي عن الماضي الإسلامي ، وتحطم الوحدة اللغوية في الأقطار العربية ، ومن أهداف سعيد عقل والمخطط الذي يعمل له : عزل لبنان عن العروبة ، وإقامة فينيقية لبنانية مستقلة عن الوجه العربي وقد أصدر أول كتاب باللهجة اللبنانية بالحرف اللاتيني سنة ١٩٦١ أسماه (ياره - شعر) هذا الكتاب مطبوع بأحرف الأبجدية اللاتينية ، مضافاً إليه سبعة رموز جديدة وأحد عشر حرفاً لاتينياً زيدت عليها إشارات خاصة حتى تؤدي أصواتاً مكان الحرفين اللذين يؤديان في اللهجة اللاتينية صوتاً واحداً . والدعوة إلى [اللهجة العامية مكتوبة بالحروف اللاتينية] دعوة قديمة وقد وضع رموزها وشيئاً من نماذجها مستشرقون كثيرون ، لغايات علمية أو مآرب سياسية . وفي لبنان مؤسسة تستهدف تحقيق أهداف الشعوبية بحمل لواءها أنيس فريجة وسعيد عقل . ووجه الخلاف بينهما أن كل منهما يريد إحلال لهجة قريته رأس المتن أنيس فريجة ، وزحله سعيد عقل . ويقول الدكتور عمر فروح : إن من يقرأ شعر سعيد عقل باللغة الفصحى والحرف العربي يجد أحاجي وألغازاً ، فما قولك ونحن نقرأ شعره العلى بالحرف اللاتيني ، إن غير اللبناني لن يقرأ هذا الكتاب ،

إذ ليس في مكتته ولو كان يعرف الأحرف اللاتينية الخمسة والعشرون ثم حفظ الرموز العشرين التي زادها سعيد عقل على الأبجدية اللاتينية ؛ أن يصل إلى تلك الرموز المطموسة ، إن الكتاب موضوع بلهجة لا تميز حماسة اللباني العاصي ولا تدخل على قلوبهم متعة ؛ فالمتعة الأدبية كالمتعة الفنية جو اجتماعي قبل أن تكون حروفاً ورموزاً . لأنني أدرك أن جهات خاصة ستصفق لصدور هذا الكتاب لا على أنه إنتاج أدبي جديد ، بل على أنه محاولة من المحاولات التي يحويها ميدان النشاط الذي يقومون به ، إن الدعوة إلى اللغة العامية بالحرف اللاتيني جاءت أولاً من الخارج ؛ وسيمر هذا الكتاب أمام عيون أناس لا يرون فيه أكثر من محاولة لا تذهب إلى أبعد من الكتاب الذي وضعت فيه ؛ ولكن هذا الكتاب امتحان قاس لانصار العامية ولانصار الأدب العالمي ، لقد جاءوا بمزحة فطبعوها بالخبر الأسود على ورق نفيس . ويقول حلیم كتمان : يريد سعيد عقل أن يتحدث اللبانيون بالعامية اللبانية ؛ كأن الفصحى ليست لغة لبنانية عريقة الاجداد ، وفي لبنان وفي كل مكان احتله لبناني فيه ترعرت وفيه كانت منذ مطلع الألف الثاني قبل الميلاد . منه انتشرت أو بالأحرى ثبتت دعائمها وركائزها من أطراف فارس إلى أطراف غاليا ، مروراً بشمال أفريقيا والاندلس ، إن (المعقلية) يريد التخلي عن دروب الفصحى المبلطة والسير في المتعرجات العامية المسدودة ؛ أي عامية ، في كل متعرج عامية لبنانية بل في كل مسرب من المتعرجات لهجة عامية مختلفة عنها في المسرب الآخر ؛ هذه عامية كسروانية وعامية زحلية بقاعية وعامية جنوبية ، أي عامية تنتمي ، إن عاميتنا اليوم اقتربت من درب الفصحى المبلط ، يصح هنا القول على لبنان وعلى سورية . كما يصح على كل بلد تثقفت نسبة عالية من سكانه . إن العاميات في العالم ليست وفقاً على البلاد الغربية ، ففي كل بلد عامية : عاميات إنجلترا وفرنسا وألمانيا ، غير أن عاميات هذه البلدان لا تجرؤ على البروز ليس لأنها تختبئ أمام وهج الفصحى بل لأن نور العلم فيها مقدم على حلك الجهل ، وليست هذه العاميات سوى أغراض مرضية تحركها بعض الأيدي الخفية لغاية ما في نفس يعقوب وكم من غايات يعقوب ؛ ثم من قال إن اللغة هي ملك صرف غير منازع الأدباء أو الشعراء . ولماذا إذا لا نتكلم الفصحى : إن اللحن دخيل على العربية وليس كنهياً فيها أصيلاً ، غير أن العربية دون أي شك كانت لغة المنطقة التي عرفت باسم فينيقيا عند نهاية الألف الأول قبل الميلاد ، ولنا على ذلك الشواهد ولم يبق من عربية فينيقيا سوى صلة القرى بينها وبين عربية الصحراء عندما وصلت الدفعة العربية الكبيرة ،

ولم يبق لنا من عربية فينيقية شيء قبل الألف الأول لليلاد لأسباب مجهلة ، غير أنه بإمكاننا الإثبات أن ما قبل الفينيقية كانت العربية لغة اللبنانيين أصل الفينيقيين ، وبالجملة فإن الفينيقية لهجة عربية منقرضة . . ولقد كانت لدعوة سعيد عقل صدى في كل واجبات الشعوبية ، فقد اهتم بها كمال الملاخ في الأهرام فكتب عنه وعن دعوته صفحة كاملة (١٣/٤/١٩٧٤) الأبجدية الجديدة اللاتينية الشكل العربية المنطلق ، قال : ويحاول سعيد عقل أن يضع نفسه في صورة (ديكتاتور) القومية اللبنانية تشبهاً بأتاتورك الذي عزل تركيا عن ماضيها عبر استخدام الحرف اللاتيني مؤكداً الانفصال نهائياً ، وسعيد عقل لا يقبل أن يسمى لبنان بالعربي وهو في قصائده يستعمل لغة شعرية حديثة تختلف اختلافاً كاملاً على كل تركيب شعري سابق .

(٣) واجهت حركة اليقظة « مؤامرة العامية » في هذه المرحلة الشعوبية الخطيرة وكشفت عن فسادها ودحضت ما أثارته من شبهات ، بل إن الدعوة في إلهامها الجديد وفي قيامها على أنها محاولة تقديمية مضللة قد وجدت استنكاراً شديداً من الرأي العام ، فلم تستجب لها الأمة التي كانت تعرف طريق الأصالة ، وتصدى لها الباحثون فأبأنوا كذب ادعائها وأبعاد هدفها وتآمرها ، بل يمكن القول أن كل ما تركته من آثار في اللغة والأدب قد رجع كلفة النصحى على العامية ، وجمت الحقائق على الوجه الآتى : (أولاً) العامية ليست لغة قائمة بذاتها مستقلة بكيانها وإنما هي لهجة من اللهجات المتفرعة عن اللغة العربية الفصحى . (ثانياً) إن محاولة خلق لغة عامية راقية بدلاً من الفصحى أو تطوير اللغة العربية لكي تسير النهضة الحديثة ، هذه الدعوة موجهة للقضاء على لغة القرآن الكريم أساساً . (ثالثاً) كشفت الدراسات التي قام بها المستشرقون وأنصار اللهجات العامية عن أن العامية لم تبلغ مبلغ لغة ثابتة في موادها ولا في هيئات تراكيبيها ولا تراثها حتى يعول عليها وتوضع فيها العلوم والآداب وإنما هي تحريف عن لغة أخرى ، وهي لم تكن يوماً لغة مستقلة لها قوانين أو قواعد . (رابعاً) تبين أن العامية فقيرة كل الفقر في مفرداتها وإثباتها في كل قطر مختلفة عن الأخرى ، وغير ثابتة على حال ، وعرضة للتغير الدائم من حيث أصواتها ودلالاتها ومفرداتها ، وهناك فوارق بين عامية جبل وعامية جيل آخر ، وتتسع الفروق كلما تقدم العهد فإذا استعملنا العامية الدارجة اليوم ، فأننا لانبث بعد وقت غير طويل أن نرى أنفسنا أمام المشكلة ذاتها فنضطر بين فترة زمنية وأخرى (٧٣ م - مقدمات)

إلى تغيير لغة الكتابة . (خامسا) الاختلاف بين لغة الكتابة ولغة الحديث سنة طبيعية في مختلف اللغات ، واللهجات الفرنسية والإيطالية والأسبانية والبرتغالية بعد أن انفصلت عن اللاتينية وتشكلت لغات خاصة لم تلبث أن نشأت لها عامية أخرى . (سادسا) لا وجه للمقارنة مطلقا بين العامية والفصحى ، فليست العامية لغة ولا يجوز أن يطلق عليها هذا الاسم والظاهرة الواضحة هو أن تقوى العامية في عصور الضعف والتمزق وسيطرة المذاهب الوافدة . (سابعا) إن العامية لا يمكنها أن تحقق التفاهم ، الذى هو الغرض من اللغة بل إنها تحول دون التفاهم بين أبناء الأقطار العربية ، فالهجة التى يتذرع بها دعاة العامية من أن اللغة مجرد وسيلة للتفاهم وليست غاية في ذاتها إنما هى حجة صحيحة مقبولة ولكنها عليهم لا لهم ، . (ثامنا) ليس في اتخاذ العامية لغة توفيرا للوقت والجهد كما يتوهمون ، إذ يضطر الناس في المستقبل إلى دراسة أطوار العامية لكي يفهموا النصوص المكتوبة في عصر سابق كما سيضطرون إلى دراسته اللهجات العامية الأخرى المجاورة لهم . (تاسعا) العامية حركة رجعية والعربية حركة تقدمية فالعامية انحصار وتضييق وانطواء على الذات لا يناسب العصر الحديث الذى ينزع للتوسع والتكامل والانتشار الإنسانى . (عاشرا) تغليب العامية معناه فصل الأدب عن الدين وقطع الحاضر عن الماضي وتوجيه الصلات بين العرب كافة وبين العرب والمسلمين كأصحاب فكر واحد . (حادى عشر) استحالة وضع قواعد للعامية وأصول تضبطها وتكفل طرق التصريف فيها ، لأن التعبير والتبديل في العامية لا يقفان عند حد ما دام الاختلاط حاصل ، ولأن العامية تختلف باختلاف الأقطار وتعدد بتعدد البلدان ، والإدعاء بأن العامية يمكن ضبطها واستخدامها في الكتابة ادعاء باطل لا يمكن تحقيقه ، ذلك لأن الكلمات المستحدثة عن الخلط في العامية قليلة جدا لا تتألف منها لغة .

(ثانى عشر) لا تمتد صلاحية العامية لأكثر من الحديث العادى والحوار في المسائل اليومية وللتعبير بها عن الأغراض المألوفة بين الناس عامة ، فإذا أردت أن ترتقى بها عن هذه الطبقة أو أن تتناول بها حديث العلم أو الأدب أو الفلسفة أو غير ذلك مما يجرى هذا المجرى قصرت بك وعجزت عن الوفاء وحدود كل لهجة عامية هى حدود العامة أنفسهم ونطاقها هى نطاقهم .

(ثالث عشر) : إن الأخذ بالعامة يقطع حاضراً العرب ومستقبلهم عن ماضيهم فلا تتمكن الأجيال القادمة أن تفهم تراث نأضى المدون باللغة الفصحى إلا إذا نقل هذا التراث إلى مختلف اللهجات العامية ، هذا النقل يتطلب جهداً لا قبل لأحد به لاسيما إذا علمنا أن التراث الإسلامى ضخم جداً لانه نتاج أكثر من أربع عشر قرناً فى ظل إمبراطورية واسعة الأرجاء .

ثالثاً

أبعاد المواجهة الشعبية

مرت الشعبية التغريبية بمرحلة توسع خلال سيطرة النفوذ الأجنبى الغربى الذى ساد العالم الإسلامى منذ بدأت حركة الاستعمار والاحتلال الذى سيطرت فيه الدول الغربية على أكثر عواصم الإسلام وفرصت نفوذها السياسى والاجتماعى ومفاهيمها الليبرالية الديمقراطية ، وكيفت هذه العواصم التبعية لها وركزت على الإقليميات رغبة فى تمزيق وحدة الفكر الإسلامى الجامع ، ثم لم تلبث أن سميت مفهوم العلاقة بين العروبة والإسلام بطرح مفهوم القوميات الوافدة ، وفى ظل هذه السيطرة تشكلت محاولات الغزو والتغريب والشعوبية التى تستهدف إخراج المسلمين من قيمهم ومفاهيمهم ، ولقد حاولت حركة اليقظة أن تكشف عن فساد تلك المفاهيم المطروحة فى أفق الفكر الإسلامى وكان الظن أن نهاية الاستعمار السياسى والعسكرى والغربى سيكون هو منطلق الأصالة فى القاس المسلمين للإسلام منهجاً للحياة ونظاماً للمجتمع ، ولكن حركة التغريب كانت قادرة على دفع العالم الإسلامى إلى مرحلة جديدة من الاحتواء والسيطرة الفكرية والثقافية والاجتماعية التى تكونت جذورها فى تلك المرحلة والتى لم تلبث أن أفرزت تياراً ماركسياً استطاع أن يتوسع ويمتد وأن يشكل مع التيار الغربى محاولة خطيرة تهدف إلى محو الشخصية العربية الإسلامية والقضاء على ذاتيتها التى شكلها الإسلام بقيمة ومفاهيمه وفى ظل تلاقى التيارين تفتحت تيارات ذات سموم خطيرة كانت أشد قوة وعنفاً خلال هذه السنوات التى تلت نهاية الحرب العالمية الثانية ، ومن هنا كان على حركة اليقظة الإسلامية أن تحشد قواها وتدعم قدراتها للكشف عن هذه الزيوف ودحض هذه الشبهات

والتضاء على هذه السموم ، وفي محاولة جادة لمواجهة هذه المرحلة في مجال الأدب واللغة والتراث نضع هذه الخطوط العامة التي ما تزال تحتاج إلى دراسة وبحث :

(أولاً) في مجال الأدب نجد عبد الرحمن بدوي يسعى إلى إقامة ثقافة عربية ذات طابع وجودي ، ونجد سهيل إدريس يسعى لإقامة أدب عربي وجودي ماركسي ، ونجد لويس عوض يسعى لإقامة أدب ماركسي ليبرالي ، وفي مجال الفكر نجد الدكتور حسن صعب يتبنى منهج الليبرالية الغربية ونجد نكي نجيب محمود يتبنى منهج الوضعية المنطقية ونجد طيب متزقي يتبنى منهج التفسير المادي للتاريخ ، وفي مجال التاريخ نجد من يحاول أن يفرض علينا منهج توينبي ، أو منهج ماركس أو منهج شبنجلر أو منهج هيجل ، وكل هذه في مفهوم الاسلام الجامع مفاهيم قاصرة عاجزة ، انشطارية لا تستطيع أن ترى كل الحقيقة ، وهكذا نجد الفكر الاسلامي والأدب العربي والتراث الاسلامي يجري إخضاعه لغير منهجه الاصيل الذي يفهم به ، أنها محاولة لاحتواء الفكر الاسلامي وصهره في أنون العالمية أو العلمانية أو الامية ، سواء أكانت شيوعية أو غربية أو صهيونية ، وهذه مذاهب جزئية ولا يصلح الجزء في تفسير الكل وهل يقبل الغربيون : لبراليون أو ماركسيون أن يفسر تاريخهم أو تراثهم بالمنهج الاسلامي على ما فيه من تكامل جامع ؟ وهل يرون أن النتائج التي يتوصل إليها سليمة وصحيحة ومقبولة لديهم ، أعتقد أنه لن يقبل ، إذن ، فلماذا يحضنون الفكر الاسلامي والتراث الاسلامي والأدب العربي لمناهج تختلف اختلافاً كبيراً عن جوهره وطبيعته ، وهي الليبرالية الغربية أو الوضعية المنطقية أو التفسير المادي ، (ثانياً) محاولة طرح طابع فرعوني على الفكر العربي الاسلامي ، وهذه محاولة تستشري في كتابات كمال الملاح ولويس عوض وزكي شنودة ، وطائفة كبيرة من « المصربولوجيين » الذين يحاولون أن يردوا القيم والأخلاق والتقاليد والعادات التي يحفل بها المجتمع العربي الاسلامي إلى الفرعونية ، وكلما جرى الحديث حول فن من الفنون ، تحدثوا عن الفن الفرعوني والطلب الفرعوني والحكمة الفرعونية ، وهذه محاولات باطلة لأن الخيوط التي بين أيدينا عن العصر الفرعوني قليلة وضئيلة وساذجة ولا تستطيع أن تكون صورة حضارية أو صورة أدبية لغوية ، فقد تقطعت الأسباب بيننا وبين ذلك العصر البعيد وجاء الاسلام خلال أربعة عشر قرناً فقضى على اللغة والتقاليد والعادات القديمة ، وهي دعوة معارضة لروح الأمة المتدفقة التي تربط مصر بالعروبة والاسلام ،

وتربطها بالخفية السمحاء التي بناها إبراهيم عليه السلام وجاءت دعوة موسى ودعوة عيسى عليهما السلام في إطارها الحق ، أما يدعى إليه باسم الفرعونية فإنها هي دعوة الوثنية القديمة وتراثها العبودي ، في عبادة الفرعون . وفي تلك الحياة التي انمحت منها عناصر الرحمة والإخاء والتي جاء الإسلام بعد المسيحية مدمراً لهذه الصورة الظالمة من العبودية ، وليس هناك شيء مما يعجب في تاريخ الفرعونية إلا وهو من أحد مصدرين : نبوة إبراهيم الخنيفية وتراث الأديان المنزلة ، أو من ميراث العرب الذي جاء الفراعنة موجة من موجات الهجرة من الجزيرة العربية شأنها في ذلك شأن موجات الفينيقية وغيرها من الموجات التي تحاول أن تستل على نفسها عازلة نفسها عن مصدرها الأصلي . إن هناك بعض الذين يعملون في الصحافة والإذاعة من يروجون لما يسمى (الأنثولوجيا) وهي المصرية القديمة عقيدة وحياة :

وهذا مذهب ضال وضار بعد أن قطعت مصر : تلك المراحل الواسعة على طريق العروبة والإسلام وأصبح لا يقضى أمر في هذا الوطن أو العالم الإسلامي من دونها . وهو مذهب ضال بعد أن قطعت الأمة أربعة عشر قرناً على طريق التوحيد وأصبح فكرها الإسلام واقتها العربية هو فسر للمستوطنين جميعاً وتراثهم جميعاً ، وبعد أن ثبت بما لا يدع مجالاً للشك لأصحاب الأهواء ممن حولوا ذلك من المؤرخين ، أن هناك « انقطاع حضارى » لا سبيل إلى تجاوزه إلى ما وراء رسالة الأديان مرة أخرى ، وأن ما يتبقى من شظايا قليلة الأهمية مما يحاولون بعثه وتجديده لا يمكن أن يشكل تراثاً أو لغة أو ثقافة أو أى مظهر من مظاهر الارتباط ولا يمكن أن يكون عاملاً من عوامل الإحياء ، ولقد جاءت المسيحية يوم جاءت لتهدم هذا التراث الوثني العبودي الضال ، ولقد حاربتة ستائنه عام وقدمت في سبيل هدمه ألوف الشهداء والضحايا لتقر كلمة الله الحق التي جاء بها سيدنا عيسى عليه السلام ، ثم جاء الإسلام ، فقصى على هذا التراث قضاً مبرماً ، فكيف يحق اليوم أن يسمح بمثل هذه الصيحات التي تحاول أن تجد هذا الماضي الوثني الذي خير ما فيه مما يقال إنما هو من تراث الأديان والنبوات التي سبقت ميراث الخنيفية السمحاء : دين إبراهيم الذي امتد من العراق إلى الشام إلى مصر . ولقد حاولت الصهيونية التلمودية إحياء تراث الوثنية اليونانية في الغرب ، وهي تحاول اليوم هذه المحاولة بالنسبة للتراث الوثني في الشرق ، ومن عجب أن إحياء تراث قديم

انفصلت آثاره وأخباره بينما تسحب ستائر الصمت عن ميراث حى يتدفق بالحياة متصل بأجداد هذه الأمة في صورتها العربية الإسلامية والمسيحية جميعا ، وليس معنى هذا أن يغمض الطرف عن الآثار الفرعونية فهي معجزة من مفاتيح مصر ، وجزء من تاريخ العرب ، لأن الذين أقاموها كانوا يمثلون مرحلة ضخمة من مراحل الحضارة والتقدم الذى جاءت به أديان السماء . وكانت الموجة الفرعونية أصلا صادرة عن جزيرة العرب كما أكدت أبحاث العلماء الأجانب والمصريين ، وقد أثبت القاموس الذى أعده (أحمد كمال باشا) أن أغلب الكلمات الفرعونية ذات أصل عربى ، ومثل هذا يقال فى الموجات الفينيقية والآشورية والبابلية والبربرية . وذلك تحقيق تاريخى استغرق أعواما وأعواما حتى قيلت فيه كلمة الحق بعد أن استغلت مؤامرات الغزو الاستعماري والثقافى فى الثلاثينات .

(ثالثا) فى هذه المرحلة : مرحلة بناء الواجهة الشعبية كان التركيز شديداً على الأدب المكشوف سواء فى مجال القصة أو الشعر أو الترجمة وجرى العمل على إحياء نتاج الإباحين من كتاب الأدب الغربى المكشوف أمثال لورنس وبوداير وفولير وهافلوك آليس . وقدمت فى أفق الأدب العربى ترجمات عن البيروتومورافيا وسارتر وكامو وظهرت دعوة أدب اللامعقول والمريالية والوجودية وترجمت مؤلفات سيمون دى بوفوار وغيرها من دعاة الآب المكشوف على إنكار العلاقات الشرعية والدعوة إلى العلاقات الحرة بين الرجل والمرأة ، وقد ظهر كتاب فى العريضة يحملون لواء المخطط الشعبى . بل لقد تخصصت دور للنشر فى نشر دكب فى الوجودية فى نفس اليوم الذى تظهر فيه فى باريس ، وقد غلب على كتاب القصة فى البلاد العربية طابع الجنس وطابع المادية ، وطابع الاستهانة بأخلاقية الأسرة والحفاظ على العرض ، وسار فى هذا الطريق إحسان عبد القدوس ونجيب محفوظ ويوسف السباعى ويوسف إدريس وافتتح هذا الاتجاه توفيق الحكيم بكتابه (الرباط المقدس) وظهرت فى مدرسة القوميين السوريين كتابات غادة السمان ولىلى بعلبكي وغيرهما ، ويتميز الأدب المكشوف بالحديث عن العلاقة الجنسية ويصور مواقف مكشوفة ومثيرة لما بين الرجل والمرأة وتمجيد اللذة الجنسية ومحاولة القول بأنها قاعدة الحياة وهدفها ، وقد نشأ هذا التيار واتسع بعد أن ترجمت مفاهيم فردية فى التحليل النفسى التى ترد كل أعمال الإنسان إلى الجنس . وقد شغلت هذه الظاهرة بعض الباحثين فأشار الأستاذ العقاد فى عام ١٩٦٠ إلى أن هناك مليون نسخة فى مدينة القاهرة وحدها من كتب الأسرار الجنسية

وأهم يخطئون حين يظنون أن الإقبال على الكتب الجنسية نتيجة من نتائج الكبت والحجر على علاقات الفتيان والفتيات . فإن مثل هذا العدد لم ينشر في مدينة القاهرة أيام البراقع والستائر والمقامر والحصيان . ويقول : أن الأدب الذي يسمونه بالأدب المكشوف ليس بالهضة التقدمية التي تستحث لها خطوات الأبناء والبنات وإنما هو عارض من عوارض الضعف التي تم عن الحاجة إلى التربية والرياضة الخلقية وتدل على أن الشباب يفتقر إلى ضبط الإرادة في هذه الصفة وليس بالمفتقر إلى إطلاق الإرادة لاستباحة ما يباح وما لا يباح ، ومن دروسها أن نفهم حكمة النوع الإنساني من نشأته الأولى في تدييره المقصود أو غير المقصود لإحاطة المسائل الجنسية بالضوابط والمحظورات ، . ويتصل بهذا ظاهرة الكتب الرخيصة التي يكتبها متخصصون في مفاهيم النفس والأخلاق الاجتماعية وعلاقات المرأة والرجل ولكن الذين كتبوها إما صحفيون لهم مجلات يستهدفون رواجها باغواء المراهقين من الشبان والشابات أو طلاب المال من بيع الخلق والعرض .

ويتساءل الأستاذ العقاد : ما العلة في التفات على المثيرات منذ الحرب العالمية الأولى ، . ويقول : العلة هي حب التعويض الخاسر والعجز عن التعويض المفيد ، أن الإنسان لا يطلب المثيرات الحسية إلا لأنه فقد القرار على عقيدة روحية أو على فكرة مثالية أو على ثقة خلقية ، ومتى فقد هذا القرار دفعه القلق إلى أن يشغل نفسه بما يثير حسه وسم المثيرات لا محالة ، لأن المثيرات تفقد معناها ولا تصبح مثيرة ولا قابلة لتثبيته الحس إذا استمر التثبيته يوماً بعد يوم وساعة ، بعد ساعة والولع بالمثيرات تعويض خاسر عن العقيدة الروحية والفكرة المثالية والثقة الخلقية ، لأن هذه القيم الرفيعة تزود النفس بعوامل الحركة وعوامل السكون في وقت واحد ، ولا تدعها فارغة في لحظة من اللحظات ، إن العقيدة الروحية تزود الإنسان ببواعث الحركة وحوافز العمل في ثقة وقوة وتزوده ببواعث العزاء عن الإخفاق والخيبة وتوحي إليه أن بفضل الإخفاق والخيبة أحياناً على النجاح إذا كان فيه ما يناقض عقيدته يحمله على إهمالها والتفريط فيها ، فإذا احتاج صاحب العقيدة إلى الصبر والقرار وجد في عقيدته معواناً له من التبصر والاستقرار ولم يستسلم لهم والسآمة كما يفعل طلاب المثيرات كلما فقدوا ما ييدهم . ويقول أجد الباحثين : أن الغربيين قد باعوا لنا التربية المتحررة وعدم التزمت وأخلاق الحريات الفردية في كل شؤون الحياة على أنه الحل الوحيد والعلمي لمحاربة الفساد والانحلال بينما الواقع أن الأدب الرخيص

هو مخطط لتخدير الشعوب الإسلامية ومنعها من التخلص من قيودها . والهدف هو تحويل الشعوب الإسلامية إلى شعوب غير قادرة على ممارسة الانضباط الذاتي مما يخلق جواً يغري باستمرار سيطرة النفوذ الوافد والغزو الخارجي . ولقد دفع كثير من الباحثين الغربيين هذا الأدب الرخيص « أدب الفراش » حين قال أوكيافيوباز : إنه لم توجد حتى الآن حضارة يمكن أن تنتج من الأدب ما يضارع في الضراوة الوحشية الجنسية ما احتوته آداب الحضارة الغربية ونتيجة لانتشار هذا الأدب أصبح منظر الموت يبعث على السرور وأحياناً للتسلية ويخلق مناخاً نفسياً وفكرياً تصبح معه « السادية » مباحة ومقبولة لكثير من الناس . (رابعاً) وقد تركزت المؤامرة الشعوية في القصة : فالقصة بجبال واسعة لتطعيم أذهان الشباب وعواطفهم وعقلياتهم بموم كثيرة من خلال الإطار الخادع الذي تقوم عليه القصة في مجال الحب والعواطف والنزوات والشهوات . وعن طريق القصة : رواية ومسرحية وفيلماً سينمائياً ، أمكن التشكيك في كل القيم الإسلامية والعربية ، قيم العقيدة والسمو النفسى والعدل والرحمة ، وكانت ترجمة عديد من قصص الغرب الحديث المكشوف الإباحى والملحد وقصص الوثنية والإلحاد اليونانى القديم ، وانبعثت تراث الاسطورة والحرافة والفساكور وكلها تحمل هجوماً صريحاً — على مفهوم التوحيد والخلق والعدل واتساح من الحياة ونشأوم ورفض لكل القيم وإنكار لكل المقدسات . وكل ما قدمت المسرحيات في مشاكل الفتاة والأسرة والمجتمع لم تسكن إجابات أصلية أو صحيحة أو متفقة مع مفهوم الإسلام ، وهى ليست استجابة لمشكلاتنا نحن في العالم الإسلامى المخالف تماماً لعالم الغرب من نواحى المزاج والعقائد . أن هذا الركام من القصص والروايات مترجمة ومؤلفة ومنبثقة من التراث البشرى ، يقدم فكراً مسموماً ، فيه كثير من الانحراف عن الحقيقة العلمية وعن الفطرة الإنسانية وعن مفهوم الدين الحق وهى محاولة لتذويب النفس في مرارة الكأس والسم النافع وعصرها . ومن أبرز تحديات القصص الحديث المطروح في أفق الفكر الإسلامى والأدب العربى : قصص الجنس والعنف والجريمة : التى تمجد العنف والاباحية وإغراق الاسواق بهذا النوع الرخيص . وقد عكس هذا الأدب أثره البالغ في حياة المراهقين والشباب ، بل أن هناك تركيزاً شديداً في هذا المجال يستهدف إشغال الأمة يكم مهمل من القضايا الكثيرة والمتعددة حتى تنسى سلم الأوليات الذى قرره الدين الحق وتبقى مشغولة إما بالقضايا الجانيية أو الاستهلاكية ، فلنحذر من تخطى سلم الأوليات وتبسيط

الأضواء على الهوامش بعيداً عن القضايا السياسية الجادة . كذلك فإن القصة المعاصرة تحاول تصوير الجانب المظلم من النفس الانسانية والجانب المسف من طبائع البشر وذلك جرياً على التبعية للفن الغربى ، القائم على الصراع بين الانسان والآله وطابع المأساة التى يحطم البطل المصارع للقدر وهذه مفاهيم لا يعرفها الأدب العربى الاصيل كذلك فإن القاعدة فى القصة الغربية الوافده تطرح مفهوم « إشعال الغرائز الجنسية » بالفن بينما تقوم المفاهيم الاسلامية على « تبريد الغرائز » ، وعلينا أن نفرق بين (الصورة الفنية) (والحقيقة الانسانية) ، ولا نذهب وراء تصور عالم جديد خيالى مختلف عن عالم الواقع ثم نجري تحكيمه فى قضايا المجتمعات والانسان والحياة وعلينا أن نحذر من الانتدفاع وراء الأحلام والخيال وفقدان الخطيط الرفيع بين الواقع والخيال ، وكيف أمكن أن تخلق هذه الصورة الفنية للمراقبين والشابات (سواء فى مجال المسرح والسينما أو الأغنية) عالماً جميلاً خالياً من التبعية بعيداً كل البعد عن الاحساس بعالم الواقع ثم تقع الازمة النفسية بعد انتهاء عالم الخيال وبجابهة عالم الواقع الحقيقى مرة أخرى ، وما لذلك من أثر « التخدير » و « الغيبوبة » الذى تفرضه الروايات والمسرحيات والأفلام السينمائية على نفوس المراقبين الشباب والشابات بتجسيم صور العلاقات الجنسية بما يكون له ردة سيئة بعد الزواج حيث تتلاشى هذه الصورة البراقة وتبدو من ورائها الصورة الطبيعية قائمة وشديدة السواد وقد تؤدي إلى تدمير الحياة الاجتماعية الواقعية . ومن حق شبابنا المسلم أن يعلم أن المسرحية تنظر إلى الانسان المعاصر على أنه « كيان ممزق الذات منقسم الشخصية متهاافت الأعصاب مفققد لآى شكل من أشكال الانسجام بين مكونات وجوده الداخلى ، يعانى ثنائية قاسية بين الفكر والعمل وبين الخيال والواقع وبين الظاهر والباطن وبين قناعة ووجهة ، هذا المفهوم كما يصوره الدكتور عماد الدين خليل يخالف ويعارض مفهوم الفكر الاسلامى للإنسان بعيداً عن الازدواج وبعيداً عن الصراع وبعيداً عن الغربية وبعيداً عن التزق ، حيث يواجه المسلم الحياة مواجهة صحيحة ولا يحتاج إلى خلق عالم آخر خيالى يغرق فيه ثم يواجه الازمة عندما يخرج منه إلى الواقع .

(٢)

ويمثل (نجيب محفوظ) نموذجاً لهذا الخط الشديد ، من القيم الوافدة والاصيلة ، ويغرق فى هذا الآتون الأسمى ، دون أن يستطيع الوصول إلى بر الاصاله ذلك لأن (م٧٤ - مقدمات)

مفهومه وأمانته للفكر الإسلامى جد ضئيلة ، فهو كما يصوره الباحثون مثال لغربة المثقف عن أمته ، ونموذج للأفق الضيق يتصور العالم إما ماركسياً أو رأسمالياً ، حين نواجه اعتراف نجيب محفوظ عن نفسه وعقيدته نكتشف سراً انفصام شخصيات قصصه وعجزه عن الاتصال ، يقول نجيب محفوظ فى قصة قلب الليل : أما مأساى الخاصة فنشأت من الصراع بين عقلى وبين إيمانى الراسخ بالله ، واعترضنى السؤال : كيف تصون إيمانك إن أردت أن تجعل من العقل هاديك ومرشدك ، تزعزت ثقتى فى الإيمان الخاص كما تزعزت فى لغة القلب وعلى العقل أن يحل بقوة هذه المشكلة ، والقول بأنه لم يخلق لذلك اعتراف بالعجز ليس إلا اقتراح بديل لما نسميه القلب أو البداهة اعتراف آخر بالإفلاس ، ويعلق الأستاذ حلى محمد القاعود على هذا المفهوم فيقول : إن نجيب محفوظ حاول أن يستخدم موازينه الماضية والراهنة من التجارب الإنسانية والثقافية ليعالج قضية الإيمان والمستقبل ، لكن تراثه الفلسفى كان غالباً ومدوياً فقد نظر إلى القضية التى يعالجها بتصور فلسفى فى العالم الأعم . إن التصور الإسلامى مختلف بالطبع عن التصور الفلسفى والوضعى لأن الأول يأتى من لدن الله والثانى ينبعث وفق رؤى بشرية قاصرة لا تستطيع الوفاء الشامل والكامل بمتطلبات الفطرة الإنسانية وإقامة النظام الإنسانى الذى يتسق مع هذه الفطرة بما يرسى قواعد الأمن والسلام والتعاون المشترك ، وقد اعترف نجيب محفوظ فى أكثر من موضع فى قصته بفشل النظريات الشمولية التى وضعها الإنسان حتى الآن ومع ذلك فإن نجيب محفوظ ما زال وفق تصوره الفلسفى يجد باحثاً عن نظام شمولى وضعى ، ونحن نعتقد بصعوبة هذا البحث وقسوته أيضاً ما لم يتعثر التصور قبل البدء فى عملية البحث ، وأود أن أستدرك هنا قائلاً إن التصور الإسلامى لا يبلغى كيان العقل الإنسانى بل إنه يضع على كاهله العبء الأول والا كبر من خلال الرحلة الشاقة فى الاهتمام إلى معائم السكينة والانس ، بيد أن المشكلة القائمة اليوم تقف على عكازين من مواريث الحضارة الغربية والتصور الفلسفى وخاصة التصور اليونانى الذى يصل إلى مرحلة الأسطورية (الميثولوجية) إلى تأليه البشر وتعدد الآلهة ، ولقد عرض محمد عبد الحليم عبد الله لمثل هذا الموضوع فى قصته الطويلة (الباحث عن الحقيقة) مبرراً عن رحلة الصحابى الجليل سليمان الفارسى من وثنية الجوس إلى نورانية الاسلام وكان تعبير محمد عبد الحليم عبد الله عن هذه الرحلة يتحدد وفق المعايير والتصورات الاسلامية التى ترى الفكر البشرى قاصراً

عن الوصول إلى السكّال للمطلق والتي يتحمّ عليه أن يسلم تماماً للذات الأكبر الخالقة والمأنحة حق الحياة ، وفي هذا الاطار نستطيع الذات البشرية أن ترى سعادتها وبهجتها وأن تنطلق إلى آفاق الاعمار والتشديد وصنع الحضارة الراقية ، إن النتيجة التي يصل إليها نجيب محفوظ بتمزق الانسان العربي الراهن من الانسان الالهي والانسان المادي نتيجة لا تستقيم ، لأن براهينه آتية من تصورات لا تنسجم مع التصور الاسلامي الصحيح الذي لا ينكر دور العقل والمادة والحرية والعدالة . بل يضع نظاماً متكاملًا يرى فيه السكّال صورته دون عقد أو رواسب أو وثنيات منحرفة ، ولستأ نرى سرّاً لهذا الانقسام الذي يوافق شخصيات نجيب محفوظ التي انعطفت نحو الفسكرة الدينية . إن هذه الشخصيات تعيش بوجهين دائماً : وجه طيب أمام الله وحلقه ووجه قبيح لا يظهر إلا في الخمارات ودور البغاء بدناً من عائلة السيد أحمد عبد الجواد في (الثلاثية) حتى عثمان أفندي بيومي في (حضرة المحترم) ، آخر ما كتب نجيب محفوظ (١٩٧٦) ، ومن الواضح في العقيدة الاسلامية : أن الشخصية السوية لا ترتبط بالضرورة بتلك الدروشة أو هذه الصوفية التي نراها في شخصية الشيخ البكري في (زقاق المدق) أو الشيخ الجنيدى في قصة (الوص والكلاب) ولعل الأستاذ نجيب محفوظ مع إلحاحه على تلك الشخصيات التي تعيش بالازدواجية العقائدية والسلوكية يرى أنه لا ضرورة لرصد النماذج السوية لأنها بما يألّفه الناس ولا يرون فيه ما يبههم خلال عمل فنى أو درامى ، فالغريب الشاذ هو الذى يبهو ويجذب ويحدث الأثر الفنى الذى ينشده السكّاب ، ولكنى أرى أن الفن ليس رصداً للغربة والشذوذ وغير المؤلف بل إنه رصد للحياة بكل ما فيها من مزيج يضم الاستقامة والأعوجاج والحلاوة والمرارة ، هذا إلحاح على رصد الجوانب المعتمدة في الشخصيات الاسلامية أو تلك التي تحمل بطاقة انتساب إلى الاسلام ، تلك أبرز ظواهر نجيب محفوظ : الازدواجية والشك العقدي ، ويرجع ذلك إلى الاوليات التي بدأها في ظل سلامة موسى والمجلة الجديدة ومفاهيم الفرعونية والوثنية التي بدأ بها قصصه الاولى ، ثم اصطناع المذهب المادى في التصوير القصصى الذى مال واتجه ثم انحرف إلى الماركسية انحرافاً شديداً وإلى التفسير المادى للتاريخ على نحو يستهين أشد الاستهانة بالقيم الاسلامية وخاصة قيم الزواج والأسرة ومن ذلك فإن روح الكشف والجنس لا تفارق قصصه وتسيطر على كثير من أبطاله ، بل إن من أبطاله من يوصمون بالغلبة وطابع الانحراف

الجنسى فى العلاقات بين الرجل والرجل ، سئل نجيب محفوظ عن رأيه فى حل المشكلة الجنسية فى مجتمعنا فقال : أنا لا أستطيع أن أقول الحل ولا أستطيع أنت ، ومعنى هذا - كما يقول الأستاذ سالم بهنساوى - إنه لا يؤمن بالزواج ولا يؤمن بقصر العلاقات الجنسية فى حدود نظام الزواج وبالتالي لا مكان للأولاد ولا لليراث فى مجتمع هذه سماته ، وعلى هذا فإن نجيب محفوظ عاجز اجتماعياً عن أن يشم هواء العواطف الأسرية ولا يتذوق طعم علاقات البتوة ومن كانت هذه صفته فلا يجوز أن يكون مصدر توجيهه فى مجتمع قوامه الدين والأخلاق والأسرة لبنة من لبناته ففاقد الشيء لا يعطيه ، ، وهكذا نجد إلى أى حد تفرض قصص نجيب محفوظ مفاهيم منحرفة على طائفة كبيرة من شباب العرب والمسلمين الذين يعتبرونه قمة من القمم الأدبية ، ومن أبرز علامات أدب نجيب محفوظ وقصصه وشخصيته الأدبية « الماركسية » ، فطابع الماركسية واضح فى رواياته وكتاباتهِ وإيمانه المطلق بالعلم والمنهج العلمى يؤكد ذلك ما نص عليه نفسه فى حديث لـ « مجلة الهلال » معه ، وإعجابه بالمنهج العلمى والمذهب الماركسى جعله يغفل حقيقة العلم فى الإسلام وأسلوبه الخاص فى استعماله استعمالاً تجعلى فيه قدرة الإنسان وهيئته عليه والتحكم فيه بإرادته حتى لا يصبح عبداً له ، وتؤكد المتابعة أن هذا الاتجاه بدأ امتداداً من سلامة موسى ثم ظل خفياً بعد ذلك ، ثم واضحاً فى مرحلة الأهرام - ليس هو أمر مرحلى وإنما هو طبيعة أصيلة ، فإنه بعد أن تمزقت جبهة الشعبية التى أقامها الأهرام بسنوات يقول فى حديث لـ « جريدة السياسة (الكويتية) » ١٩٧٣/٩/٣ ، لو خيرت بين الرأسمالية والماركسية لما ترددت فى الاختيار لحظة واحدة ، أختار الماركسية طبعاً واسكن ذلك لا يعنى أنتى ماركسى ، ان شكى فى النظرية فأنى أوؤمن بالتطبيق فى ذاته بصرف النظر عن أخطاء التجريب وآسيبه ، أنى أوؤمن بتخريب الإنسان من الطبيعة وما يتبعها من امتيازات كالميراث وغيره .

ولا ريب إن كلمات نجيب محفوظ هذه تشير إلى ضعف الآفاق التى يتحرك فيها ومحدوديتها فإن التجربة الماركسية تكشف نفسها الآن بصورة لا تحتاج إلى مزيد من البحث حين تقول بعد ستين عاماً أنها عجزت عجزاً شديداً أن تقيم مجتمعاً صالحاً فى بيتها وإنما ما تزال فى حاجة إلى معونة الرأسمالية وقبحها ودولاراتها كما ترى كذلك ، فإن رؤيا نجيب محفوظ لا تزال عاجزة محدودة فى فهم الإسلام ونظامه الاصيل وأشد

خطأ في زعمه أن الميراث نوع من الامتيازات ، بينما أن نظام الميراث من أقوى دعائم الاسلام نحو تقويت الثروة وتذويب الطبقات ، كما يؤدي إلى الترابط بين الآباء والأبناء ، فضلا عن أنه يخلق في الفرد الباعث على الإنتاج كما يربط الفرد بالمجتمع الذي يعاصره بل بالمجتمع التالي لعصره .

والميراث (كما يقول الأستاذ سالم بهنساوي الذي رد على نجيب محفوظ وكشف زيف مفهومه) ليس امتيازاً من الامتيازات الطبقيّة التي يجب أن يتحرر منها الإنسان ، يقول ماسنيون : إن لدى الإسلام من الكفاية ما يجعله يتشدد في تحقيق فكرة المساواة ، وذلك يفرض زكاة يدفعها كل فرد لبيت المال ، وهو يناهض عملية المبادلات التي لا ضابط لها ، وحبس الثروات كما يناهض الديون الربوية والضرائب ، ويقف في نفس الوقت إلى جانب حقوق الوالد والزوج . وشيوع الملكية الفردية ورأس المال التجاري ، وبذا يحمل الإسلام مرة أخرى مكاناً وسطاً بين نظريات الرأسمالية البرجوازية ونظريات البلشفية الشيوعية ، وعلى ذلك فالاسلام بمثابة خاتمة السلام بين النظم الاقتصادية المتنازعة . ويقول الأستاذ سالم بهنساوي : إن التطبيق العملي جعل الماركسية تبعد كثيراً عن النظرية بما جعلها تعود إلى نظام الأسرة وتعود إلى نوع من الملكية الفردية وإلى حوافز الإنسان . لقد رجعت الماركسية عن قاعدة الأجر على قدر الحاجة لا العمل ، أي أن التطبيق الماركسي يؤدي إلى بقاء الميراث ولو بغير قانون ، وفي أضيق الحدود ، كما يؤدي إلى هدم نظرية الأجر على قدر الحاجة . وقد نشرت الأهرام تقريراً للخبير الروسي زولين (١٨/٦/١٩٦٥) يقول ، يتعين على روسيا أن تعود إلى نظام ما يسمح بالملكية الفردية في الأرض الزراعية ، وذلك لحل مشكلات الزراعة التي تتجدد عاماً بعد عام . على أن يكون تملك الأرض لمن يصلحها . إن نجيب محفوظ لا يجهل هذا ولا يجهل أن نظام الطبقات الذي وجد في روسيا القيصرية قبل الثورة الشيوعية وكذلك نظام الانقطاع الذي وجد في فرنسا قبل ثورتها ، لا يوجد مثلها في المنطقة العربية ، وذلك لأن الإسلام قد عاج ذلك من البداية ، فالميراث الإسلامي لا يركز الثروة في يد الإبن الأكبر كما هو الحال في أوروبا ، وبالتالي فهو يفتت الثروة ولا يخلق طبقات بل يذيبها . ويقول الأستاذ سالم بهنساوي : أن نجيب محفوظ الذي لا يجد بديلاً عن الرسالة الإسلامية إلا الماركسية لا يود أن يعرف أن الإسلام هو الذي شرع نظامين للملكية هما الملكية الفردية والملكية العامة وجعل

لكل نوع مجاله ووظيفته ، وبهذا تميز عن الرأسمالية وعن الشيوعية لأنه منزل من عند الله الذى خلق الإنسان ووضع له ما يصلح غرائزه على مر العصور والأزمان ، هل نجيب محفوظ لا يعلم أن الإسلام وضع نظاماً يكفل التوزيع العادل للأموال وعند ما خص الفقراء بنوع من النعم أوضح السبب وهو قول الله تعالى : (كي لا تكون دولة بين الأغنياء منكم) ومع هذا فإن نجيب محفوظ لم يجرم على نقد الأنظمة الديكتاتورية والاستبدادية التى جاءت الهزيمة على يديهما ولكن هاجم نظام الميراث لأنه جاء من عند الله . . وهكذا نجد (نجيب محفوظ) فى مواجهة الأصالة والعلم والفطرة ، وأبرز دليل على ذلك قصته التى هاجم فيها الألوهية وأنها بما برته القاسية (ثم مات الجبلوى) يقصد ذات الله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، ومع ذلك فإن بعض المنافقين كتب عن ما أسماه (الجانب الإسلامى فى قصص نجيب محفوظ) وهى محاولة مبذلة ومضللة إلا إذا كان هذا الجانب هو جانب الانتقاص والاحتقار والسخرية الذى عرفته قصصه جميعاً بالنسبة للشخصيات الإسلامية .

(٣)

وإذا كانت قصص نجيب محفوظ قد اختارت جانب الازدواجية الفكرية التى تميل نحو المادية وتسكر العقيدة الدينية فى الأعم الأغلب فإن قصص إحسان عبد القدوس تركز على الجنس وتحاول أن تصور المجتمع العربى الإسلامى بأنه مجتمع جنسى منحرف وأن عملية الغواية ، و الاغتصاب ، هى طابع التعامل بين الرجل والمرأة ، ولا ريب أن اتساع إحسان عبد القدوس على القصة الأجنبية المكشوفة واضح وأنه كما أشار فى أحاديث مختلفة تلميذ لورنس وفولكنر ومورافيا وأنه استوعب مفهوم فرويد فى العلاقات الجنسية ولا ريب بذلك يخضع لمرحلة تجاوزها الأدب الغربى بعد أن تكشف فساد نظرية فرويد وهم زملائه أدلويونج لها واعتراف مجتمعات علماء النفس المتعددة خلال أربعين سنة بعد وفاة « فرويد » بفساد هذه النظرية وتفريعاتها المختلفة ، وقد وصف قصص إحسان عبد القدوس بأنه أدب فراشى لأنه يقوم على تصوير جانب واحد من العلاقات الواسمة العميقة بين الرجل والمرأة ، ذلك هو جانب تلك الصلة التى هى من طبيعة الأمور التى لا تتحمل هذه المحاولة فى الضغط عليها وإبرازها وضرب الدفوف حولها ، فضلاً عن وضعها دائماً فى أسلوب الاغتصاب وتصوير العلاقات الزوجية بين الرجل والمرأة

يأتها علاقة مملولة فيها ذلك التطلع إلى الحرام من جانب الرجل ومن جانب المرأة. على السواء . وأظن ما في ذلك كله هو وضع هذه المسائل الجنسية في إطار سياسي أو وطني كمحاولة للخداع ، والتخوين ، ومن العجب أن يستطيع الكاتب الرجل أن يصور مشاعر الرجل إزاء المرأة ولكن الغريب هو تلك المحاولة الخطيرة التي يقوم الكاتب فيها بتحويل مشاعر المرأة في أدق دقائقها فكيف يستطيع الرجل أن يقوم بمثل هذا العمل ، ولماذا هذه العلاقة القائمة على العدوان والاعتصاب والغواية التي تحفل بها قصص إحسان عبد القدوس ؟ ، ولعل أبرز ملامح التطور في هذا العمل أن أصبح إحسان يضيء على قصته طابعاً من الواقع في محاولة للقول بأن ما يكتبه ليست قصة خيالية تتفاعل فيه مشاعره الخاصة وأوهامه وأهوائه وإنما هي واقع قائم بأن يضع لبعض القصص أرضية من واقع قطري أو وضع معين كوضع دبلوماسي عربي معين أو امرأة يحاول أن يستخلصها من تجربة الهجرة من بور سعيد فيضع هذه الأطر الخادعة ليفرض للقصة تصوراً واقعياً وهيباً . ومن عجب أن يحاول إحسان عبد القدوس أن يلتقط الصور النادرة التي لا تعد واحداً من ألف من ظواهر المجتمع ليقدمها على أنها ظاهرة إجتماعية واسعة التطبيق وأنها موجودة على أوسع نطاق . وهو يضع عبارات خادعة لا تثبت للبحث العلمي ولا للواقع كأن يقول : أن الخطيئة لا تولد معنا ولكن المجتمع يدفعنا إليها ، وهذا القول معارض تمام المعارضة لمفهوم الأصالة والنظرة الإنسانية فالإنسان مسئول عن تصرفه وعمله مسئولية كاملة وليس مسوقاً في قطيع تمحو عنه تلك الجماعة ذاتيته وقدرته على تجنب الخطأ والتماس الصالح من الأمور ، إن مفهوم الإسلام يكشف عن فساد مثل هذه المصلحات التي تروجها القصص وخاصة القصص الجنسية التي يحاول أن يفرض مفهوماً عن شرعية الغواية أو سلامة العلاقات الشاذة بين الرجل والمرأة . وليس من أدب الإسلام أن تقوم الصورة العادية ولا العبارة المكشوفة ، خاصة إذا كانت هذه صوراً آحاد وليست صوراً عامة للمجتمعات الإسلامية التي ما تزال تؤمن بقداسة العرض والبركة والعلاقات الزوجية وليست في حقيقتها ظواهر إجتماعية ولكنها انحرافات فردية فلماذا التركيز عليها والعمل على تصويرها على أنها أمر تفشى في المجتمع كله وليس هو كذلك في الواقع . لا ريب أن للجنس دوراً في حياة الفرد ، ولكنه ليس دائماً الغرابة أو الخطيئة أو الاعتصاب ، كذلك فإن الحب ليس هو الجنس وحده ، ولكن عند إحسان إنما تعني كلمة الحب معنى العلاقة

الجنسية وحدها . وإذا كانت علاقة المرأة بالرجل هو المحور الرئيسى الذى تدور حوله القصة فلماذا هذا الإصرار على علاقة معينة ، قد يكون سر ذلك كما يقول البعض هو ترويح المجلة وذلك هدف تحقق فعلا ، ولكن أى أثر تركته مثل هذه القصص الصارخة فى تلك النفوس والقلوب وما رسب من أثر لها فى أعماق النفوس عن فهم الحياة والعلاقات بين الرجل والمرأة والفتاة والفتى ، من مفاهيم مسمومة تنحرف بهم عن جادة الخلق ، وتصور لهم وكأن هذا اللون من الحياة أمر مباح ومشروع ، وأن من حق كل شاب أن يبدأ علاقته بالخداع والغواية ، وأن يصل منها إلى تلك الغايات التى تدمر كيان الإنسان الآخر ، أو تصوير الأزواج وهم قلقون قد امتلأت نفوسهم بالرغبة فى التغيير أو الاجترار باسم السأم والملل الداعى إلى التبديل ، ولا شك أن هذا التصور إذا قام فى نفس الرجل ومضى فيه فإنه يؤدى إلى ذات التصرف بالنسبة للمرأة نفسها .

تقول الدكتورة هدى حبيشة : عندما أنعرض لنقط ضعف كتابات إحسان عبد القدوس ، أقول أن إحسان يستغل مهاراته القصصية بطريقة ياباما على نفسه كل فنان حق ، وأنه باستثناء روايتين فقط لم يستطع بالرغم من مهارته القصصية أن يكتب عملا فنياً بمعنى الكلمة ، وذلك لأن إحسان عبد القدوس للأسف كان يركز كل هذه المهارات فى كتابة ما يمكن أن يسمى « بالادب الرخيص » وتعريف تغيير « أدب رخيص » أمر صعب ويحتاج لشرح طويل وهو الأدب الذى ينحرف به كاتبه عن صدق الرؤيا إلى الطريق السهل المقروء الذى يعطى القارئ ما يريد وذلك باللعب على ما لديه من عواطف كامنة أو مكبوتة . وتقدم الدكتورة حبيشة نماذج من أبطال قصص إحسان عبد القدوس : بطلة الطريق المسدود تقول : فتاة نافذة كل التفاهة ، ليس هناك ما يشغل تفكيرها على الإطلاق غير الرجال ونظراتهم إليها وما يعجبها من الأدب ليست روايات الفضيحة ولكن روايات الغرام ، السبب الحقيقى لوحدت بطلة إحسان هو فراغها الذهنى والنفسى ، ففى لا شاغل لها إلا البحث عن الحب ، وهو حب من نوع معين هو حب الروايات ، هذه البطلة يقدمها إحسان على أنها فتاة ظلمها المجتمع ، فهو يلوم المجتمع وكان الأحرى أن يلوم فتاته على أفقها الضيق وانحصار تفكيرها فى نفسها إلى درجة المرض ، والصورة التى يرسم بها إحسان بطلة هى الصورة التى ترى فيها كل منهن نفسها أنهن فتيات مراهمات ، عليه أن يبرر بطلة على حقيقةها ، لا أن يركب فى المراهمات إحسانهن بأنهن مثاليات مظلومات من المجتمع ، وإحسان

عندما يؤلفه فئاته التافهة فهو يشتري رضاء كل فتاة تافهة ترى نفسها في بطلته وهو يكتب
الآداب الرخيص ، وتقديم الفتاة بهذه الصورة الزائفة ضعف فنى ، أن إحسان يضطر إلى أن
يفرض الحوادث فرضاً حتى يثبت قضية خاسرة . ومن مثال ذلك أن تطرق فتاة بريئة بيتاً
لصديق فإذا هو يقدم لها مشروباً روحياً وأن كل من يعامل فتاة لابد أن يخدعها .
وتقول الدكتورة حبيشة : أن القصة تفشل في إقناع القارئ الجاد ويقتصر قراءها على
فتيات في سن معينة يرون تغذية أحلام اليقظة ومن هنا تسقط عن مرتبة العمل الفنى .
وتقول الدكتورة حبيشة : أن الآداب الجاد لا يهتم بالمغامرات في حد ذاتها ، وإلا كان
(أرسين لوبين) فى مستوى كتابات (دستوفسكى) كما أنه لا يهتم بالغرام فى حد ذاته
وإلا كانت قصص المجلات النسائية فى مستوى الآداب الرفيع . وفى الآداب الرفيع دلالات تكمن
وراء المغامرات والغراميات تكون عملية الكتابة ذاتها استكشافاً لأبعادها وهذا ما تحاشاه
إحسان عبد القدوس ، إما أن يكون إحسان كاتباً سطحياً غير قادر على اكتشاف أعماق
موضوعه ، وهذا ما أميل إليه شخصياً أو أن إحسان يختار الموضوع الذى سيعجب قراءه
فهو لا يهتم إلا بالاستحواز على مجموعة معينة من القراء ، أغنى القارئ السطحى وهو بذلك
يكون كاتباً للآداب الرخيص . وتقول : أرى أنه فى كثير من كتاباته يكتب ما نسميه
بالآداب الرخيص ، وذلك إما عن عمد لكسب قراء معينين أو عن ضعف ناتج عن عدم
مواجهة نفسه وموضوعه بالدرجة التى يتطلب ما يتعرض له من موضوعات .

وهذا كله يعنى أن الأصالة ، فى تصوير المرأة ومشاعرها مفقودة فى قصص إحسان
عبد القدوس وأنه لم يستطع أن يستوعب الأخلاق والتقاليد والقيم الأساسية فى المجتمع
ولكنه حجب نفسه فى قطاع ضئيل من غير الأسوياء ، هو تلك الصورة الفردية القليلة
عن الغواية والاعتصاب ، وحاول أن يسحبها على المجتمع كله ويصمم بها ، جرياً وراء
أهواء خاصة أو تغرضات وعقد معينة لها مضدورها فى حياته أو تاريخه وشأنه فى ذلك
شأن فرويد الذى لم يزد مرضاه الذى أقام عليهم نظريته كلها عن مائة مريض فى مجتمع
يزخر بالآلوف والملايين من الأصحاء ، وكذلك فإن إحسان عبد القدوس لم يستطع أن يصل
إلى عشرة أو عشرين بطلاً من المتحرفات غير الأسوياء الذين قدمهم فى قصصه متجاوزاً
عن مجتمع حافل بالصورة السوية الأخلاقية التى لا تنحرف إلى الجريمة ولا تندفع إلى
الرغبة ، والتى تعجز كل محاولات الإغراء عن خداعها أو تدميرها أو وقوعها فريسة الاعتصاب .
(م ٧٥ - مقدمات)

وليس الجنس في الحقيقة هو الحب ، ولكن هل الرجل في طبيعته كرجل بقادر على أن يتقمص مشاعر المرأة كما فعلت صاحبة قصة (مُرحباً أيها الحزن) وقلدها إحسان في قصة (أنا حرة) وكيف يمكن لرجل يمتلك كل مشاعر الرجل أن يتقمص شخصية امرأة في مشاعرها وخاصة في مشاعرها التي تتصل بالرغبات الذاتية الخاصة ، وليست محاولة تحويل القصص الخيالية إلى واقع إلا محاولة خادعة مضللة ، والأخطر من ذلك القول من خلال القصص الفردية التي لا تمثل واحداً في الآلاف والمختزعة بالخيال والهوى والرغبة الخاصة بأنها صورة المجتمع والواقع إلى هدفها هو توزيع المجلة أو كسب منتج القصة السينمائية والتأثير في شبابك التذاكر . هل الهدف هو القول بأن المجتمع فاسد تماماً وأن ظاهرة الفساد ليست دخيلة عليه بل هي فطرة في نفوس أبنائه ، وأنها ليست قاصرة على أفراد شواذ ، وإنما هي ظاهرة عامة للمجتمع كله ؟ كذلك فإن عنواناً مثل (لا شيء مهم) يوحى بتدمير معنويات المسؤولية الفردية التي هي مناط التكليف في الإنسان المسلم وهي تسمى باحتقار كل القيم ، هذا بالإضافة إلى طابع الإشارة في العبارة والصورة ، وتكاد قصص إحسان تكون مثل بالونات المراقص كما وصفها يحيى حق ، ولكن خطورتها أنها تؤثر في الأجيال الجديدة في مرحلة المراهقة وتترك آثارها وانطباعاتها في نفوس هذا الشباب الغض الذي يتكون لديه إحساس « بشرعية » هذا الاتجاه في العلاقة بين الرجل والمرأة ودون أن يفهم أصالة مفهوم هذه العلاقة التي يقدمها الاسلام ، ومن هنا كان الخطر على تلك الأجيال . وإذا كان إحسان عبد القدوس يدافع عن نفسه فيقول : (شغلتنى حرية المرأة لأنها جزء من حرية الانسان) .

فإن مسئولية الكاتب أن يحفظ للمرأة عرضها وشرفها وكرامتها بأن يحميها من التحديات التي قد تؤدي بها إلى فقدان أعز ما تملك ، أما دعوة المرأة إلى الحرية في الخروج عن ضوابط المجتمع وقيمه ، فتلك ليس غيرة على المرأة ، وليس تكريماً لها بل إعادة لها إلى عصر الحريم الذي أعده لها فرويد وسارتر وماركس ودوركايم ، في ذلك المفهوم الخطير الذي طرحته مدرسة العلوم الاجتماعية وكتابات الجنس والاباحية الغربية ، وما كان لنا نحن العرب والمسلمين أن تحتوينا هذه المدرسة ولا هذه المفاهيم ، والمجتمع مختلف والعصر والبيئة والثقافة والمقائد جد مختلفة ، إن أخطر ما هنالك هي تلك التبعية للفكر الوافد .

(٤)

إن المؤتمرات التي تعقد في الغرب لتدرس الأدب العربي والتاريخ والفكر الإسلامي هي بمثابة عمل خطير شديد الخطورة ، لأنها لا تستقدم لهذه الأبحاث إلا تابعي الاستشراق والتغريب الذين لا يقدمون الصورة الصحيحة لهذه الأمة ، وإنما يقدمون مجموعة الأهواء التي يرغب في إذاعتها النفوذ الغربي الصهيوني الماركسي الذي يستهدف تدمير قيم هذه الأمة ، ومن خلال ندوة الأدب المعاصر في لندن (يوليو ١٩٧٤) التي حضرها لويس عوض وأدوينس وجماعة بيروت أو مؤتمر التاريخ الحديث في لندن ١٩٦٦ أو ندوة الكويت التي درست أزمة التطور الحضاري أو غيرها وجدنا مفاهيم خطيرة تطرح وتحتاج إلى كشفها والرد عليها ، من ذلك قول لويس عوض : إن مصر عرفت منذ أوائل القرن ١٩ تيارين فكريين وثقافتين : أحدهما أصيل ورئيسي والثاني فرعي وغير معروف الجذور ، أما التيار الأصيل الرئيسي فهو التيار العلماني الذي كان دائماً هو المحرك الأول للقوى الثورية في مصر والثاني التيار الشيوعراطي الذي كان يمثل دائماً الثورة المضادة ، ويكذب لويس عوض في هذا التقسيم وذلك التحليل الذي حاول به أن يصور موقف مصر من الحملة الفرنسية ومن الثورة العراقية ومن ثورة ١٩١٩ إنه هو موقف لاديني بينما أن هذه المواقف كلها كانت إسلامية وكانت تمثل قدرة الإسلام على العطاء في مجال مقاومة الغزاة والمستعمرين ، وقد كان الأزهر هو مصدر هذه الحركات ، والواقع أن هذه الحركات كانت أصيلة من حيث مصادرها الإسلامية ، ولم تكن لاثورية ولا علمانية ولم تكن حركة اليقظة الإسلامية حركة مضادة للحركة الوطنية ولم تكن ثيوقراطية بمعنى حكومة البابوات ، والواقع أن هذه هي أهواء لويس عوض التي يحاول بها أن يطرح سمومه في أفق كتابات لا يقرأها المصريون والعرب ، وإنما تقدم لجئات أجنبية استعمارية وشعبوية واستشراقية ، وهي لا تجد من هؤلاء إلا ابتسامة السخرية ، فهي لم تزد على أن تكون بمثابة بضاعتهم ردت إليهم ، ولم تكن تمثل حقيقة تيار اليقظة المصرية التي هي جزء من حركة اليقظة العربية الإسلامية في مواجهة — ليس الاستعمار الغربي وحده ، ولكن — الغزو الفكري والتغريب الذي يمثل لويس عوض عنصراً أساسياً في مخططة امتداداً لسلامة موسى ولويس صابونجي وأديب اسحق ويعقوب صنوع ، ونحن نعرف منطلقات لويس عوض التي تعارض العروبة والفكر الإسلامي والتراث العربي الإسلامي وهو صاحب الدعوتين

المسمومتين : (١) كسر عمود الشعر ، (٢) كسر عمود اللغة .

وكتابة الشعر بالعامية المصرية ، وهو مضلل وكاذب وخادع حين يقول إن العامية قادرة على تبنى شعر الخاصة أو قادرة على استيعاب هموم العصر والجيل ، فنحن نعرف تلك المحاولة إلى رفض عمود الشعر الذي أفاضه الخليل وقد حاول لويس عوض استيلاد أوزان جديدة من محور الشعر الإنجليزي ومحاولته منذ اليوم الأول في الغرب تهدف إلى الخلطة على الشعر العربي واللغة العربية ، وتجد في كتاباته دائماً رائحة زويمر وولمور وولكوكس ، وهو إلى ذلك من المنادين بالعودة إلى التراث المصرى الفرعونى ويرى أن ذلك التراث هو (البناء الفنى) للشخصية الحضارية المصرية المصرية ، وهو من المتحمسين للحضارة الغربية المعاصرة فى ميدان الثقافة والقيم الفنية وأساليب التعبير والحلول المطروحة لمشكلات البشر فى الاجتماع والسياسة والاقتصاد ومناهج التفكير ، فهو غريبى الهوى والقيم والمناهج والنظم والأخلاق ، ولويس عوض صاحب دعوى ورسالة وهدف ، وهو يختار وصولاً إلى هدفه نظريات معينة يقوم على الاعتصام بها واتخاذها وسيلة لضرب الجبهة الصاعدة وهو يتخذ كل النظريات التى تفسد الأصالة الإسلامية العربية أو تزييف التاريخ أو تشير الشكوك سواء أكانت ليبرالية أو ماركسية أو وجودية ، فهو ليس ملتزماً بفكر معين ، ولكنه ملتزم بهدف معين خفى يضمه ويستخدم النظريات معه كأسلحة للقتال : فله من وراء دعوته إلى تعليم اللغات هدف هو أن ينصر الفكر الإسلامى فى أنون اللغات ويتم احتوائه ، وكذلك هدفه من التفتح وهو ينكر بطولية الأفراد الذين قاموا بدور واضح صحيح ، ويحاول أن يصورهم وكأنهم تابعون للفكر اللاتينى ، كما فعل فى الكلام عن ابن خلدون وأبو العلاء وغيرهم ، وهو صاحب الغلطة البلقاء حين عبر عبارة (نقص بالصلبان) وجعلها (تعض بالصلبان) وكلها أشياء تكشف مفهومه وهدفه وهواه .

(٥)

يقول غالى شكرى فى كتابه « ثقافة تحتضر » فهل يعنى بها ذلك الركام الذى قدمته كتابات الماركسيين والشيوعيين والوجوديين خلال تلك السنوات العجاف فلم يكن مثلاً لفكر هذه الأمة وقيمها ، أم أنه يقصد بالثقافة التى تحتضر الثقافة الإسلامية العربية . الواقع أن الثقافة التى احتضرت فعلاً هى تلك الكتابات المسمومة التى قدمتها هذه المجموعة من الشعوبيين والتى لم تكن فى حقيقتها تمثل جوهر هذه الأمة أو فكرها أو روحها

أو ضميرها ، وإنما تمثل تلك العناصر الدخيلة التي حاولت أن تهدم قيم هذه الأمة بكل سبيل بطرح كل مذاهب الفكر الوافد ، ماركسية ووجودية وليبرالية . إن النطاق الذي يكتب منه غالى شكرى ليس عربياً أصيلاً ، فهو بحكم تلك التبعية الفسكوية التي تتفق مع أهواءه وتضعها في القوالب العلمية ، عدو للغة والتراث والتاريخ ، منقب في الفكر الغربى عن كل خيط من خيوط الاستعلاء على العرب وتاريخهم وفكرهم ودينهم ، ليلعلم ذلك كله في كلمات يحاول بها أن يلحق بسلامة موسى وغيره في استمرار دعوة الشعوبية الخصيمة ، ناسياً أن هذه الأفكار التي يحاول طرحها عن الحضارة الغربية والولاء لها قد طرحها من قبله دعاة عتاة من التغريبيين ومع ذلك فقد ردت دعوتهم بالتزييف والادخس وانكشف فسادها ومن ذلك طه حسين وسلامة موسى وحسين فوزى ، فليس إذن ما يكتبه غالى شكرى إلا نفثات مصدور ملء بالحق على تمسك هذه الأمة بقيمتها وتاريخها ولغتها ، وما محاولاته للتشبث بالشعر الحر أو بالفكر الماركسى كوقود لنار التبعية والتغريب والغزو الثقافى ، إلا صيحات لا تجد رجع صداها وما ذا من جديد فيما يكتب عن حرية الفكر إلا أن نفهم منه تلك الدعوى الباطلة التي قادها خصوم الدين والأخلاق في الغرب وحاول سلامة موسى وطه حسين نقلها إلى أفق الفكر الإسلامى ، وماذا وراء ما يسميه قداسة العقل البشرى وهى عبارات غريبة أصلها لا يعترف بها الفكر الإسلامى ، وتردها أصله الثقافة العربية التي تعرف للعقل مكانه الصحيح ، ولسكنه ليس مكان القداسة التي يدعو إليها الماديون والماركسيون ، ويخدع غالى شكرى نفسه ويخدع قارئه حين يحاول أن يصور لهم الإسلام وكأنه صورة من تلك المحاولات التي عرفها الفكر الغربى في معركته مع « الأكايروس » ، فإن الإسلام لم يكن يوماً في خصومة مع العلم بل كان في الأصح هو مصدر بناء المنهج العلمى التجريبي ، كذلك فإن هذا التقسيم الذى يرددونه كالببائيات عن تقسيم العصور في التاريخ الغربى من إقطاع وبرجوازية وغيره ، هذا التقسيم لا يطابق مراحل التاريخ الإسلامى ولا يشابهه ولا يلتقي معه ، ويخطئ غالى شكرى حين يحاول أن يعمم مفهوم التراث فشكل أمه لها تراثها الأصيل التابع من عقيدتها وفكرها وذايتها الخاصة ، أما ذلك التراث البشرى الملىء بالتناقضات ، والذى اختلطت فيه معطيات الأديان القديمة مع أهواء الفلاسفة الغنوصيين والهنينيين ، وما يحتويه من إباحية ومادية ووثنية ، فإن الفكر الإسلامى يرفض هذا التراث جملة ولا يرى أنه تراثه ، وليس هذا في الحقيقة

كما يطلق عليه « تراث الإنسانية » وإنما تراث الإنسانية الصحيح هو معطيات الأديان السارية المنزلة التي جاءت بالحق من ربها قبل أن تفسدها تفسيرات الحاخامات والرهبان ، ونحن إذا عدنا إلى أصول هذا التراث في الحثيفية السمحة التي جاء بها إبراهيم عليه السلام وامتدت في رسالات موسى وعيسى ومحمد وجدنا التراث الصحيح الذي يمكن أن يسمى تراث الإنسانية جمعاء ، أما تلك الأوهام والأهواء التي قدمها سقراط وأرسطو وأفلاطون أو مزدك وماني وبجوس فإن هذا ليس تراث الإنسانية ولكنه أهواء البشرية حين انحرفت عن رسالة الدين الحق المنزل ، ولذلك فإنه من الغش للناس أن يقول لهم أن هذا تراثهم . وإذا كان غالي شكري يعتبر أن كتابات هذه المرحلة الماركسية التخريبية هي بمثابة ثقافة تحتضر فإننا نصدقه ، في هذا التصور ولكن لا نرى أن غياب الدولة العصرية هو مصدر النكسة ، وإنما نرى أن غياب الأصالة العربية في فهم أمور السياسة والاجتماع والاقتصاد استمداداً من المنهج الاصيل هي مصدر النكسة وإن محاولة الادعاء بالدولة العصرية هي محاولة مضللة فإن تلك المراحل الطويلة التي قطعها أمثا من الهزيمة إلى النكبة إلى النكسة ، إنما كانت تحت لواء الدولة العصرية جرياً إلى المفهوم الغربي الليبرالي وتحولاً إلى المفهوم الماركسي الشيوعي وكلاهما لم يكن أكثر من محاولة لدمر هذه الأمة وتدمير شخصيتها ، ولقد تبين بعد النكسة أن الطريق الصحيح هو طريق الأصالة الذي خدعت عنه هذه الأمة بتلك المصطلحات والشعارات ، وإن أمثال غالي شكري إنما كانوا ولا يزالون يدعون هذه الأمة إلى أن تصني وجودها بالانصهار في العالمية الممزقة أو الأمية الضالة ، في ظل حضارة تحتضر وثقافة تنهار ، وفي إطار أزمة المادية المعاصرة سواء في الشرق أو في الغرب . أما مراجعة كتابات قسطنطين زريق وعمر فاحوري ومطاع صفدى ، فإن ذلك كله لن يزيد الأمر إلا إحساساً بالغربة وتجاوز الحقيقة الواقعة ، فتلك كلها دعوات تحاول أن تخرج العرب من أصالتهم وتدعهم إلى مفازات التيه والضياع وهي بعيدة عن التماس الخيوط الاصيلية لهذه الأمة . ولن يغني غالي شاطر وشيعته شيئاً إعادة الكتابة عن شبلي شميل وفرح أنطون ، فإن حركة اليقظة الإسلامية قد كشفت فساد هذا الاتجاه ، وبطلان تلك الدعوات إلى اتخاذ أسلوب التطور الاجتماعي منطلقاً لبناء المجتمع العربي الإسلامي ، بل إن أصحاب القوى الدافعة لهذه السموم إلى مجتمعاتنا غيروا خطتهم من بعد وقدّموا بدائل رفضها الفكر الإسلامي أيضاً سواء ما كتبه إسماعيل مظهر

وما قدمه سلامه موسى . أما تلك الحيلوط التي يتشبث بها التغريب والشعوبية : وهي كتاب الشعر الجاهلي لطله حسين والإسلام وأصول الحكم اعلى عبد الرازق فانها خيوط واهية ، هي خيوط العنكبوت ، فهذه لم يعد لها أثر حقيقي بعد أن تكشفت خلفياتها الضالة وغاياتها المسمومة . وأهواء أصحابها ، فليكشف التغريب ورجاله عن إعادة الكلام عن هذين الكتابين اللذين مزقتهما الأجيال الجديدة ورفضت ما فيها من تضليل . أما كتابات سلامة موسى فإن الأمر قد أصبح واضحاً وجلياً الآن ، وقد تكشفت الأغراض التي كانت تدفع هذا الكاتب وتسوقه إلى تلك المحاولات التي فشلت جميعها وبات بالخسران . ويعلق الأستاذ خالد محي الدين البرادعي على أسلوب غالي شكري في كتابه شعرنا الحديث إلى أين ، فيقول إنه يرفض التراث رفضاً مطلقاً بعضية وانفعال بحجة أن التراث الأدبي لامتنا مرتبط بالدين إن لم يكن وجد للخدمة الدين أصلاً . وبذلك اكتسبت اللغة العربية صفة القداسة لارتباطها بقداسة الدين ، هذه الفكرة المبهمة المكذوبة أصلاً وتاريخياً وتفسيرياً ، إنى أدعو إلى مراجعة مؤلفات الاصمعي والجرجاني وابن رشيق وغيرهم من النقاد القدامى الذين نفوا أن تكون القيم الدينية مرتكزاً لإعطاء الشعر قيمة فنية وجمالية . من خلال هذا الخط المشوه ينفذ غالي شكري لمصاغة المنبوذين والتامنين ، ومعاينة الشعراء الذين من خلال عقدهم رفضوا بدورهم تراث أمتهم ، وأسقطوا نعمتهم على كل ما خلفه لنا الأوائل دون غربة أو تمحيص ، ويتساءل البرادعي : هل كتب غالي شكري كتابه هذا لإضفاء هالة من الرضا والتشجيع على النقرة الإفليمية في فكرنا ، أم لاقتلاع الانسان العربي من شعوره بأنه عربي ، وإحداث صدع رهيب بينه وبين ماضية من جهة لزوجه على سهول اليتيم التاريخي والضيايع الحضاري ، وبينه وبين حاضره المعاش من جهة ثانية . وذلك عن طريق تشكيكه بقدرته على مواجهة هذا الواقع وبينه وبين مستقبله من جهة ثالثة . وهو يعمل كذلك على إطفاء هذا الشعاع الشعري المتوقد الذي طلع علينا من مناضلينا في الأرض المحتلة ، مع أن التركيز الدقيق على فقدان الشعارية لدى الأصوات الأصلية التي أقلمت عن حداة قوافل المجد ، ويرى أن كتابات غالي شكري هي امتداد لدعوة إنهاء هذه الأمة تاريخاً ووجوداً ، فهو يمشي مع عدد من الشعراء الذين نبذوا جماهيرياً وهربوا إلى منادهم السوداء ، ينتطحون عصاراتهم المرة باسم الرقيا الشعرية الجديدة ، فكتبوا أشياء لا تمت إلى الشعر العربي بصلة تحت اسم التجديد . ويقول الأستاذ البرادعي : الخط الثاني الذي اختاره ناقدنا كان دكسر جوهر

اللغة العربية ، على حد تعبيره وهو يدعو إلى ذلك دون موااربة ولا يكتفى كما يقول :
أن يكسر الشعراء الشباب « ميزان الخليل » ويتخطوه بل عليهم أن يحطموا جوهر اللغة ،
وقد ترك هذه الدعوة عاتمة مطاطة بلا تحديد أو تأطير ، ولم تفهم ما هو المقصود من
« كسر جوهر اللغة » هل يكون بتأنيث المذكر وتذكير المؤنث أم كسر جوهر اللغة
هو إلغاء حركات الإعراب أو وضعها على ذوق قائلها بدون حساب . ويصل الأستاذ
البرادعي إلى الإجابة على تساؤلاته : فيقول « الجواب الوحيد هو تمزيق القرآن وإزالته
من الوجود ، هذا الحدث الهائل هو ما يشغل بال غالى شكوى ولا يستطيع النوم
والهدوء ما دام القرآن . هذا الكتاب الذى يدنا الفصاحة والبلاغة وحسن التعبير ، وجمال
الروى وفن الأداء ، ويتحدث البرادعي عن الخط الثالث لدعوة « غالى شكوى » وهى رفض
الشعر المفهوم وتسمية أصحابه بالرجعيين والسلفيين ، وكل قصيدة تطرب وتمتع ففى ليست
فى رأيه فناً وليست شعراً ، ولذلك هو يدعو إلى كتابة الشعر بالطريقة الاحلامية
مفردات غير مترادفة لصفة لا علاقة بالموصوف والرمز لا علاقة له بالصورة والإسم
لا يمت إلى الفعل بصلة .

هذه هى دعوته : التحلل المطلق من كل مفهوم ينقل فى صورة شعرية ، أو كل
ضرورة تنقل لنا فكرة عن جلال الفن ومن هنا ينفذ إلى مفاهيم السريالية : لا ترابط
ولا فكر ولا وجود ، وإنما الهلوسة والذهيان والجنون المطلق ، وغاية دعوته : الشك
فى كل ما أنجبت أمتنا ولن تجد سبيلاً إلا التوجه إلى الغرب ، وقد خصص لنا مدرستين
لنخرجنا شعراء عرباً هما : أليوت وازرا اباوئد ، متجاهلاً طبعاً أن الأدب نتاج بيئة
وإن لكل أمة لغة فناً وجمالها ورونقها .

وهو يدعو إلى تحطيم الأصنام التى تعوق تقدمنا الشعرى ومنها القرآن ، هذه العقدة
المزعجة التى تركتها الصليبية فى رأس غالى شكوى والمعول الهدام الذى حملته لآزاء ترائنا
الخالد . وهو يتبع كتابات الموتورين والحقادين والناقين على تاريخنا وحضارة أمتنا ،
فيدعو الشعراء إلى التخلي عن كل ما خلف الأقدمون وعن كل المناهج الشعرية السائدة
فى بيئتنا المعاصرة ، وأن يتجهوا نحو الغرب ، وهكذا نجد أن كل واحد من
دعاة التغريب والشعوبية يركز على ثغرة معينة ويتخذها منطلقاً له إلى طريق الهدم
والتدمير .

(٦)

يقول الدكتور محمد النوبهي . « ليس هدفي أن أبسط رأيي الشخصي في العقيدة الدينية وضحيتها أو فسادها ، وحاجه الإنسان إليها أو استطاعته الاستغناء عنها . ويقول : هل أعني أن يتجه مثقفونا إلى الصل على اقتلاع العقيدة الدينية من قلوب الناس ، وإزاحة العقيدة الدينية عن طريق ثورتنا الثقافية الشاملة ، هل عنيت الحملة على الدين ومحاولة تحوير الناس من سطوته ، ، هكذا يبدأ محمد النوبهي حملة التشكيك في القيم الأساسية لامتنا العربية الإسلامية ، ثم يقول : إن موقف المعاداة للدين نفسه ومحاولة إلغائه هو ما اتخذته بعض المحررين وأنفقوا جهودهم فيه في مختلف الثورات التحريرية وبخاصة في الثورتين « العظيمتين » اللتين عرفهما تاريخ الإنسانية . الثورة الفرنسية (أواخر القرن الثامن عشر) والثورة الشيوعية (أواخر القرن العشرين) ، ويقول : إن الأديان الكبرى كانت في بدايتها حركات تحرير عظيمة وإنما صارت أداة جمود وتحجر وأداة ابتزاز وسلب حين زالت عنها ثورتها الثورية الأولى واستولت عليها الطبقات الحاكمة لخنائها إلى وسيلة لاستيفاء الامتيازات الموروثة وعرقلة حركات التجديد في شئون الفكر والتغيير في شئون المجتمع ، ، والذي يقرأ هذه النصوص في كتابات النوبهي يدهش لأنه يجدها منقولة نقلاً يكاد يكون تاماً من « روتوكولات صهيون » ، ومن البيان الذي أصدره ماركس ولينين بالدعوة الشيوعية الماركسية ، فهو يجمع بين العنصرين المتفرقين المتكاملين ، الماركسية والصهيونية ، في إهاب واحد ، فتلك دعواهما وهكذا طريقتهما وهكذا فهمهما للدين ودعوتهما إلى التخلص منه ، إن النوبهي يعلن في صراحة تامة وجراً كاملة أنه يقوم بمهمة أساسية هي : ومحاولة تغيير فهم الناس لماهية الدين ورسالته في الحياة الإنسانية ، وكيف يقنع الناس بألا يتخذوا من الدين حجر عثرة يقيمونه أمام كل رأي جديد ومذهب جديد ، وما يدعو إليه النوبهي هذا ليس إلا مفهوماً باطلاً وزائفاً لعلاقة الدين بالحياة الإنسانية بعامة من ناحية وبالعلاقة الاسلام بالمجتمعات الاسلامية ، فالدين إطار لحركة الناس والمجتمعات في الطريق الصحيح يوسم لهم رسالة الانسان في هذه الحياة ويضع الضوابط التي تحمي شخصيتهم والعلاقات بين الفرد والفرد وبين الفرد والمجتمع وبين الفرد والخالق الكبير ، فإذا صدقت دعوى النوبهي فهو يريد أن يعود الناس هملاً يتصرفون وكأنهم ليسوا مسئولين عن حركتهم في الحياة ، وهذا مفهوم لاديني محض ، لا يقول به إلا الماديون الذين ينكرون

(٧٦٢ - مقدمات)

علاقة المجتمعات والأمم بالأديان ، ثم يجهل مفهوم الاسلام الجامع بين تشكيل العلاقة بين الله والانسان وبين الانسان والانسان والمجتمع . فالذى يقول به النوبى هو ما قال به رجال الفكر الحر من الملاحدة والماديين والاباحيين في الفكر الغربى الذى كانوا في الحقيقة من خريجي المحافل الماسونية ومن أتباع الفلسفة التلمودية الصهيونية التى تهدف إلى تدمير المجتمعات والتى أقامت الثورة الفرنسية والثورة الشيوعية جميعاً لنحطيم القيم الخلقية والدينية في المجتمعات الغربية ولتحتويها داخل أتون الفكر الأسمى الذى يستهدف تمزيقها وضربها ، والذى كان دائماً متترراً في عقول وأذهان دعاةنا . وفي ذهن الدكتور النوبى أن الشيوعية وليدة اليهودية العالمية كالصهيونية تماماً ، وإنهما يحاولان احتواء البشرية كلها وأن النوبى واحد من دعاة هذه المحاولة في أفق الفكر الاسلامى ، فهو حين يبدأ حياته تابعاً للفكر الغربى في بريطانيا تنم كتاباته عام ١٩٤٠ وما بعدها في مجلات الدعاية البريطانية على هذا الولاء ، ثم هو حين يكتب عن الشعر الحر في مجلة الرسالة ويمجد الذين يتخذون الرموز المسيحية من الشعراء المسلمين أمثال صلاح عبد الصبور وأدونيس إنما يكشف جانباً من هويته وهدفه ، ثم هو حين يقول لمناقشيه (في مجلة الآداب) عن الماركسيين أنه وهم دعاة للتقدمية يجب أن يتضاموا للقضاء على الفكر الاصيل ، ثم يهاجم الإسلام وتاريخه وجماعته بما لا يقبله الماركسيون أنفسهم اقرأ (الآداب — نوفمبر ١٩٧١) . وما قبلها تعرف ما هى الرسالة وما هى الدعوة التى جند النوبى نفسه لها مرتين : المرة الاولى حين دعا إلى ثورة ثقافية جعل قوامها الحملة على الإسلام . نفسه الذى اعتبره كحجر عثرة في سبيل تحقيق الغزو الفكرى والسيطرة التلمودية الماركسية ، وقد جاءت دعوته هذه بعد التسكسة إعلاناً منه بضرورة أن يتخلى المسلمون عن كل مقدساتهم وتصوراتهم وقيمهم وأنه لا سبيل لا تصارهم على الصهيونية إلا بأن يصبحوا غربيين تماماً قد تجردوا من التراث والتاريخ والقيم وفي مقدمتها القرآن ، ومن هنا نجد محاولته في إيجاد الالتباس إزاء مفاهيم الاسلام كقوة قادرة على بناء المجتمعات وما حاوله من التشكيك في شريعته ونظامه بجمع خيوط واهية وشبهات مضللة شأنه في ذلك شأن أبو رية في الحديث النبوى وعلى عبدالرازق في مسألة الخلافة — وقد كان جل اعتماده على ما كتبه شعوب آخر عن (أزمة الفكر الاسلامى) وكل هذه محاولات لا تلبث أن تلجم لتظهر بصورة أشد عنفاً في مؤتمر الحضارة الذى عقد في الكويت حيث برز

القادة الشعريين : زكي نجيب محمود والنويهي وادونيس وطرحوا سمومهم وأحتادهم في وجه المسلمين والعرب واستعملوا كل أساليب الاحتقار والانتقاص للإسلام ودعوته ورسوله وقيمته ولغته وتاريخه ، إن على الأستاذ النويهي أن يدرك أنه لن يندفع أحداً فالغريبون والمستشرقون قبل المسلمين أهل الدين يعلمون أن الإسلام يختلف عن المسيحية وأن هذه الحملة التي بدأها فولتير وروسو وديدرو ، وتابعها نيتشة وماركس وفرويد علم التفسيرات المسيحية وعلى الدين بحملة ، لا يمكن بأي حال أن تنقل إلى أفق الفكر الاسلامي وإذا أغرهم التلمودية بنقلها رغبة في إثارة الشبهات والسموم بين أبناء الإسلام فإننا نؤمن بأنها لن تكون إلا زوبعة في فئجان وأنها لن تستطيع أن تصل إلى شيء ، وأن كل هذه المحاولات التي جرت في حماقة وعنف وعجلة من جميع خصوم الإسلام إبان تلك المرحلة التي علت فيها موجة المد الماركسي في البلاد العربية قد ماتت الآن وفقدت مقوماتها ولم تجد واحداً يؤمن بها ولم تحقق إلا شيئاً واحداً هو أنها كشفت هؤلاء المتسمين بالإسلام والجغرافيا ، الذين يحملون كل هذا الحقد على دينهم وأمتهم تحت ستار الغيرة عليه والرغبة في دفعه إلى أتون الحضارة الغربية النازية لتلتهمه ولتحتويه ولتصهره بوتقتها المادية الوثنية المدمرة ، ومن الحق أن يقال أن الإسلام عميق الجذور ، وأنه قادر على الخروج من الازمة والاحتواء لأن له ذاتيته الخاصة التي لا تقبل الانصهار وجذوره العميقة التي لا تستطيع أعنى القوى أن تدمرها أو تستأصلها ، فقد مر الإسلام بمثل هذه الازمات والمحاولات مراراً وأثبت قدرته على الفعل ورد الفعل وخرج من المحنة نقياً صافياً كما يخرج الذهب من النار ، ولقد أصبح من نافلة القول خداع المسلمين بكلمات الثورية والعصرية والتقدمية فالمسلمون يرون أن عقيدتهم الأصلية المستمدة من القرآن هي وحدها القادرة على إعطائهم القوة على امتلاك الارادة وتحقيق بناء المجتمع الانساني الوجهة الرباني المصدر ، ولذلك فمنحن نشفق عليهم من القول بأن هناك طبقة من رجال الدين تحول بين الإسلام وبين التجديد ، أو أن هناك ما يسمى بالتطور أو الإصلاح أو التجديد ، تشبهاً بما يقال عن المسيحية ، والفارق هنا هو أن الإسلام دين رباني له مصدره الثابت الموثق القرآن ، وهو قد بنى على أساس القدرة على استيعاب العصور والبيئات وأن أطره وقيمه ذات مرونة قادرة على الالتقاء بكل الأحداث والازمات ، ومن هنا فهو ليس في حاجة إلى حركة إصلاح أو عملية تطوير وإنما ينظر إلى تلك النظريات البشرية والايديولوجيات التي

صنعها الفلاسفة على أنها جامات في ظل تحديات خاصة أو رد فعل على أوضاع قائمة ، ومن ثم فهي لا تلبيث مع تغير الزمن أن تبلى ، وتفسد وتحتاج إلى مزيد من التجديد والتطوير ، أما الإسلام فإنه يختلف عن ذلك كله ويسمو على ذلك كله ، فهو يستوعب العصور والبيئات ولا تستوعبه وأن قيمه ومضامينه قادرة على العطاء إلى آخر لحظة للحياة على وجه الأرض .

وليس الإسلام مذهبا لعصر من عصور الإنسان ، ولا لبيئة من البيئات حتى يتصور النوبي وإضرابه أنه لا يستطيع الاستجابة لعصر آخر أو بيئة أخرى ، وأن نظرة النوبي هذه نظرة مادية وهو يكشف بكتابات تلك عن هويته الخصيمة وعن مادية فكره وعن اعتقاده الباطل بأن الإسلام ليس دينا ربانيا سماويا ، بل أن عباراته توحى بأسوأ من هذا ، توحى بأنه يرى أن الدين شر على البشرية ، وأن على البشرية أن تتخلص منه ، ولكنه يرى أن من الكياسة أن تتم هذه العملية على مراحل وهو في هذه المرحلة يرى مسaire الدين ثمة مع دعوة الناس إلى التحرر منه ، وإذا كان هذا هو رأيه فماذا في ذلك يختلف عما يقول بروتوكولات صهيون أو عما يقول جازودي في كتابه ماركسية القرن العشرين ، أو عما يقول دعاة الفلسفة المادية والشيوعية والوجودية وغيرهم : الحق أن النوبي بهذا الأسلوب قد كشف نفسه ، وحرق أوراقه ، ولم يستطع أن يكسب مثقفا واحدا فضلا عن تلك الحملات العنيفة التي وجهت إليه في كتابات الكتاب ومنابر المساجد والأندية والجماعات الأدبية والثقافية في العالم الإسلامي كله مما وضعه في صفوف الشعوبيين والتلموديين والتغريبيين العتاه .

الرسالة الثالثة : الثقافة العربية

مقدمة

إن أكبر حاجة أمتنا في مجال الفكر والثقافة أن نكتشف ذاتنا ونسترد شخصيتنا ، ونصحح مفاهيم قيمنا ونعيد النظر في المصطلحات والكلمات في ضوء الحقائق التي كشفت عنها السنوات الأخيرة والوثائق التي رفع عنها الستار ، والتي تدعو العرب والمسلمين إلى التعرف على أبعاد حملة الغزو والتغريب والحرب النفسية التي تنشئها القوى الاستعمارية والصهيونية من أجل القضاء على ذاتية العرب والمسلمين ومقومات فكرهم المستمدة من أصول الفكر العربي الاسلامي . إن الوثائق الكثيرة التي ظهرت في السنوات الأخيرة (وخاصة ما كشفت عنه بروتوكولات صهيون وموقفها من الثقافات والنظريات الفكرية والاجتماعية المطروحة) كل هذا قد أوضح مدى خطورة المخطط التي يحاول الاعداء إغراق العرب والإسلام فيه رغبة في تدمير كياناتهم وتحطيم معنوياتهم وشخصيتهم حتى لا يستطيعوا مواجهة حركة الغزو التي تشبب أظفارها بقوة في فلسطين وتتخذها رأس جسر الى محنة كبرى للأمة العربية والعالم الاسلامي ، من هذا المنطلق تجيء الدعوة الى محاولة تصحيح القيم والمصطلحات وتحريرها من الزيف الخطير الذي يراد صبغها به حتى يتحقق هدف الاستعمار والصهيونية من داخل دائرة الفكر الاسلامي والثقافة العربية . وهذا هو أخطر ما يحفز الهمم نحو إعادة صياغة المفاهيم الأساسية في ضوء الأصول الاصلية لها المستمدة أساسا من الاسلام والقرآن . ان حركة الغزو الفكرى والتغريب تقوم على أساس تزيف الحقائق ، وتمويهها وافساد مضامينها . ولقد تنبه المفكرون المسلمون منذ وقت بعيد الى هذه المحاولة وعملوا على الكشف عن الحقائق ، ولقد أصيبت هذه الموجة بضربات متعددة ، ولكنها بما زالت تضيف وقوداً جديداً وتتحرك في أساليب جديدة ، واعتقد أنها هي كبرى قضايانا التي لا يتفد الجهد في العمل لها مهما اتسع وتشعب واستمر جيلا بعد جيل . وإذا لم يكن من اليسير القضاء على هذه الموجة فلا أقل من العمل الدائب على الوقوف في وجهها وتصحيح ما تزيفه ، ورفع الأغشية عما تمويه به ، ودحض الشبهات عما تحاول اسباغ صفة الطابع العلمى عليه . ان الغزو الثقافى هو قضية هذا الجيل وهذا العصر ،

لأنه المحاولة الباقية للقضاء على قوة المقاومة النفسية القادرة دوماً على إعلان الحذر واليقظة إزاء مخططات الاستعمار والصهيونية . إن آية الجهاد أن لا تجد موجة التغريب العاصفة الكاسحة ، استسلاماً أو قبولاً ، ولكن تجد دوماً معارضة ومقاومة ومواجهة وكشفاً عن خططها ، وإذا كان الفكر والثقافة هو أخطر مجالات الغزو فإن هذا الميدان وحده هو أكبر ميادين للمقاومة والصمود ، فهذه هي خطوط المواجهة الواسعة والشعور العديدة التي تحشد لها القوى وتجنّد لها الأفلام بالمرابطة ، وهذا هو خط الدفاع الفكري الذي يوازى تماماً خط الدفاع العسكري الصاعد .

(٢)

من المعتقد أن مرحلة التبعية الفكرية القائمة على عقدة الأجنبي ، أو الجري وراء بريق الفكر الغربي وتقليده والاعجاب به والدعوة إلى نقله كاملاً قد انتهت وأن مرحلة من الرشد الفكري والاستقلالية و بروز الذاتية والقدرة على التماس قاعدة أساسية مستمدة من الأصول والقيم الأساسية التي عرفها العرب والمسلمون منذ وقت بعيد وأقاموا عليها كياتهم وحضارتهم ، هذه المرحلة قد بدأت فعلاً . لقد بلغنا مرحلة التشبع والامتصاص ، ومضى دور التقليد والمتابعة وبدأ دور الوضوح ، والرشد ، واكتشاف المزاج النفسي الاجتماعي الاصيل . ولقد كشفت حركة اليقظة العربية الإسلامية المتصلة عن مخططات الاستعمار والتغريب والتبشير والغزو الثقافي وعملت على ردها ودحض زيفها وإبراز ذاتية الفكر الإسلامي والثقافة العربية القادرة على إمداد العرب والمسلمين بأسباب القوة والحركة والتقدم . وإذا كان الاستعمار والتغريب قد حرصا على تشويه الفكر الإسلامي والثقافة العربية كوسيلة للحط من شأن العرب والمسلمين فإن ظاهرة واضحة قد أثبتت وجودها وأكدت ظهورها هي : بروز طابع اليقظة والحيطة والحذر من هذه التيارات المسمومة ، بعد أن انكشف أمرها ، وعرفت الدوافع الخفية والخلفيات التي تدفع إليها ، فقد كان للصيحات المتوالية أثرها العميق في العقل العربي الإسلامي والنفس العربية الإسلامية للتعرف إلى هذا الخطر السامن من وراء نظريات كثيرة ومذاهب متعددة ما تزال تطرح في أفق العالم العربي الإسلامي وكلها تحاول تدميره والقضاء على مقوماته . ومن خلال مظاهر الثقافة والأدب ، والقومية والفلسفة والحضارة واللغة ، وفي مجالات الاجتماع والاقتصاد والقانون والتربية والسياسة ، تطرح مفاهيم متعددة متضاربة لتصارع المفهوم

الأصيل الذى يستمده العرب والمسلمون من قيم فكرهم الأساسية . واقتد طرحت نظريات وإفدة فى هذه المحاولات جميعا ، جرت معها الثقافة العربية شوطا حتى استوعبتها ثم كشفت عن زيفها ومعارضتها للقيم الأصيلة التى بنيت عليها . أسس الفكر الإسلامى والثقافة العربية منذ أربعة عشر قرنا . ومن هنا فقد كان من الضرورى إعادة تقييم هذه المصطلحات والمفاهيم ، والنظر فيها من جديد فى ضوء أصولها الأصيلة ، وفى مواجهة هذه التحديات التى فرضها الغزو الثقافى والتغريب وذلك لوضعها فى الصيغة المحررة بعيدا عن تشويهات التبشير والاستشراق أو مغالطات التغريب والشعوبية . هذا التحرر من مفاهيم الغرب والشرق ، والتماس المنابع الأصيلة لفكرنا فى مختلف هذه القضايا هو الطريق الوحيد للنهضة العربية الإسلامية ثمرة اليقظة ، وأمامنا كل الحقائق التاريخية تؤكد أن الأمم لم تنهض نهضة البناء إلا بالتيز والتفرد عن غيرها ، ذلك هو الطريق الذى يشكل للأمم وجودها وحضارتها . أما التشابه والتبعية والفرق فى أتون الأمم ، والتماس مفاهيم الثقافات والحضارات فإنه هو العامل الأساسى للبقاء فى مرحلة الانتقال التى لا تنتهى والتى تحول دون أن يصل العرب والمسلمون إلى مكانهم الحق الذى أقامهم فيه قيمهم أو أن يستأنفوا دورهم التاريخى فى مجال الحضارة .

(٣)

وأولى الحقائق التى تكشف ذاتية الفكر الإسلامى والثقافة العربية هى ذلك التباين الواضح بين العوالم والأمم ، فهنا عالمان منفصلان لكل منهما قيمه ومقدراته وفلسفته وذاتيته ، قام عالم الغرب على مفاهيم الفلسفة اليونانية والحضارة الرومانية فى إطار المسيحية الغربية ، وقام عالم العرب والإسلام على مفاهيم القرآن وحدها . وعندما نقل الغرب الفكر الإسلامى رفض أن يقبله كاملا ، وصاغه فى قوالبه الأصيلة المستمدة من اليونان والرومان . فقد أخذ عصارة العلم الإسلامى متمثلا فى المنهج التجريبي ولكنه رفض أن يأخذ إطار الإسلام القائم على التوحيد والأخلاق ، وظل أكثر من أربعمئة عام ، وهو يشكر هذا الأثر وهذه الصلة ، ولا يرى أن فى العالم حضارة غير حضارة الرومان التى انطقت مآثرها فى القرن الرابع وحضارة أوربا التى أوقدت أضواءها فى القرن الخامس عشر ، فى تجاهل عنيد متعصب للدور الضخم الذى قدّمه الإسلام للحضارة والعلم حتى جاء فى السنوات الأخيرة من يعترف بالفضل ويحاول أن يكشف هذه الصفحة القادرة ، ومن حقنا

أن نعرف دورنا في الحضارة والعلم والفكر الإنساني كله ليكون ذلك قوة لنا على مواجهة التحديات في محاولة إقامة أساس ويطيد للثقافة العربية . ومن الحقائق التي لا سبيل إلى تجاوزها أن الإسلام ليس ديناً على مفهوم الأديان أو على مفهوم إصطلاح كلمة « دين » ، التي يعرفها الفكر الغربي بأنها تمثل آلهوت أو العلاقة بين الله والإنسان ، والإسلام بهذا المفهوم ليس ديناً ولكنه دين ومنهج حياة ومجتمع وحضارة ، والثقافة العربية لا تنفصل عن الإسلام ، كما أن مفاهيم الإسلام ، مترابطة بأصول الثقافة العربية وقد جاء الإسلام بنظام كامل ولم يقتصر على التوحيد والعبادات . ومن الحقائق الهامة أن طريقتنا في النظر إلى الأمور وأسلوبنا في الفكر يختلف في مجال الأدب والتاريخ جميعاً فإن النظرة العربية الإسلامية هي نظرة جامعة شاملة لا ينفصل فيها المجتمع عن العقيدة ولا السياسة عن الأخلاق ولا الروح عن المادة ولا القلب عن العقل ولا الدنيا عن الآخرة . ومن هذا المنطلق تختلف طريقتنا في النظر إلى الأمور عن أسلوب الغرب القائم على الفصل بين القيم وصاحب النظرة المادية الخالصة إلى التاريخ والإنسان والحياة ، والطابع الأخلاقي هو القاسم المشترك الأعظم لمختلف القيم والمقومات يستمد وجوده من التوحيد ولا ينفصل عنه وهذا عامل آخر يوسع شقة الخلاف والنظر بين الفكر الغربي والفكر العربي الإسلامي المصدر . وليس في الثقافة العربية كلمة لغة دينية ، أو نظرة دينية ، أو حركة دينية فالنظرة الإسلامية تنقسم بالشمول بين ما هو ديني وما هو دنيوي ولا تنفك عنه . ويقوم الفكر في الإسلام على الحرية ذات الضوابط . ومن ناحية العقيدة فإن الإسلام يقرر أنه لا إكراه في الدين ، وحرية الفكر والرأي مناطق لا يجوز اختراقها محافظة على كيان الأمة ووجودها ومحافظة على الشخصية الإنسانية وتماسكها .

(٤)

وإلى أخطر ما واجه الفكر الإسلامي والثقافة العربية في ظل النفوذ الاستعماري هو عدم القدرة على امتلاك الإرادة الحرة في الاقتباس والنظر في الثقافات والحضارات ، وانعدام فرصة الحرية الكاملة للإذاعة بآيدولوجية الفكر الإسلامي وكشف جوهره وإبراز حقائقه ومدافعة الشبهات عنه أو تطبيقه وذلك لإزاء مزاحمة الفكر الغربي له وفرض المناهج الغربية في السياسة والاجتماع والاقتصاد والتربية ، فقد كانت قوى التغريب في مراكز القوة والنفوذ ، وكانت قادرة على مهاجمة كل صيحة صدق ، غير أن تراخي

الزمن قد كشف عن زيف المعطيات الاستعمارية الغربية وعجزها عن أن تقدم العطاء الصادق للنفس العربية الإسلامية ثم كان رفض المزاج العربي الاسلامي لها شهادة دامغة لها ، ومن هنا فقد بدأت عودة الفكر الاسلامي إلى الناس قيمه ، لقد حال التغريب دون قيام امتزاج فكري شامل ، تذوب فيه الخلافات ويلتقي العرب والمسلمون على (وحدة فكر) تصهر العناصر المختلفة وتعيدها إلى فطرتها الصادقة النقية ، ولكن ضوءاً جديداً يبدو اليوم من وراء الأفق يؤذن بقرب الفواصل الفكرية والروحية وذلك في مواجهة التحديات الاستعمارية والصهيونية . إن الطريق الوحيد أمام العرب والاسلام هو طريقهم (وإن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) إنه هو المنطلق الوحيد الذي عرفه العرب والمسلمون منطلقاً صادقاً لهم كلما مروا بالآزمات ومراحل الضعف وواجهوا التحديات والغزو ، لا طريق غيره ولا سبيل سواه . إننا في الواقع لسنا في حاجة إلى أن يصرعنا هذا الفكر الغربي ، وليس من مصلحتنا أن نذوب فيه ، وإن تميزق مع ألوانه وتياراته المختلفة ، بل أن علينا أن نستمد من قيمنا أساساً ونفتح لكل وسيلة ، والوسائل مواد خام تشكل وتسبك في قالب ذاتيتنا وشخصيتنا ، ولقد كان الفكر العربي الاسلامي دوماً ، ثابت الجوهر متغير الصورة ، قابل لكل المعطيات التي تزيده قوة ، دون أن تفقده كيانه وقيمه الأساسية . وإذا كنا قد قطعنا مرحلة في طريق اليقظة إلى النهضة فإذا ما أريد لها أن تستكمل الطريق وتؤتي ثمارها فلا بد من بناء الأساس على القواعد التي صمدت أربعة عشر قرناً دون أن تهتز للأحداث والآزمات . إن الفكر الاسلامي هو الذي صنع هذا المجتمع العربي الاسلامي وبدأه من نقطة أولية ، ولذلك فقد كان امتزاج الروح والمادة فيه من نسيج البناء الذي لا سبيل إلى عزله إلا إذا أعيد البناء من جديد وهو في حد ذاته أكبر عوامل التباين بين الثقافة العربية والثقافات الشرقية والغربية جميعاً .

الفصل الأول

مقومات الثقافة العربية

- (١) مدخل إلى مفهوم الثقافة
(٢) ما هي مقومات الثقافة العربية ؟
(٣) معالم الثقافة العربية وخصائصها .

- أولا -

(مدخل إلى مفهوم الثقافة)

من أعظم القضايا وأخطرها في تاريخ الأمم ، قضية الثقافة ، من حيث أصلاتها واحتفاظها بمقوماتها في مواجهة التحدي بغزو ثقافة أمة أخرى لها ، في ظل ظروف من ظروف الضعف أو التخلف التي قد تفرض فيه الأمة الغازية ثقافتها وسيطرتها الفكرية . والأمة العربية قد وقعت تحت النفوذ الأجنبي قبل منتصف القرن الماضي ثم أخذت تتحرر من هذا النفوذ منذ منتصف هذا القرن ، ومن هنا فإن بقايا هذا النفوذ وآثاره ما تزال لم تنحسر بعد لاسيما وقد ترك الاستعمار جذوراً وقواعد ومؤسسات ما تزال تعمل تابعة له في محاولة لاستمرار نفوذه ، بعد أن تخفى عن هدفه الأصيل ، وتحول من الغزو العسكري والسياسي إلى الغزو الثقافي والفكري . وفي مرحلة ما بعد الاحتلال الأجنبي وانحسار النفوذ الاستعماري ، وفي مطالع مراحل التحرر والاستقلال يبدو من أهم الأمور وأجلها خطراً العمل على تحقيق التحرر الثقافي والاستقلال الفكري من نفوذ الاستعمار المنحجب . فإذا عرفنا أن الأمة العربية ملزالت تواجه بالرغم من تحررها السياسي خطراً استعمارياً جاثماً هو " الصهيونية وإسرائيل واحتلال فلسطين والقدس " كان من الأهمية بمكان أن تظل على يقظة كاملة ، وهي في مرحلة المواجهة والمقاومة ، لما تروجه الدعايات المغرضة وما تكتبه الأعلام المسمومة ، مما يدخل تحت اسم " الحرب النفسية " التي أعلنها العدو ، والتي ما زالت معلقة على الأمة العربية كلها بعد النكسة في محاولة لتشكيكها في مقدراتها على الصمود ضد هذا الخطر الذي تواجهه الأمة العربية مثلاً في الاستعمار الثقافي والحرب النفسية جميعاً ، إذن فقد تحتم علينا إعادة النظر

في أمور كثيرة وأصبح بالضرورة أن تنتقل إلى مرحلة جديدة لا شك فيها ولا سبيل إلى الفكك منها ، تلك هي مرحلة :

« تحرير الثقافة من كل محاولات الغزو الثقافي الغربي ممثلة في أكاذيب المبشرين وأباطيل الصهيونية ونحريفات الماسونية وترهات التغريب ومفاسد الشعوبية بالإضافة إلى ونيات اليونان والمجوسية ودعوات الإلحاد والإباحة » . فمن حق الأمة العربية . شأن كل أمة ، أن يكون استقلالها الثقافي عن الثقافات الأجنبية أكيدا ، وأصبح عليها أن تستميت ثقافتها من كيائها ومواريثها وإيمانها وأجنادها ، ولا بد لكل أمة تحررت من الاستعمار العسكري والسياسي أن تتحرر من الاستعمار العقلي وأن تكون لها ثقافة قومية مستقلة تستمدّها من آدابها وتراثها العقلي والفكري . ومن هنا تتجدد الدعوة إلى اليقظة إزاء محاولة الاستعمار التي ترمي إلى إضعافنا بتقديم آراء منحرفة مضللة في ثوب علمي وتحت أسماء براقة ، وهي آراء لا تخرج عند الفحص الدقيق والمراجعة العلمية عن الشبهات والأكاذيب التي هوجمت بها الثقافة العربية والفكر الإسلامي دوماً وفي مراحل مختلفة متعددة من تاريخنا . فقد كانت أهداف الغزو الذي حاول الاستعمار فرضها في سبيل تأكيد وجوده وتثبيت بقائه ، العمل على تقديم مفاهيم تتعارض مع مفاهيمنا وقيم تتعارض مع قيمنا ، عن طريق النفوذ الذي يفرضه باسم المدرسة والصحيفة والكتاب ، حيث أخذ الاستعمار يقذف الأمة العربية بفيض غامر لا نهاية له . من هذه المذاهب والنظريات والدعوات ، وفي محاولة للقضاء على الوحدة الفكرية للأمة العربية ، ودفعها خارج نطاق قيمها ووجودها وذاتيتها ، وفي مقدمة هذه المحاولات : بدع الإلحاد في العقيدة ، والعنصرية في اللغة ، والتبذل في علاقات المجتمع هذا بالإضافة إلى حملات الهجوم والتشكيك الزاحفة على ثقافتنا وعقائدنا ونظمنا بالهدم وإثارة الشبهات حتى لا يكون هناك سديقف داخل نفوسنا يحول دون احتوائنا في مناطق النفوذ ، إن سلامتنا من النفوذ الاستعماري ليس لها إلا وسيلة واحدة هي تحررنا الثقافي وصمود عقائدنا وقيمنا ، من هنا فإن من حق كل ثقافة أن تعرف مقوماتها وخصائصها المستمدة من وجودها وكيانها وشخصيتها ومصادرها الأصلية ، وأن تحافظ عليها في وجه الغزو الذي يحاول تغريبها أو احتوائها أو إزالة معالمها أو التأثير عليها بحيث تفقد جانباً من مقوماتها لتتصير في الثقافة الغازية المسيطرة . هذه هي أخطر قضايا الثقافة العربية اليوم : هذه الثقافة ذات الأصالة في طوابعها المميزة .

(٢)

اشتق اسم الثقافة من « ثقف » وهو لفظ قرآني أساسا لم يكن من اشتقاق أحد من يدعون اشتقاقه من غير القرآن ، والثقافة كلمة عريقة في لغتنا بمعنى صقل النفس : والمنطق والفتانة . وهو بمعنى تثقيف الروح أى تسويته وتقويته (فى القاموس المحيط للفيروزبادى ثقف ككرم وفرح ، ثقف وثقفا وثقافة ، صار حاذقا خفيفا فطنا وثقفه تثقيفا سواء) .

ثم استعمل للدلالة على الرقى الفكرى والأدبى والاجتماعى للأفراد والجماعات ولكى يسكون معنى الثقافة مميذا ، يجب التفريق بينها وبين الحضارة والعلم والتربية والتعليم ، فهى ليست بمجموعه من الافكار ، ولكنها نظرية فى السلوك ، وبها هى طريق الحياة إجمالا ، فيما يتمثل عليه الطابع العام الذى ينطبع عليه شعب من الشعوب . وأهى الوجود المميز لمقومات الأمة ، أو هى الايدولوجية التى تميز جماعة من الناس عن الجماعات الأخرى بما تقوم عليه من العقائد واللغة والقيم والمبادئ والسلوك والمقدسات والقوانين والشجارب . ومن هنا فلسكل مجتمع ثقافته التى يتسم بها ، ولكل ثقافة مميزاتها وخصائصها التى تحدد شخصيتها ، وبالمجمله فإن الثقافة طريقة خاصة تميز أمة معينة عن أمة أخرى ، وتشتمل فى العقائد والنظم وكل ما هو اجتماعى وخلقى .

ويعرف هنرى لاوست (الثقافة) بأنها « مجموعة الافكار والعادات والموروثات التى يتكون منها مبدأ خلقى لأمة ما ، ويؤمن أصحابها بصحتها وتنشأ منها عقلية خاصة بتلك الأمة تمتاز عن سواها وجميع الثقافات تتكون وتتطور بعوامل داخلية ، وتتأثر ببعض المؤثرات الأجنبية » . ويعرف أرنست باركر (الثقافة) بأنها « ذخيرة مشتركة من الافكار والمشاعر تجمعت لها وانتقلت من جيل إلى جيل خلال تاريخ مشترك وتغلب عليها بوجه عام عقيدة دينية مشتركة هى جزء من تلك الذخيرة المشتركة من الافكار والمشاعر والعقيدة والدينية واللغة هى من العناصر الأساسية للثقافة ويقول (تايلور) إن الثقافة هى السكل المركب الذى يتضمن المعارف والعقائد والفنون والأخلاق والقوانين والعادات والفنون . ويخلق الإنسان شيئا بكل إنسان فى شكله وتركيبه البيولوجى ولكن يختلف إنسان عن إنسان بما يؤمن به كل منهم من عقيدة وما يتكلم من لغة وما يعتقد من مبادئ وقيم ؛ فالثقافة القرمية موقف فكرى وعملى ، هو تحقيق للقيم الثابتة فى أمة

معينة ، ويمكن القول أنه قد تركزت في ضمير الأمة العربية أصول ثقافة قومية واحدة ،
تتفتح على مشكلات الإنسان ، (٢) لا بد من التمييز بين عنصرين في المدنية .
(أ) العلوم والمعارف والاختراعات والصناعات والوسائل المادية ؛ وهذه هي الحضارة ،
(ب) العقائد والآداب والتقاليد واللغة والقوانين والنظم (أو ما يطلق عليه الجوانب
الخلقية والاجتماعية والفكرية) وهذه هي « الثقافة » ، فالعنصر الأول عالمي لا يختص
به قوم دون قوم ، أو أمة دون أمة ، بل هو ميراث الإنسان بوصفه إنساناً ، أما العنصر
الثاني فهو قوى خاص لأنه يختلف باختلاف الشعوب والأمم ، (٣) لما كانت « الثقافة
تنحصر في الأمور الذهنية والعقلية وحدها فإنها تختلف عن « الحضارة » التي لها طابع
الانتشار والانتقال بين الأمم ، بينما تبقى الثقافة خاصة بكل أمة على حدة ، وإن أشرت
ثقافات الأمم المختلفة بعضها في بعض قليلاً أو كثيراً ، (٤) ومن هنا يبدو الفارق
الواضح بين الثقافة والعلم : « فالعلم ، بطبيعته عالمي ، تتعاون فيه جميع الأمم بدون
تحفظ ، أما « الثقافة » فليست من الأمور التي يمكن إقتباسها ونقلها من الخارج
نقلًا ، بل هي من الأمور التي لا بد من تكوينها في النفوس تكوينًا ، (٥) وكذلك
« المعرفة » لا تخص قوما دون قوم ولا أمة دون أمة ، لأنها كالعلم إنسانية أسهمت
جميع الأمم والشعوب على مر التاريخ في تشكيلها فهي ميراث الإنسان بوصفه إنساناً ،
وذلك بخلاف النظم الاجتماعية التي هي « قومية » خاصة لأنها تختلف باختلاف الشعوب
والأمم ، والتي هي من صنع ظروف كل أمة ، ولأنها نتيجة للعملية التاريخية التي اجتازها
كل شعب ، وما يصلح منها لقوم لا يصلح للآخرين وما يكون منه شفاء لناس يكون سماً
زخافاً لغيرهم ، (٦) وكذلك « الحضارة » فهي تتمثل في العلوم والصنائع بوجه عام ،
حين تنحصر الثقافة في الأمور الذهنية والمعنوية وحدها ، (٧) والثقافة أيضاً من الأمور
المعنوية فهي لا تتبع الروابط الجغرافية ولا تنقيد بقيود المسافات ، ومن هنا فن الخطأ
أن يقال إن هناك ثقافة تسمى باسم « البحر المتوسط » مثلاً ، ومن الحق أن يقال :
إن هذه المنطقة التي نبتت فيها الأديان وتلاقحت على ترابط واضح بين الروح والمادة قد
انتظمتها فطرة واحدة كونها العقيدة واللغة والقيم المشتركة وهي من أجل هذا تجتمع على
مثل عليا للحياة موحدة ، (٨) ومن هنا كان لسلك ثقافة مزاجها الخاص الذي يختلف
 باختلاف الأمم « فالثقافة اللاتينية مثلاً لها ذوق ولون ومنحى يختلف عن السكسونية

والجرمانية والصقلية ، بل إن الثقافة اللاتينية تختلف في البلاد اللاتينية نفسها ، فتراها في إيطاليا ذات ملامح تفتقر عن الثقافة الفرنسية والبلجيكية والسويسرية والألمانية ، بل أن إنجلترا وأمريكا ، مع أن أساس ثقافتهما لغة واحدة وآداباً متقاربة ، فإن ثقافة هذه تختلف عن ثقافة الأخرى ، ، وهكذا تختلف الثقافات والأساليب الفكرية ومناهج في التعليم في ألوانها ومقاصدها وتوجيهاتها باختلاف الأمم الصادرة عنها ، ولكن ربما تتلاقى ثقافات فرنسا وإنجلترا وإيطاليا وألمانيا لوحدة غالبية في أصولها ، ولكن هذه الثقافات مجموعها تختلف عن الثقافة العربية التي كونتها عوامل خاصة تختلف ، ولا شك أن هذه العوامل قد أعطت للفلسفة والفن والأخلاق طوابع خاصة مميزة ، وبالجملة فإن الثقافة تشمل كل نواحي النشاط والاهتمام التي تميز شعباً عن شعب وأمة عن أمة .

(٩) والثقافة العربية : عربية اللسان ، إسلامية المضمون والتاريخ ، وهي كائن حي يضم العناصر الثلاث : الوطنية والقومية والإسلامية ، وهي في جملتها واقعية عملية متحررة ، تقدمية إنسانية ، ويمكن القول مع القائلين بأن الثقافة العربية ليست ثقافة غربية ولا ثقافة شرقية وليست مركبة لاثنتين الثقافتين بل هي ثقافة متميزة واضحة الذاتية لها طابعها الخاص المختلف عن ثقافات الشرق والغرب جميعاً ، أشار إلى ذلك تشارلس مالوك في كتابه .

(The new east and the great powers)

ويقول الدكتور عبد القادر يوسف في كتابه مستقبل التربية في العالم العربي : إذا أردنا تصنيف الفلسفة الأساسية للثقافات نستطيع أن نضع الثقافة العربية في الموقع الذي يمثل الموقع الوسط بين ثقافة الغرب وثقافة الشرق فهي لا شرقية ولا غربية كما أنها ليست مركبة للثقافتين وليست حلقة اتصال تربط بينهما بل هي ثقافة تسمى ما بين الثقافتين .

(٣)

هل تكون ثقافة الأمة مغلقة أمام الثقافات الأخرى أم متفتحة ، من الحق أن يقال إن تحديد مقومات ثقافة الأمة ضرورة ، وأن حماية هذه المقومات أمر لا سبيل إلى تجاوزه ، ولكن هذا لا يمنع أي ثقافة عالمية كالثقافة العربية من الانفتاح على الثقافات الأخرى على النحو الذي تقوم به الأمم في استيراد فسانل النباتات الغريبة وتجريب زراعتها في تربتها ، فإن صلحت وتأقلمت وانصهرت في بيئة هذه الأمم فقد نجحت ، وإلا فيهد رفضتها البيئة حيث لم تستطع جذورها أن تمتد إلى أعماق التربة . ومن هنا

فلا تكون ثقافة أى أمة مغلقة أمام الثقافات الأخرى إلا بقدر ما تحتفظ بجذورها وأصولها ، هذه الجذور التى يجب أن تكون ثابتة أمام الوافد بحيث لا يستطيع هذا الوافد اقتلاعها ؛ وليس معنى إختصاص الثقافة للأمة أن تظل جامدة أو أن تنغلق دون أن تتطور ؛ ولكن معناه أن أسسها وقيمها هى أنسب شئ لها ؛ والقاعدة هى عدم إنعزال الثقافة أى ثقافة ؛ فهى تأخذ وتعطى ولكن عليها أولاً أن تحتفظ بمقوماتها الأساسية .

الفصل الثانى

مقومات الثقافة العربية

إن الثقافة العربية — شأن كل ثقافة — تتكون من مقومات أساسية قوامها ؛ (١) العقيدة : فكرية وروحية هى « الإسلام » ؛ (٢) اللغة العربية وآدابها . (٣) التاريخ العربى الإسلامى ، (٤) التراث ؛ (٥) القومية (الأمة) والوطن (الأرض) ؛ (٦) وحدة العقلية والمزاج النفسى .

(أولاً)

العقيدة

« لكل ثقافة جذور من فكر إنسانى أو دين له جذوره الأصلية فى الأمة بما برسم من أساليب العيش عند المؤمنين به » ، والعقيدة التى تمثل أهم مقومات الثقافة العربية هى « الإسلام » ، والإسلام دين وزيادة ، أى أنه يقوم مقام اللاهوت فى الثقافات الأجنبية ويضيف جانباً آخر واسع المدى فى مجال الفكر والحياة والمجتمع والحضارة — وهذا الجانب ليس موجوداً فى الأديان الأخرى : فالإسلام ليس ديناً فحسب ولكنه دين ونظام مجتمع له منهج كامل فى الحياة الاجتماعية والسياسة والاقتصادية :

(٢) قد تأكد أنه لا يمكن لآى ثقافة من الثقافات أن تظهر أو تنمو إلا إذا كانت ذات صلة بدين من الأديان . فالدين وحده هو الذى يكسب الحياة الاجتماعية معناها ويمدها بالإطار الذى تصوغ فيه اتجاهاتها وآمالها ويحمي الجماهير البشرية من

الناس والملل ، ولما كانت حياة الإنسان إنما تحكمها القوى الروحية والقوى المادية معا ولا سبيل إلى الفصل بينهما فإن الإيمان الديني السليم لا يتعارض مع الفكر الإنساني الحر ، بل أن الدين في مفهوم الإسلام يدفع الإنسان إلى التفكير الحر ويصده عن انبود القسرى والتعصب . كما أن الدين هو الذى يضع القيمة الخلقية للمجتمع .

(٣) أبرز ما يمثله الإسلام : التوحيد وكون الإسلام ديناً ومجتمعا ، هاتان الميزتان تميزان أعمق الفوارق بين الثقافة العربية والثقافات الغربية ، وتكشفان عن التباين الواضح بين وجهتي نظريهما بما يصل إلى التعارض أحيانا بين الثقافتين في كثير من المواقف والقضايا : ٣ - يتمثل التوجيه ، في أمرين : (١) الإيمان بأن الله واحد لا شريك له وتنزيهه الله عن كل صفة يتصف بها خلقه ، فلا ينسب إلى خلقه شيئا من صفاته (إلا مع التأويل الصحيح) . (٢) الإيمان بالرسول والكتب والبعث والجزاء . ٤ - القرآن ، هو مصدر القيم الأساسية للإسلام ، وهو النص الموثق ، والكتاب المعجز بمبادئه وأسلوبه ، فليس في التاريخ كتابا بقى كيوم نزل معنى ونصا ، ثم كان له من الأثر في جميع ميادين الحياة كالقرآن ، لقد دعا القرآن إلى المعرفة عن طريق العقل والفكر والاستنباط . والإسلام دين دعوة ودين أمة (عبادات ومعاملات وأخلاق) وهو لا يفرق بين الدين والأخلاق ، والنظام الاجتماعي جزء من الإسلام . وقد نظم الإسلام صلة الإنسان بربه وصلة الإنسان بالبشر ، وأقر نظام الأسرة بالزواج ، وحقوق الجماعة ، ورفع مكانة المرأة ، وأبطل الرق ، فكل رقيق يصبح بالإسلام حراً كما يصبح حراً بالعتق ، ونظم الإسلام كذلك الجانب الاقتصادي بالزكاة ، وجعل السياسة شورى وحث على العلم وكرم العقل والفكر . والسنة ، هي تفصيل ما جاء مجملا في القرآن وهي التطبيق العملي للإسلام مثلا في تصرف الرسول وقوله . (٥) وقد استمدت الثقافة العربية مقوماتها من الإسلام وتشريعه ، قاعدة وأساساً لحياة المجتمع الأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، وتقوم هذه الثقافة على فلسفة في الحياة والاجتماع تتميز بتوفيقها بين سلطة الحاكم وحرية المحكوم واحترامها للساكنة الفردية وتوجيهها للتعاون بين الغنى والفقير ، وعدم تفريقها بين الألوان والأجناس وإصرارها على إقرار قسط معين من الأخلاق والآداب في حياة الجنسين (الرجل والمرأة) والتسوية بينهما إلا في حالات متعددة . (٦) أكد الباحثون المنصفون حقيقة واقعة ، هي أن في الأمة العربية والعالم

الإسلامي ، ما يثبت أن الدين ينفذ إلى كل نشاط اجتماعي وعقلي للشعوب ، بل أنه
أى الدين في الواقع : العامل المسيطر على حياة الشرق ورجاله ونسائه (يراجع ما كتبه
الدكتور عبد القادر يوسف في كتابه مستقبل التربية في العالم العربي ، الحقيقة أن الإسلام
كان ولا يزال القوة المكونة والعنصر الفعال الأساس في الثقافة العربية .) وقد أخطأ
الغربيون الذين حاولوا دراسة الإسلام على أنه « دين فقط » ، والذين حاولوا أن يتعرفوا
إليه كما يتعرفون على أديانهم ، وجهلوا أو حاولوا تجاهل الحقيقة الواقعة من أن الإسلام
حركة اجتماعية كان الدين جانباً من جوانبها ، فهو عقيدة وعبادة وإصلاحاً اجتماعياً
ومبدأ أخلاقياً وحكومة . (٧) من أبرز معالم الإسلام ذات الأثر في الثقافة العربية
أنه يجمع بين المثالية والواقعية ، وأنه يحتفظ بالعمل في صميم الحياة العامة ، وهو
لا يطلب من أتباعه أن يعرضوا عن الدنيا أملاً في الحصول على الآخرة ، بل على أن
يحسنوا العمل في الدنيا أملاً في الفوز في الآخرة . (٨) طبع الإسلام حياة العرب
في الماضي ولا يزال يطبعها وسيظل يطبعها إلى مئات السنين ، لذلك فإن كل حركة
فكرية واجتماعية في العالم العربي تتجاهل هذا الواقع البديهي فهي تتجاهل الاطار
الطبيعي الذي يجب أن تنشأ ضمنه والاساس العملي الذي يجب أن تستند إليه ، فهي إذن
يجب أن تكون في داخل الإسلام ويرجع ذلك إلى الحقيقة التي لا مزية فيها وهي أن
الإسلام كان أكثر من مجرد دين فقد كان طريقة في الحياة ومنهاجاً واضحاً عني بكل
ناحية من حياة الفرد ليحدد سلوكه الاجتماعي والخلق والديني . (٩) اتسمت الثقافة
العربية باستعدادها الدائم للنمو . عن طريق الثورة أو التطور ، وقدرتها على تمثل
ما تأخذ بحيث يصبح هذا المأخوذ جزءاً أصيلاً من حياتها ، فقد تمثل العرب فسر
الاقوام التي اتصلوا بها ولكنهم فرضوا فكرهم بلغتهم وروحهم ، وكان الإسلام هو
الاطار الأساسي لكل ما تقبلوه من الفكر البشري ، ورفضوا كل ما يتعارض مع
التوحيد من الفكر اليوناني والفارسي والهندي القديم . (١٠) أن موقف الإسلام
من الأقليات ومن الأديان يكشف عن حقيقة واضحة هي توفير حرية الفرد كي يختار
الدين التي يرضيه لنفسه وتقدير الإسلام للأديان جميعاً وإفساح المجال لها في حرية
وإعطاء أصحاب الأديان المختلفة حقوقهم الاجتماعية وحماية الحرية الدينية ، وقد أثبت
التاريخ الطويل المدى تكريم الإسلام للأديان السماوية الموحدة وإعطائها حق المواطنة وحق
(م ٧٨ - مقدمات)

الحماية وقد انطبع هذا المفهوم على الثقافة العربية فأناح الفرصة لبقاء وحرية أقليات كثيرة في الوطن العربي منها : الصابئة والطائفة السامرية في الأردن والأردن في سوريا ولبنان والمسيحيين . (١١) كان الاسلام روح جميع حركات النهضة واليقظة والمقاومة تحت أى اسم ، سواء أكانت حركات إسلامية صريحة أم وطنية أو قومية وقد اعترف بهذه النظرة (هاملتون جب) حين قال : « لم تقم في بلادهم أى حركة وطنية إلا كانت الروح الاسلامية أساسها ، ويردد كانتول سميث هذا المعنى حين يقول مثل هذا (١٢) إن أساس كيان المجتمع العربي الذى تكون في أحضان الأديان يقوم على اعتقاد يبعث في النفوس الايمان بالله والنبوت والروح والحياة الآخرة وبالجزاء فيها على الأعمال ، يعتقدون هذا في نفس الوقت الذى يطلقون فيه لمقوله العناية لتعلم وتعرف وتخترع وتكتشف وتسخر هذه المادة الصماء وتنتفع بما في الموجودات من خيرات وميزات ، والمجتمع العربي في هذا يختلف عن المجتمع الغربي الذى يعيش حياة مادية النزعة لا تعترف بغير المادة ولا تحس بوجود غيرها على نحو ضعف في نفوس أبنائه عواطف الرحمة الانسانية . (١٣) مفهوم الاسلام في الثقافة العربية يقوم على أساس أن الاسلام ليس عقيدة صوفية ولا فلسفة لاهوتية ولكنه نهج في الحياة وفق قوانين الطبيعة الى سنها الله لخلقها ، وأبرز معالمه : التوفيق الثام بين الوجهتين الروحية والمادية في الحياة الانسانية ، الالتقاء بينهما على نحو يحول دون وقوع أى تناقض أساسى في حياة الانسان الجسدية وحياته الأدبية ، والاسلام يؤكد تلازم الوجهتين وعدم افتراقهما ويرى ذلك أساساً طبيعياً للحياة .

وفي هذا تختلف الثقافات العربية عن الثقافات الغربية التى تقوم على أساس الفصل بين اللاهوت والحياة وبين الأمور الروحية والأمور الجسدية (كما يفعل اللباني حينما يخصص الحليب ليستخرج زبدته) وهم لا يفهمون بسهولة أن الحليب الصريح في الإسلام يجمع هذين العنصرين مع أنهما متميزان ويعيشان معا متجانسين . وأن مبدأ التوحيد في الثقافة العربية هو الذى يحول دون التمزق والنشيط والانقسام في عالم الفكر مما هو مصدر الازمة التى تعانيها البشرية اليوم ، حيث يجرى التقسيم بين الشرق والغرب والمادة والروح ، والابيض والأسود ، والمثالية والطبيعية وبين الحرية والانضباط ، هذه الجواجز التى تقيسها هذه الانقسامات هى مصدر الازمة النفسية والروحية التى تعانيها البشرية اليوم وهى أزمة

غير موجودة في الثقافة العربية والفكر الإسلامى . (١٤) تقوم للثقافة العربية على أساس الإيمان بأن الأصل في الإنسان الخير وذلك على خلاف ما تقول به الثقافات الغربية التى تستمد من الأديان المختلفة ، من أن الإنسان خلق خاطئاً أو ما تراه التعاليم الهندوكية من أن الإنسان كان أول أمره دنساً فهو من أجل ذلك محمول على أن يتخبط فى سلسلة من التقمص نحو هدفه الأقصى من الكمال ، بينما يقرر القرآن أن الإنسان خلق طاهراً وخلق كاملاً ، وأن ليس على الإنسان مسئولية خطأ أى فرد سبقه وأن آدم قد تلقى من ربه كلمات فتاب عليه . (١٥) التوحيد فى الثقافة العربية هو الفكرة ، فإذا غربت الفكرة بزوغ الصنم وسيطر مفهوم الوثنية . (١٦) اتسمت الثقافة العربية بالحركة والتشكل والمواصلة ، مع العصور المختلفة والبيئات المتشابهة وهى تستمد هذه الميزة من الفكر الإسلامى الذى يؤمن بقاعدة الاجتهاد « ولما كانت النصوص متناهية والوقائع غير متناهية ، ولما كان ما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى فإن الاجتهاد هنا يصبح واجب الاعتبار » .

(١٧) منح الاسلام الثقافة العربية عامل الإيجابية والتحرر والطلاقة ، حيث لم يكن الدين معوقاً ولا مصدراً من مصادر الجود أو التخلف أو الحرمان أو فرض الوساطة بين الله والعبد . أو القسر بالتوجه إلى الرهبانية أو الانقطاع عن الدنيا أو السلبية أو الجبرية ، بل كان دائماً فى جوهر مفهومه قادراً على دفع الإنسان كإنسان وكجزء من المجتمع إلى العمل والحركة ، ومنحه القوة والحيوية ، وكان وفق مفاهيمه تقدماً متلاقياً مع العصور المتوالية والبيئات المختلفة وبذلك لم ينشأ فى الثقافة العربية ما تعرضت له الثقافات الغربية من أن الدين يمارض مع العقلانية نتيجة للنظم المكنوتية والاسلام لم يعرف الكهانة . (١٨) منح الاسلام الثقافة العربية الانفتاح على الثقافات ذات الأصل الإسلامى فلم يعمل على فرض قومية على قومية ، بل نشر صيغة إنسانية للحضارة . وكانت معتقداته عاملاً هاماً فى إقرار حرية الأمم والأقوام والمساواة بينها واتساع المجال لعطائها وإنتاجها على أساس التعارف والتعاون . بل إن التراث الحضارى والفكرى الإسلامى كله ليس تراثاً عربياً من حيث اللغة ولكن شاركت فيه كل العناصر والأجناس . وكان هذا الانفتاح على الثقافات الإسلامية عاملاً هاماً ، فإن الثقافة العربية هى أم هذه الثقافات لأن القرآن الكريم — حجر الأساس فى بناء الفكر الإسلامى نزل بالعربية ، وأثره واضح فى مختلف جوانب هذه الثقافات . يقول الفيلسوف محمد إقبال :

- أنا أعجمي الدين ، لكن خرق صنع الحجار وروضها الفيان
إن كان لي نغم الهنود ولحنهم لكن هذا الصوت من عدنان
فاللغة العربية يشعرها ونثرها وقواعدها ومفرداتها ، أثرت في جميع لغات الشعوب الاسلامية
على تفاوت بينها ، فهي الاصل الذي استمدت منه ما تحتاج إليه من ألفاظ
للتعبير عن المعاني الجديدة ، التي انتقلت إلى الاوردية والفارسية والتركية بمفهومها العربي ،
كما اتخذت بعض الشعوب الحروف العربية لكتابة لغاتهم ، وما تزال اللغة العربية هي اللغة
الثقافية العربية في تركيا وباكستان وأندونيسيا وأفغانستان وإيران . (١٩) استطاع
الاسلام أن يمد الثقافة العربية بكل علامات القوة والحياة وكذب بذلك كل دعاوى
التخريبيين والشعوبيين من اتهامها بالجمود وعجزها عن متابعة الحضارات والنهضات .

(٣٠) من خلال دراسة ابن خلدون العميقة للتاريخ العربي الاسلامي ، يبين أن
هناك قوة واحدة لا توجد غيرها ، هي القدرة وحدها على مقاومة الانحلال الناتج عن
مختلف أسباب الضعف هي قوة الاسلام ، فقد نجح الاسلام بالفعل في ربط الناس في مجتمع
واسع ، ساوى بين أفرادهم فلم يبق أى تمييز على أساس العرق أو اللون ، أو على أساس
القدم والحدثة في اعتناق الاسلام والايان به وأصبح المسلم يشعر بأن الأمة الاسلامية
وحدة لا تتجزأ وأنه أينما أحل في ديارها فهو في بيتيه وبين أهله ، وقد استطاعت الشريعة
الاسلامية المستندة إلى القرآن والسنة أن توجد نظاما في الحقوق والواجبات فيه مكان لكل
مسلم ، ومتسع لليهود والمسيحيين الذين تركوا أحراراً في العيش تحت سلطة شرائعهم
وزعمائهم .

(ثانياً)

اللغة

« اللغة العربية » مقوم أساسى من مقومات الثقافة العربية ، فاللغة العربية ليست
« لغة أداة » ولكنها لغة أداة ولغة فكر أساساً ، ولقد كانت اللغة رابطة بين المسلمين
قوامها « القرآن » ، ثم هي رابطة بين العرب عن طريق الثقافة . فاللغة العربية لغة
قومية ولغة فكر إنسانى عالمى هو الاسلام .

والواقع أن كل اللغات هي أداة لنقل الأفكار بينما تتميز اللغة العربية بأنها إلى ذلك ، لغة فكر ، من حيث هي لغة القرآن الكريم الذي ألقى إلى اللغة العربية وإلى الفكر الإنساني كله أضخم شحنة من القيم والمبادئ ، ولذلك فإن محاورات تقريب اللغة العربية من العامية إنما يفصل بينها وبين القرآن وتقضى على مهمة خطيرة من مهمتها الرئيسيتين ، والمعروف أنه بفضل القرآن بلغت العربية من الاتساع مدى لا تكاد تعرفه أية لغة من لغات الدنيا وتفضل القرآن عاشت خمسة عشر قرنا حيث لم تعرف أى لغة في العالم مثل هذا العمر المديد . (٢) ولقد كانت اللغة العربية عاملا هاما في مقاومة الاستعمار ، وقد كشف التاريخ عن مدى أهمية اللغة العربية في الحفاظ على كيان الأمة العربية وعلى مقومات الثقافة العربية ، وفي الجزائر حيث تعرضت العربية لحنة استعمارية خطيرة ، فقد استطاعت اللغة العربية الكلاسيكية ، الفصحى ، بالذات أن تحول دون ذوبان المغرب العربي في فرنسا وفي ذلك يقول (جاك بيرك) أن الكلاسيكية العربية التي بلورت الأصالة الجزائرية وقد كانت هذه الكلاسيكية العربية عاملا قويا في بقاء الشعوب العربية .

(٣) إمتازت اللغة العربية بخصائص أكفل بحاجة العلوم ، وقد كانت قادرة دائما ومتسقة دائما لتقبل كل حاجات الفكر والحضارة ، ومثالا لذلك أن كلمات اللغة الفرنسية (٢٥ ألفا) وكلمات اللغة الانجليزية (١٠٠ ألف) أما العربية فعدد موادها لا كلماتها (٤٠٠ ألف مادة) ومعجم لسان العرب تحتوى على (٨٠ ألف مادة لا كلمة ، ومواد اللغة العربية تنفرع إلى كلمات ، فإذا فرضنا أن نصف مواد المعجم منصرفة ، بلغ عدد ما يشتق منها نصف مليون كله وليس في الدنيا لغة اشتقاقية أخرى غنية بكلماتها إلى هذا الحد . (٤) لقد كان للغة العربية أثرها البعيد المدى في عمق الثقافة العربية وتراثها ، ويرجع ذلك إلى عدة عوامل هامة ، منها أنها أضخم اللغات ثروة ومقاطع وحروفا وتعبيرات ، فهي أكثر اللغات العالمية أصواتا ، وإذا أردنا مقارنتها باللغة الانجليزية التي يتحدث بها معظم سكان العالم ، فإننا نجدتها تفوقها في الأصوات وفي الألفاظ ففيها ٢٨ حرفا في حين أن في اللغة الانجليزية ٢٦ حرفا وليس في هذه الحروف الثمانية والعشرين حروف تدل على أصوات مكررة بخلاف حروف الأصوات في الانجليزية . وهناك في اللغة العربية حروفا لأصوات لا توجد في كثير من اللغات الأخرى مثل الحاء والخاء والضاد والطاء والظاء والعين والغين والقاف ، أما غنى اللغة العربية بالألفاظ فلا جدال فيه . فقد

استطاع الأوائل أن يشعروا منها مترادفات متعددة ، وتنوع الأساليب والعبارات في اللغة العربية هو خير دليل على ذلك ، فالمعنى الواحد يمكن أن يؤدي بتمبيرات مختلفة : كالحقيقة والنجاز والتصریح والكتابة إلخ . بل إن الاسناد في اللغة العربية يكفي فيه إنشاء علاقة ذهنية بين الموضوع والمحمول والمسند إليه والمسند دون حاجة إلى التصریح بهذه العلاقة نطقاً وكتابة في حين أن هذا الاسناد الذهني لا يكفي في اللغات الأجنبية إلا بوجود لفظ صريح يشير إلى هذه العلاقة : فنقول « فلان شجاع » دون حاجة إلى أن نقول (فلان موجود شجاعاً) ولا تحتاج العربية في طبيعة تركيب الجمل الجذرية فيها إلى أن تثبت ما يسمى في اللغات العربية فعل الكيونه (todo) . (٥) اللغة العربية هي لغة أمة واحدة تحمل فكرياً ما يزال حياً متفاعلاً لم يتوقف أو يتجمد . وأن هذه الأمة تمتد من المغرب الأقصى إلى حدود إيران ، وهي في هذا الزمن الطويل قد ارتبطت بالتاريخ والقيم أوثق ارتباطاً ، وقد أثرت ذلك التراث الذي تضمنه ألوف الكتب والمجلدات والمخطوطات المنشورة في مختلف مكتبات العالم ، وأن هذا الفكر الذي هو قوام حياتنا وثقافتنا وتاريخنا إنما يقوم على « القرآن » الذي هو الرابطة الكبرى وأن في الدعوة إلى تغليب اللهجات الإقليمية ما من شأنه أن يقضى على التراث الحى كله ، وأن يفرق هذه الأمة ، وبذلك يضيع تاريخ متصل إمتد خمسة عشر قرناً .

(٦) تعرف مدى أهمية اللغة في حياة الأمم بأنها هي علامة الحياة وأن الحرمان من اللغة هو علامة الموت ، وأن الأمة التي تدخل تحت حكم دولة أجنبية تفقد استقلالها وحريتها وتصبح مستعبدة لها ، ولكنها لا تفقد حياتها مادامت محافظة على لغتها ، أما إذا فقدت اللغة فتكون قد فقدت الحياة وتكون قد اندمجت في الأمة المستولية عليها .

(٧) استطاعت اللغة العربية في خلال تاريخها الطويل أن تحقق عنصر الحياة والاستمرار ولم تعجز عن التعبير والاستيعاب للنهضات والحضارات ، ولم تكن لغة دينية بالمعنى الذي عرفت به اللغة اللاتينية ، فهي ليست لغة دين كهنوتي محدود بدور العبادة ولكنها لغة دين هو في ذات الوقت حياة ومجتمع وحضارة ولم تعجز في عصر من العصور عن الوفاء بحاجات عصرها وبيئتها . (٨) كشفت اللغة العربية عن فارق كبير بينها وبين اللغات الأخرى كاللغة اللاتينية مثلاً التي ماتت وسكنت للمتاح وتفرعت منها لغات أخرى ، بحيث أن أي فرنسي أو إنجليزي أو ألماني لا يستطيع اليوم أن

يتابع تراث لغته لأكثر من ثلاثة أو أربعة قرون ، بينما العربي يستطيع أن يتابع تراثاً — يمتد إلى خمسة عشر قرناً أو يزيد ، أن اللغة العربية قد حاماها القرآن ، من التفكك إلى لهجات ونماها وهي لغة أمة واحدة هي الأمة العربية التي تمتد من المغرب الأقصى إلى العراق ، وبوجود القرآن فليس لهذه اللهجات استطاعة في أن تكون لغات مستقلة لهذه الأقاليم ، إذ ارتبط التاريخ كله بالتراث الفكري كما ارتبطت الهم الثقافية باللغة العربية أوثق اتصال ، ومن وراء ذلك الفكر الإسلامي الذي تضعه ملايين الكتب والمجلدات المكتوبة باللغة العربية ، هذا الفكر وهو قوام حياتنا وثقافتنا وتاريخنا ، إنما هو يقوم في أساسه على القرآن الكريم الذي يعد بمثابة الرابطة الكبرى فضلا عن أنه ليس هناك من شبه بين اللغات المشتقة من اللاتينية الميته وبين اللغات العربية الفصيحة التي هي لغة حية منذ خمسة عشر قرناً التي لم يستطع شيوع اللهجات العامية الكثيرة من عزلها عن مكانتها . فاللغة العربية هي إسبرانتو العالم الإسلامي وإن حال الاستعمار ذن إنشادها في السنوات المائة الأخيرة وأوقف نموها . (١٠) وإن القرآن الكريم هو الكتاب الوحيد الذي احتفظ بلغته الأصلية وحفظها على قيد الحياة وسيحفظها على مر الدهور وستموت اللغات الحية المنتشرة اليوم في العالم كما ماتت لغات حية كثيرة في سالف العصور إلا العربية فستبقى بمنجاة من الموت وستبقى حية في كل زمان ومخالفة للنواميس الطبيعية التي تسرى على سائر لغات البشر ولا غرو فهي متصلة بالمعجزة القرآنية ، الأبدية ، فالكتاب العربي المقدس هو الحصن الحصين الذي تحتمي به اللغة العربية وتقاوم أعاصير الزمن وعواصف السياسة المعادية ودسائسها الهدامة .

(١١) تنقسم اللغة العربية في تقدير كثير من الباحثين بظاهرة عجيبة لا تتحقق لكثير من اللغات ، ذلك هو استمرار تطورها منذ ظهور اللسان العربي من عصر القرآن الكريم إلى عصرنا الحاضر ، هذا التطور الذي لم يغير منها أي شيء من وحدتها ، بل بقيت على صيغتها الأولى وهي صيغة لغة تكونت على الوحدة ، بينما إذ درسنا اللغة الفرنسية لاحظنا أنها قد تطورت عبر العصور بحيث نجد لها أطواراً فإذا ما قارنا حالة اللغة الفرنسية في العصور الوسطى نجد أنها مغايرة كل المغايرة للغة المستعملة في القرن السابع عشر وهي مختلفة أيضاً عن اللغة المستعملة اليوم ، أما وحدة اللغة العربية فهي تنضح للقارئ ولو كان أجنبياً لأول وهلة ، أما وحدة اللسان الفرنسي فلا تنضح

إلا بالبحث ، لغة القرآن لا تزال هي لغة اليوم وهذا ما تتميز به العربية عن اللغات الأخرى . (١٢) إن أهمية اللغة أنها الوجه الآخر للفكر ، ومن هنا أهميتها في الثقافة ، فالفكر واللغة شيء واحد كما يقول (ماكس مولار) وهو يشبههما بقطعة النقد ويقول أن ما نسميه بالفكر ليس إلا وجهها من وجهي النقد والآخر هو الصوت المسموع . (١٣) تنحصر خاصية اللغة العربية في (١) إظهار الأفكار بطريقة موجزة دون إستدراج السامع إليها (ب) في الاستناد إلى المقابلة لتوضيح الغرض المقصود كاستعمال الاستثناء أو التعارض الجدل (ج) في إضافة الحوادث إلى الفعل أكثر من إسنادها إلى الفاعل بخلاف اللغات الأوروبية (ح) في أن الالفاظ العربية تعود غالبا إلى أصل ثلاثي (لويس ماسينون) . وتتميز اللغة العربية بوفرة المفردات وبفرق الدقيق في المعنى بين كلمة وكلمة ، وإلى غناها بالمفردات فهي غنية أيضاً بالصيغ النحوية : وتهتم العربية — بربط الجمل بعضها ببعض وهي تمتاز — فضلا عن ثلاثية الحروف الصوتية بكثرة الحروف الساكنة وأصالة الحروف المتحركة ولها خاصيتها العجيبة في تعريب الكلمات الأجنبية . (١٤) بقيت اللغة العربية لغة عقيدة ولغة خطاب بين المتعلمين من أبنائها . ولم تترك لغة من اللغات الأوروبية إلا ولها فيها أثر ، وهي قد امتدت في رقعة من مملكتي ثلاث قارات ، أصهرت إلى لغات آسيا وأفريقيا فأنشأت بذلك أسرة من أوائل أسر اللغات ، تلك أسرة اللغات الإسلامية ، ولذلك فهي لم تسقط كما سقطت اليونانية واللاتينية وأبعدت ، وكان الاسلام سنداً هاماً أبقى على روعتها وخلودها فلم تزل منها الأجيال المتعاقبة والعصور المتباينة واللهجات المختلفة على نقیض ما حدث أولاً للغات القديمة المماثلة كاللاتينية حيث انزوت تماماً بين جدران المعابد .

(ثالثاً)

التاريخ

التاريخ العربي الاسلامي مقوم أسامي من مقومات الثقافة فهو الذي يعطي الرؤيا الواضحة . ويسجل الصفات الخالدة للأمة ونضالها من أجل أداء رسالتها الخالدة وهي إسماء الضياء الاسلامي إلى العالمين . ومفهوم الثقافة العربية للتاريخ مفهوم إيجابي وبناء . قوامه الطابع الانساني الداعي إلى الاخاء بين البشر ، القائم على الايمان والثقة بالله

وتقوم روح الثقافة العربية في فهم التاريخ على أساس وحدة الكون وانسجام قوى الطبيعة واتساقها مستمدة ذلك من مفهوم الإسلام الذي يجمع بين الروح والجسد في نظام الإنسان . والعبادة والعمل في نظام الحياة . والدنيا والآخرة في نظام الدين والسماء والأرض في نظام الكون . والثقافة العربية في هذا تختلف في مفاهيمها عن الثقافات الغربية التي تقوم على تجزئة الكون والطبيعة والفصل بين العلم والدين . وهناك خلاف آخر : بين الثقافة العربية والثقافات الغربية : هو إيمان الثقافة العربية بوجود عناصر التطور . كل في مجالها من الفكر والحياة ، بينما تقوم الثقافات الغربية على الإيمان بالتطور إيماناً مطلقاً ونفي فكرة الثبات على الإطلاق ، وهنا يقع خلاف بعيد المدى بين الثقافتين ، فالثقافة العربية استمداداً من الفكر الإسلامي لا تقرر فكرة التطور المطلق لكل الأوضاع ولـكل القيم ونرى أن هناك قima أساسية ثابتة وأن هناك فروعاً متطورة أو متغيرة حسبما تجرى حركة الزمن أو اختلاف البيئات .

وفي الثقافة العربية ضابط من فكرة ثابتة وعقيدة أساسية يفسر التاريخ على أساسها وهو في نظرها أمر ضروري لضبط الحركة البشرية ووجود مقوم للفكر الإنساني . وفي مجال التاريخ من المستحيل إمكان دراسة المجتمع العربي دون ربطه بالعقيدة الإسلامية إيماناً بأن التاريخ العربي الإسلامي قد انبعث من هذه العقيدة . هذا فضلاً عن أن العرب قد ارتبط تاريخهم بالإسلام ارتباطاً عضوياً وأن صفحات تاريخهم مذبذجة في الإسلام اندماجاً كاملاً بحيث يصبح من العسير الفصل بينهما . ومن هنا فإن التاريخ لا يمكن تفسيره في الثقافة العربية إلا على أساس النظرة الإسلامية للحضارة الانسانية ، وكذلك فإن كل محاولة لتفسير التاريخ وفق منهج غربي وافد ، إنما يوقع الباحث في أخطاء أصيلة ناتجة عن التباين العميق بين مناهج البحث بين الثقافة العربية والثقافات الغربية ، (أولاً) كان المؤرخون والباحثون الذين ألفوا في الملل والنحل من أصدق الناس وأشدهم انصافاً في دراسة عقائد الأمم والشعوب ، كانوا — على حد تعبير مسترجب — واسع الصدر تجاه العقائد الأخرى ، فقد حاولوا أن يفهموها ويدحضوها بالحجة والبرهان ، (ثانياً) يمثل « التاريخ » في الثقافة العربية عنصراً هاماً من عناصر القوة والبناء فقد حفل التاريخ العربي الإسلامي بصفحات مشرفة ومواقف خالدة في مجالات متعددة أهمها :

(١) نشر كلمة الله وإذاعتها في الآفاق . (٢) نشر رواق العدل والكرامة والصفه .

(م ٧٩ — مقدمات)

(٣) إتخاذ أسلوب كريم في معاملة الحرب وفي مجاورة السلام . (٤) المقاربة والدفاع والاستشهاد في سبيل حماية الذمار والعقيدة . (٥) لا يحارب المسلمون والعرب إلا اضطراراً للدفاع أو في سبيل فتح الطريق أمام رسالتهم إلى الآفاق . (ثالثاً) إن الثقافة العربية تجدد في معرفة الماضي وتقصى حوادثه ضوءاً كاشفاً يهدي في الحاضر والمستقبل ، باعتبار أن حياتنا العقلية إمتداد لذلك الماضي ، والتاريخ يعلمنا أن نستخلص الميزات الخاصة التي تشكل منها كل أمة ثقافتها . وعلينا أن نحلل تاريخنا وفق أهدافنا ومثلنا العليا ، في أصاله وذاتية وآخين ، دون أن نعتمد على تفسير دخيل أو غريب وأن يكون لتاريخنا المكان الأول من ثقافتنا لأن يكون تاريخ الأمم ذات النفوذ الاستعاري مفروضا علينا مؤثراً في طبيعة فكرنا . (رابعاً) إن تاريخنا - كتاريخ كل الأمم - بعيد الأثر في ثقافتنا ويجمعنا الذي يربط بين الجانبين الروحي والمادي في توافق وتكامل ، باعتبارهما يؤلفان وحدة الحياة الإنسانية ، وإيماننا منا بأن الامجاد والأعمال الخالدة والصفحات الباهرة للأمم في تاريخنا قادرة على أن تمنحها أعظم القوى الدافعة ، والحوافز القادرة على إعطاء خطط التقدم إلى أنبل المثل وأشرف الغايات . (خامساً) لم يكن التاريخ في مفهوم الثقافة العربية هو تاريخ الملوك والأمراء ولكنه كان تاريخ المجتمع كله بمختلف عناصره وقواه ، وأبطاله وعناصره ، (طبقات الأطباء ، وأخبار الحكماء . والنحاة والأدباء ، ورجال المذاهب وأعيان كل عصر ، وطبقات الشافعية والحنابلة والمالكية والحنفية) فالتاريخ بصفة عامة هو تاريخ العقول والأفكار ، وجماع السياسة والدين والاقتصاد وحسيلة الحركة العقلية والأدبية ، والمعنى الوطني فيه مترابط بالمعنى القومي وكلاهما مرتبط بالدائرة الفكرية الأوسع المستمدة من الإسلام والقرآن . (سادساً) نظرة الثقافة العربية إلى التاريخ على أنه قوة دافعة بل هو نقطة بديء في الاتجاه إلى الامام ومن هنا يستطيع التاريخ أن يعطي الثقافة العربية الإيمان بحيوية هذه الأمة وبمحصولها على مجد جديد لتلعب دورها الحيوي في العالم البشري . (سابعاً) ليس تاريخنا دوائر منفصلة ولا حلقات مستقلة ولكنه نسيج كامل ، والثقافة العربية تنكر قصور النظرة والزوايا الواحدة المحدودة ، إيماناً منها باستحالة فهم أى حدث إلا بإدراك تفاعله مع الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ، فالخيوط كلها لا بد أن تتجمع لتشكل وحدة كاملة . (ثامناً) لا سبيل لفصل تاريخ العرب عن تاريخ الإسلام منذ فجر الإسلام وإلى اليوم فنحن بزغ الإسلام فقد

ارتبط بتاريخ العرب أوثق رباط ، لقد ظهر في الأمة العربية أولا في حياة الرسول نفسه ودانت الجزيرة به ، ومنها امتدت روافده وفروعه ، كما انبعثت منها الموجات المتوالية المختلفة التي تحركت شرقا وغربا وشمالا ، والأمة العربية هي التي حملته إلى العالم أجمع ، وكانت اللغة العربية أداة فكره وثقافته وحضارته ، فالفكر الذي كونه الأمة العربية من خلال جوهر الإسلام ، كان حصيلة مشتركة للمسلمين والعرب جميعا بحيث لا يمكن أن يوصف بأنه فكر عربي خالص أو فكر إسلامي ، وكذلك الحضارة ، فهو فكر عربي إسلامي وحضارة عربية إسلامية شارك فيها الجميع وانصهرت فيها مختلف الثقافات الانسانية : فارسية ومصرية ويونانية ورومانية وهندية وتبلورت في (إطار الإسلام) وفق مفهومه ومضمونه ، وقد شارك في هذا التشكيل الاساسي : العرب وغير العرب ، شاركوا في الحضارة والفكر وبناء الثقافة والمجتمع جميعا ، وقد رسم الإسلام مفهوم الوحدة بين معتنقيه والمتربطين به على أساس الفكر لا على أساس العرق ، ووسع دائرة الإخاء الإنساني وأسقط العصبية والتفرقة العنصرية ، وجعل أساس التبريز والتفوق والتفاضل قائما ومستمداً من العمل لا من اللون ، ومن الشخصية لا من الوراثة .

(ناسعا) إن فلسفة التاريخ في مفهوم الثقافة العربية ، لا ترضى مذهبا من مذاهب التفسير التاريخي منفصلا سواء ، التفسير للمادى أو التفسير الروحي أو التفسير الجغرافي ، أو التفسير المناخي ، فكل هذه النظرات مستقلة لا تستطيع أن تعطي تفسير صحيحا للتاريخ ، فقد قام التاريخ في الثقافة العربية على أساس التكامل والترابط والشمول ، وحدة واحدة بين المسادة والروح ، والماضي والحاضر ، والدنيا والآخرة ، على قاعدة التوحيد والإيمان بالإنسان سيذا للكون تحت حكم الله ، وهي تحذر أيضاً من النظر إلى علة واحدة دون العلة الأخرى .

(رابعا)

التراث

للثقافة العربية جذور بعيدة من التراث ، وهو تراث حي متفاعل مازال يعمل ويؤثر في الحاضر بصورة حقيقية . وليس مفهوم التراث في الثقافة العربية رجوع إلى الماضي أو استدارة للحياة ، وإنما هو إحساس صادق بأنه قاعدة عريضة لفكرنا تشكل

الجانب الثابت منه ونحن في مواجهة القل والاقتباس والانفتاح على الثقافات الحديثة المعاصرة والعلوم والمعارف الإنسانية . إن هذا التراث هو الضوء الكاشف أمام حركة ثقافتنا فهو يمثل (الأصالة) إزاء طوابع التقدمية والعصرية التي تتسم بالحركة السريعة ، بما يؤمنها العثار ، ويحفظ لها قاعدة أصلية من النظرة العميقة ومن المستحيل أن تستطيع الثقافة العربية القدرة على الحركة دون هذا الترابط الحقيقي بين الأصالة والتجديد ، الذي يحول دون التبع والانحراف ، (١) ولقد أحيا الأوروبيون تراث اليونان والرومان الميت الذي انفصلوا عنه ألف عام وأقاموا عليه أساس نهضتهم بينما يقف تراث الثقافة العربية حيا متفاعلا لم ينفصل عن الحاضر ، ولقد أحيا اليهود لغتهم وثقافتهم القديمة وجعلوها أساس الصهيونية وفكر إسرائيل بعد قرون متعددة من التوقف والانفصال ، (٢) إن الثقافة العربية تؤمن ببعث القديم وصياغته من جديد في قوالب عصرية ، وهي ترى أن ذلك البعث عنصر هام من عناصر وجودها ، فقد مضى وقت طويل على هذه الكنوز مدفونة تحت الرمال وقد آن لها أن ترى النور وأن تعمل لخير الإنسانية غير أن الثقافة العربية لها مقاييسها في إحياء التراث وبعثه وهي تختلف عن مقاييس الغرب وأساليبه التي يحاول بها التركيز على جانب مضطرب من تراثنا ، يراد بإحيائه وبعثه إفساد مقومات فكرنا وذلك حين يركز على الجوانب المضطربة من التراث التي ارتبطت بمراحل الضعف والتخلف ، والتي تنحرف أساساً عن مقومات التوحيد ، وخاصة ما يتعلق بالزيوف التي دخلت إلى الثقافة العربية نتيجة إستعلاء تراث اليونان وفلسفة الهندو ووثنيات الفرس القديمة .

(٣) لقد تأكد الارتباط بين الماضي والحاضر على نحو لا سبيل إلى التشكيك فيه ، وقد أشار المستشرق (هاملتون جب) إلى هذا المعنى حين قال : « ليس في وسع العرب أن يتجردوا من ماضيتهم الحافل كما تجرد الأتراك وسيظل الإسلام أهم صفحة في هذا السجل الماضى إلى درجة لا يمكن أن يغفل عنها الساعون إلى إنشاء مثل عليا ، وقال كاهنباير : « لن ينفصل العرب عن الماضى المجيد في التاريخ الإسلامى ، وأن استعادة هذا الماضى وتجديد الحديث عنه هو أحد العوامل القوية في حركة البعث الوطنى والدينى ، وإن حركة بعث الإسلام لا يمكن أن تنقطع أو تتوقف لأن الناس في حاجة إليها فهي إحدى مقومات نهضتهم الوطنية ، ولنا عبرة فيما يقرره أهل الثقافات المختلفة لتراثهم ، وإمامي نص انهرؤ يقول فيه « إن علينا أن نتطلع إلى المستقبل وأن نعمل له إجهادين

عن قصد ، يحدونا الإيمان القوى ، وأن نحفظ في الوقت عينه بترائنا الماضى أمامنا
لكى نستمد منه القوة والعزيمة ، أن التغير أمر لا بد منه ولكن إستمرار الحياة من
غير اضطراب أو تقطع أمر لا يقل عن ذلك أهمية ، وبخير مستقبل هو ما كان قائما
على الحاضر والماضى على السواء ، أما أن نتنكر للماضى ونزع أنفسنا منه فعناه إقتلاع
أنفسنا من تربتنا ، فنخرج منها وقد يبس عودنا وجف ما فيه من عصارة الحياة الحققة ،
ويقول سيمون وابل في كتابه الحاجة إلى الجذور (the need for roots) إن تراث
الماضى فى عتق الحاضر مسئولية قدسية فإذا انهدم الماضى فإن عودته ضرب من الخيال ،
وأن أعظم الجرائم قسوة أن يهدم الناس ما ورثوه عن أسلافهم من تراث ، فما علينا
إلا أن نجعل هذا الأكلب الاحتفاظ بما تبقى لنا من تراث الماضى ، إن الدور المهم الذى
يمارسه التراث الروحى (وهو الجزء الأهم من تراث الماضى) فى سلوك الناس ومبلغ
الإيمان والقوة الدافعة التى توافرها الذخيرة الروحية للذين يتسلحون بفنون العلم ، ويقول
باسكال : كل نسل لا بد أن يستقى أولا من السكنز الذى تركه من سبقوه ، ثم يزيده
إن كان عنده استعداد لذلك ، (٤) يقول قسطنطين زريق : لا يعرف أحد منكم
ما يردده البعض من أن الثقافة العربية قد ماتت واندثرت وأنه لا سبيل إلى إحيائها ،
فالثقافة العربية التى سادت على العالم عصوراً طويلة ، التى لم تمحأ أجيال من الأرواق
والاضطهاد لها من القوة والحياة ما يضمن لها البقاء ولن يضيرها أن تتصل بالثقافة
الغربية وتأخذ عنها ، والغريب أن هؤلاء الداعين إلى نبذ التراث العربى أو إهماله إنما
يرددون ذلك فى عصر نرى الأمم النازعة إلى حياة جديدة تعتمد على ثقافتها القديمة فتحيها
وتجعلها عنوان مجدها وقيلة إمامها ، ففي الوقت الذى تسعى كل أمة نشيطة من أمم الشرق
والغرب إلى تقديس تقاليدها وتمجيد حضارتها ، لا يسمع الأمة العربية إلا أن تعمل على
بعث تراثها القديم وروحها التى ولدت تمدنها التالى ، فكل من لا ماضى له لا حاضر
له ولا مستقبل ، والأمة التى لا تعنى بروحها لا يمكنها أن تؤدى رسالتها إلى التمدن
البشرى - ، (٥) يقوم مفهوم الثقافة العربية للتراث على أن الماضى هو المبدأ
والقاعدة والأرضية - والماضى يعين على فهم الحاضر وتهيئة المستقبل ، وليس معنى هذا
هو إعادة الماضى أو تقليده ، وليست صورة الماضى هى صورتنا الآن ، فإن المثل الأعلى
يتطور ، ولكن على قاعدة من القيم الأساسية الثابتة : إن فى الماضى بطولات ومواقف

وقيم حاضرة الابداع والتماس العبرة ، وعلينا أن نؤمن بأنفسنا وتراثنا ، حتى لا نحس بالقصور أمام الخصوم والغزاة ونحن نستفيد من التراث ما يزيدنا قوة ، وما يدفع عنا الوقوع في أخطاء السابقين ، وذلك حين نعيد النظر فيه ونفسره تفسيراً جديداً ، وفي هذا يقول عمر فروخ : إن حياة الأمة رهينة بحياة تراثها ، فإن الأمة التي لا تراث لها لا تاريخ لها ، وإن الأمة التي لا تاريخ لها ليست إلا كتلاً بشرية لا وزن لها في ميزان الأمم ، ولم نعلم في تاريخ الإنسانية أن ثقافة ما هوجمت بمثل العنف الذي هوجمت به الثقافة العربية ، (٦) قلنا تجسد أمة من الأمم لها ما للأمة العربية من تراث خالد ، فقد خلقت آثاراً مجيدة في ميادين العلم المتعددة ، ولولا نتاج القرائح العربية لتأخر سير المدنية عدة قرون فقد أقاموا وجهة نظر للكون والحياة تختلف عن وجهات نظر الثقافات الأخرى قوامها التوحيد هادفة إلى الوحدة الإنسانية والعدل والإخاء .

(٧) إن الثقافة العربية تؤمن بأن أي شجرة ضخمة لا يمكن أن تقوم بغير جذور ، وأنه لا بناء ضخم يقوم دون أساس راسخ ذاهب في أعماق الأرض مدعم بالصلب والأسمت على قدر ما يحتاج له من الارتفاع في السماء ، كذلك ثقافتنا العريقة ذات الإصالة التي عاشت لعصور لم تسكن في مقدراتها هذا البقاء الطويل وهذا التأثير البعيد في الثقافات المختلفة دون تلك الجذور . وفي هذا يقول علال الفاسي : إن الذي ينظر في تاريخ الحركات العامة في الدنيا كلها يجد أنه لم تقم ثورة معينة في بلد ما إلا وسبقها دعوة للرجوع للساخى البعيد ، ذلك أن هذا الرجوع الذي يظهر في شكل تقهقر إلى الوراء هو نفسه تحرر كبير من أشياء كثيرة وضعتها الأجيال العديدة والعصور المختلفة ، التحرر منها هو تخفف يسهل السير إلى الامام بخطى واسعة وإزالتها من الطريق يفتح أفقاً عالياً يهدي السائرين للنغاية الصحيحة التي يجب أن يوجهوا أنفسهم إليها .

(خامسا)

الامة

من أهم مقومات الثقافة العربية أنها (ثقافة أمة) . أمة لها خصائص ومميزات أصيلة واضحة المعالم ، وهي أمة عريقة بعيدة الجذور في التاريخ ، كانت قبل الإسلام موجودة وقائمة على نحو من الانحاء ، تجتمعها اللغة العربية ذات الجذور العميقة ، ثم كان الإسلام عامل وحدتها وتجمعها ، وهي أمة صانعة للتاريخ ، مؤثرة فيه ، أتاح لها الإسلام أن تنطلق إلى أوسع مدى في العالم القديم من حدود الصين إلى حدود فرنسا ، وهي أمة موجودة اليوم كما كانت قبلا بفعل الإرث الطبيعي والاجتماعي ، وإذا كان الإسلام قد وحدها فإنه قد دعم كيائها وحفظ ماهيتها وأبقى على وجودها . وهي أمة لها استعداد فطري للتمسك بالعقيدة والدين والروحية ، ولها إيمان بالمثل العليا الجامعة التي كانت موجودة فيها ، ثم جاء الإسلام فصقلها ونماها ووجهها وجهه خالصة لله ورفعها من الأهداف القريبة إلى الأهداف البعيدة ودفعها من الأغراض الذاتية إلى الأغراض الانسانية . فقد عرفت العرب الصبر والجرأة والعزم والقوة والحية والمروءة ، وكانت مثلاً عليه قبل الإسلام ، فليسا جاء الإسلام ربط بين قيم العقائد والشرائع والأخلاق وبين هذه المظاهر فامتزجت به ونماها ودعها وحول أهدافها إلى الخير والحق . ورفعها من الأغراض والأهواء إلى الإنسانية والعدل الاجتماعي . وللأمة العربية خصائص أساسية أهلتها لتلقي رسالة الإسلام التي كانت مصدر قوتها ونموها ، ومن هنا تكونت لها ثقافة ذات طابع واضح عميق مميز تختلف به عن الثقافات الشرقية والغربية وتلتقي به مع الثقافات ذات المصدر الاسلامي في جوانب كثيرة ، بحسبان أن الإسلام هو العنصر الأقوى لها وهو العامل للوثر والجامع بينهما . (٢) والامة العربية تعلم أن لا حياة لها إلا بالإسلام الذي بوأها مكانتها في التاريخ ، وهو الذي أعاد إلى بلاد العرب وحدتها القومية واللغوية ، فكان منها هذا الوطن العربي الممتد من البحر الهندي جنوبا إلى جبال السكرد في الشمال ومن فارس شرقا إلى بحر الظلمات في أقصى الغرب — وبالإسلام صد العرب طغيان الصليبية وردوها فالأمة العربية . أمة ذات شخصية تاريخية مستقلة ، ولون واضح ، ومزاج خاص ، وروح متميز ، لا حياة لها إلا به ، وقد واجه هذا التشكل تحديات خطيرة وأزمات متعددة ،

وغزو متعدد المراحل ، من قوى مختلفة كالتار والصليبيين والفرنجية في بغداد ودمشق وفلسطين وشواطئ مصر والمغرب جميعا ، ولكن هذه القوة الذاتية القائمة وراء شخصية هذه الأمة كانت قادرة على دحر الغزو وتأكيد الكيان والحفاظ عليه دون أن يدمر أو ينهك أو تخويه القوى الأخرى ، ولا تزال هذه هي معركة الأمة العربية .

(٣) وفي العصر الحديث وفي مواجهة الغزو الغربي الاستعماري فقد تشكلت حركات المقاومة على مستويات متعددة : إسلامية خالصة ، ووطنية خالصة ، وقومية خالصة . ولكنها جميعا كانت تستمد من المصدر الأول : « شخصية الأمة » الجامعة بين المروءة العربية والتوحيد الإسلامي ، ولم تكن الحركات الوطنية أو القومية مجافية لهذا المعنى ، بل كانت مطابقة له ، على حد تصور كثير من النصفين لها ، يقول كاتول سميث : « هذه الحركات القومية تهدف إلى التخلص من النفوذ الأجنبي ، ولم تكن هذه الحركات مطابقة للإسلام حسب ، بل هي جزء لا يتجزأ من فكرة بعث الإسلام ، فنضال الأندونيسيين المسلمين للتخلص من الهولنديين ، وكفاح السوريين ومسلمي المغرب للتخلص من الفرنسيين ونضال مسلمي الهند ضد البريطانيين كل ذلك كان جزءاً من حركة المسلمين لبناء مجتمع إسلامي في العصر الحاضر ، من هذا القبيل قيام الأتراك بطرد اليونانيين عام ١٩٢٢ والإيرانيين للقضاء على منطقة النفوذ الروسية الإنجليزية ، فكانت جميعا خطوات نحو إحياء الإسلام فشكل المسلمين مسلمون إجتماعيا وسياسيا ، وإن كان ثمة اختلاف بين الزعماء الوطنيين والزعماء الدينيين فهو خلاف لم يتخذ مظاهر النضال والكفاح » .

(٤) وإذا كانت الأمة العربية قد قاومت على كل المستويات فإن للنفوذ الأجنبي كان يواجه جميع هذه المستويات ، يقول محمد علي الفتيت : « إن أهداف الغرب التي عمل من أجلها منذ الحروب الصليبية هو القضاء على البعث العربي والحيلولة دون بعث القومية العربية على أية صورة من صورها ، باعتبار أن ذلك رأى الغرب بالاضافة إلى أنه يشكل خطراً جسيماً على سياسته ، فإنه متى تحقق كان المقدمة التي تجر وراءها حتما وتلقائياً البعث الإسلامي ، فإن بعث القومية العربية في نظر سياسة الغرب هي الطاقة القوية التي متى انبعثت كان من المحتم أن تدفع المسلمين أمامها إلى التجمع من جديد على الصورة القومية التي لا يمكن أن تتحقق في ظل القومية العربية دون سواها من مختلف الحركات الإسلامية . ولم يجد الغرب عن هذه العقيدة منذ الحروب الصليبية إلى الآن ، بل إنه

لم يجد فارقا بين القومية العربية وبين التجمع الإسلامى أو بين العروبة والإسلام ، والغرب دائما يتهيب خط التجمع الإسلامى ، ويراها كامنا فى العروبة حيث كانت لا فى الاسلام حيث كان ، فقوة القومية فى البلاد الاسلامية غير العربية لا يرى فيها الغرب إلا مجرد حركة قومية خُشب ، لا تتصل إطلاقا بالتجمع الإسلامى الذى يُمثله ، والحركات التى يقوم بها المسلمون غير العرب لا تعدو أن تكون فى نظر الغرب حركات سياسية فى حين أن مثل هذه الحركات فى البلاد العربية حيثما كانت حركات منطوية على البعث القومى والدينى الذى عرفه الغرب بالتعصب ، وحرصوا على تزييد هذا التكفير كلما واجه الغرب هذه الحركات فى الشرق العربى . (٥) الوحدة العربية تمثل عودة إلى واقع ، وهى على فطرتها الاصلية وقبل تعقيدات أصحاب المذاهب الفلسفية والنظريات المستوردة ، كانت مفتوحة على الاسلام فكريا وأساسا وعلى العالم الإسلامى شعوبا وأما ، انفتاح النواة أو البؤرة والقلب الذى كان واسطة العقد للعالم الإسلامى كله منذ بزوغ فجر الاسلام إلى اليوم . ولم يكن هدف تجمع الأجزاء العربية فى وحدة عربية يعنى أى مفهوم من مفاهيم التعصب الجنسى أو التفرقة العنصرية أو الاستعلاء بالدم أو العرق (الرس) على الأجناس المختلفة ، ولم تكن وحدة مغلقة مخصصة أو معارضة على نحو ما عرفنا فى الوحدات الأوربية ، بل كانت الأمة العربية وحدة دأمة ، تسعى إلى التجمع ليكون منطلقا إلى وحدة فكر ، . وأن الاسلام وإن كان عربى اللغة فهو داعية تفاهم ومساواة بين الداخلين فيه عربا وعجم ، ولقد كان العرب يذكرون عربيتهم ، ولكنهم لم يكونوا يستعملون بها على الأجناس ، بل كانوا يملون من شأن الأخوة التى تجمعهم وحدة الفكر . ولقد كانت وحدة الفكر التى أقامها الاسلام وبنهاها القرآن مصدر الالتقاء والتجمع والتكامل ، دون أن تفقد الأمم عناصر حيويتها كأمم ، وقد اختلط تاريخ العرب بتاريخ الاسلام والمسلمين ، وامتزجت ثقافتهم بالثقافات الاسلامية المختلفة ، وارتبطت اللغة العربية باللغات الاسلامية وكانت حروفها عاملا مشتركا بين الكثير منها . وبذلك كانت وحدة الفكر ، أعظم قوة من عصبية العرق وقوته . (٦) مفهوم « العروبة » فى الثقافة العربية مفهوم سمح كريم : عبر عنه عمر بن الخطاب حين قال : « إنما العربية اللسان . فمن تكلم بالعربية فهو عربى ، ومن هذا المنطق يمتضى الإمام ابن تيمية فيقول : « إذا تقرر بأن من تكلم بالعربية فهو عربى وبأن من دان بالاسلام فهو عربى وبأن من تحلى بأخلاق

(م ٨٠ مقدمات)

العرب الذين خوطبوا : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » كان عربيا ، ويقول : اجتمع للعرب السكال بالقوة المخلوقة منهم والسكال الذى أنزل الله إليهم ، وأن فضل الجنس لا يستلزم فضل الشخص ، وليس سبب فضل العرب عند ابن تيمية لما ورد فيهم من نصوص فى القرآن والحديث قط . أو خصوا به من أحكام فى الفقه ، بل هم أفضل من ذلك لما اختصوا به من فطرة ومعدنا فى عقولهم وألسنتهم وأخلاقهم وأعمالهم وابن تيمية يجعل معرفة الاسلام متوقفة على معرفة لسان العرب فلا سبيل إلى ضبط الإسلام إلا بضبط العربية . فاللسان شعار الإسلام وأهله ، يقول : « واعلم أن اعتياد اللغة يؤثر فى العقل والخلق والدين تأثيراً قوياً بيناً ، والقرآن لا يجوز عنده أن يقرأه أحد بغير العربية فالعروبة عند ابن تيمية تلبت باللغة وبالنسب وبالوطن ، فن تكلم بالعربية فهو عربى ، والفقه العربى لا يتعلم إلا بلسان العرب ، والتعايش مع العرب والتخلق بأخلاقهم ، وعنده أن اللغات أعظم شعائر الأمم ، واللغة العربية للإسلام ليست لغة فحسب ، ولكننا عقل وخلق ودين — واعتياد لغة ما يؤثر فى عقل المتحدث بها وفى خاتمة دينه ، وكل لغة لا تنقل إلى عارفها ألفاظها وصيغ الكلام بها ، ولكننا تنقل إليه عادات أهلها وأخلاقهم وعقليتهم وطرائق تفكيرهم ودينهم مع كل ذلك . » ونستطيع أن نضيف إلى ذلك مفهوم الامام الشافعى الذى خلص من بيان أن القرآن عربى إلى حكم فقهى ، هو فرض تعلم اللغة العربية وجوباً على كل مسلم ليشهد الشهادتين ويتلو الكتاب العزيز وينطق بالذكر ، وقال ، إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف معانيها ، ورتب على ذلك ما يربط الشريعة الاسلامية كلها باللغة العربية . وقد وجه الإدراك العميق لأسرار اللغة والفقه الشامل إلى أن ينظر النظرة الأصلية ، فيرفع معرفة اللغة إلى مستوى الدين ويصيرها واجبا على المسلمين ، وتلك يده على اللغة وعلى العرب وعند المسلمين : إن جعل الإسلام عربى اللسان مهما تعددت أجناس المسلمين ، يقول (وأولى الناس بالفضل من اللسان ، من لسانه لسان النبى ، ولا يجوز — والله أعلم — أن يكون أهل لسانه أتباعاً لأهل لسان غير لسانه فى حرف واحد ، بل كل لسان يتبع لسانه ، وكل أهل دين قبله ، فعليهم اتباع دينه ، وكان عرف الله نبيه من إنعامه أن قال (وانه لذكر لك ولقومك) غص قومهم بالذكر معه فى كتابه وقال (لتتذر أم القرى ومن حولها) وأم القرى مكة ، وهى بلده وبلد قومهم ، فجعلهم فى كتابه خاصة ، وأدخلهم مع

المندرين عامة ، وقضى أن ينذر بلسانهم العرب ، لسان قومه منهم خاصة ، فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، ويتأو كتاب الله وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك ، وهكذا نرى أن « الأمة » في الثقافة العربية - والأمة العربية بالذات - تحمل معنى مختلفاً عن مفاهيم « الأمة » في الثقافات الأخرى .

(٧) يرى الباحثون أن يقظة العالم الإسلامى تبدأ من نقطة يقظة الأمة العربية ، وإن وحدة العرب إنما هي مقدمة لعملين : أحدهما : وحدة الفكر الإسلامى والثاني وحدة العالم الإسلامى ، وهذا خلاف جذرى فى تكوين القومية العربية والقوميات الأوروبية ، هذه القوميات التى تشكلت من أجل القضاء على سلطان الوحدة البابوية . (٨) تبين أن الأمم والشعوب بعد مرحلة الغزو الاستعماري تمر في مراحل ثلاث : الوحدة الوطنية وهي (وحدة الأرض) والوحدة القومية وهي (وحدة الأمة) ثم الوحدة الفكرية وهي (وحدة الجماعة) التى تربطها قيم أساسية إنسانية تعاو على الجنس والعنصر . ولقد كان المسلمون يشكلون « وحدة فكر إنسانية » غير أن هذه الوحدة لم تقض على وجود الأمم والشعوب ، وإنما كانت هذه الأمم والشعوب تتعامل على أساس اللقاء والإخاء والتكامل والتضامن النفسى والاجتماعى والسياسى ، فكانت محاولة النفوذ الاستعماري هي القضاء على هذه الوحدة كمقدمة لتعميق مفاهيم الأقلية والدعوات الجنسية والعنصرية حتى تتضارب الأمم والشعوب وتتصارع ، غير أن وحدة الجذور الفكرية والروحية والاجتماعية بين الشعوب الإسلامية ، قد حالت إلى حد كبير دون قيام قوميات عنصرية تقف موقف العدوان مع العناصر والأجناس الأخرى ، وكان مفهوم العرب للوحدة هو مفهوم استشفاء قيام يقظة إسلامية عن طريق يقظة العرب ، وكان مفهوم المسلمين في كل مكان أن وحدة العرب ويقظتهم هي ضرورة ومقدمة لكل يقظة شاملة ، وقد رفض المفكرون العرب والمسلمون . الشبهة التى تقول بأن الإسلام عقيدة لا تساعد على نمو القومية والحقيقة أن الإسلام عقيدة لا تساعد على نمو العصبية الجنسية أو الإقليمية الضيقة العدوانية .

(٩) لم تكن فكرة العروبة واضحة طوال التاريخ المشترك (الإسلامى العربى) فى المراحل الماضية ، على النحو الذى ظهر به فى التاريخ الحديث ، وذلك يرجع إلى أن التحدى الاستعماري الزاحف قد استطاع أن يزيل أكبر وحدة تجمع حولها العرب وغيرهم لمواجهة

خطر الغزو الخارجى وهى (الخلافة العثمانية) ، ومن هنا فقد ظهرت (الوحدة العربية) بهذه الصورة كبديل فى محاولة لتجميع قوة أعمق ترابطاً وأقل إتساعاً لنفس الهدف وهو المواجهة للاستعمار والمقاومة للتفوذ الأجنبى ، ومن هنا نرى أن دعوة الوحدة لم تكن صدى لحركات قومية أخرى ، بل أنها تعبير عن حاجة أساسية وتحد خارجى واضح .

(١٠) كل محاولة لتصور وحدة الأمة العربية على أنها وحدة عنصرية مستغلة مناهضة للشعوب التى تجمعها معها وحدة الفكر هى محاولة مغلوطة ، وكذلك كل محاولة لتصور الحضارة العربية الإسلامية على أنها حضارة دينية أو تطور الثقافة العربية على أنها ثقافة دينية أو النظر إلى الفكر العربى الإسلامى على أنه فكر دينى أو إلى لغة العرب على أنها لغة دينية ، كل هذه التصورات مغلوطة وخاطئة ، ومصدرها قصور فى فهم مضمون الفكر الإسلامى ومقوماته الإنسانية التى هى أصل للثقافة العربية ذلك بأن هذا الفكر يقوم على نظرة متكاملة شاملة قوامها الدين واللغة والتاريخ والاجتماع والاقتصاد والزراعة والسياسة فى وحدة واحدة ولا سبيل إلى تصور حضارة أو ثقافة أو فكر عربى منفصل عن الإسلام ، فالإسلام هو الذى حقق وحدة العرب ، والقرآن هو الذى حقق وحدة اللغة ، وثبت هذا الأساس الجذرى لتكوين الأمة (لما أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون - وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه - لو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته - ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر ، لسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين) الفرق بين الأمة العربية والأمة الإسلامية يختلف من حيث أساس الوحدة ، فوحدة الأمة العربية وحدة جنس وعرق ووحدة الأمة الإسلامية هى وحدة فكر وقيم ، ولقد انطلق الإسلام فوسع دائرته بينما توقفت اللغة . ولم تكن الشعوب تميز فى البدء بين العروبة والإسلام ، بل بقى المفهومان مترادفين حتى أن الداخلين فى الإسلام من الشعوب الأخرى اعتبروا عرباً . (١١) ما تزال فكرة القومية العربية على النحو الذى عرف فى مؤلفات الباحثين المتأخرين فكرة أكاديمية جامدة أخذناها من الغرب ، حاول أصحابها إلامها بمفاهيم وقوالب فكرية ، وجاءوا بهذه المفاهيم الغربية فاقحموها إقحاماً على الواقع العربى لتطبيقها ، وكان ذلك خطوة فى طريق طويل منذ الاحتلال الأجنبى ، أخذت فيه البلاد العربية النظم السياسية الأوروبية تقليداً أو إملاء دون البحث عن تناسبها أو نفعها ، وقد اثبتت هذه الأنظمة فعلاً فشلها فى التطبيق على الأمة العربية . (١٢) تردد كثيراً

د القول بأن الرابطة الدينية ، وحدها لا تكفي لتكوين القومية وهذا حق إلى حد ما ، ولكن هل الاسلام دين ينطبق عليه هذا القول كما هو بالنسبة للاديان الأخرى ؟ من الحق أن الاسلام نظام اجتماعي كامل وأنه مصدر من مصادر الوحدة والائتقاء والتقارب والتجمع وأنه حين يعترف بالأجناس والشعوب (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير) يجعل هذا اللون من القومية مفتوحاً مرناً لا يعرف التعصب الجنسي أو التفرقة العنصرية ، بل يجعل للأساس الأكبر الأعمق وهو الوحدة الفكرية أكبر عوامل وجوده ، فإن الوحدة في مفهوم الثقافة العربية هي مفهوم التماثل النفسي والعقلي الذي يتجلى في وحدة الثقافة .

(١٣) أصدر الفقهاء للعروبة شروط تفضيل : قوامها منزلة القيادة والامامة يعطيها المسلم غير العربي لأخيه المسلم العربي عن طيب نفس ، فالعربي في نظر لإخوانه المسلمين غير العرب أقوى وأعمق وأقدر ، وذلك إيماناً بقول عمر د إذا ذل العرب ذل الإسلام . .

(١٤) يقول شبنجلر : إن فكرة الأمة عند العرب تقوم على أساس من الروابط الروحية المجردة ولذلك فالشعوب العربية في وحدتها تريد من زعيمها أن يتمتع بصفات النبي ومؤهلاته ، لأن الأمة العربية ذات وجود روحي يكاد يكون مطلقاً ، فإذا أردت أن تستنصر العربي فعليك أن تتوجه إلى وجدانه لا إلى معدته ، ولذا تلعب النخوة والمروءة والبطولة أدواراً هامة في السلوك الأخلاقي للفرد العربي كما أن للإيمان - لا للمقل - المركز الأول والممتاز . (١٥) لا تقر الثقافة العربية هذا اللون من المبالغة الضبابية المحملة بالظلال والاضواء ، عن مفهوم الأمة العربية ، كأن يقال : أن الأمة تجربة رحمانية أو أن الأمة عقيدة ، أو محاولة إعطاء المعنى القومي طابعاً فلسفياً لاهوتياً صوفياً على نحو رحمانى ومثالى أو من نحو قول القائلين « ظهور الأمة على مسرح التاريخ كظهور الإلهام في مسرح الوجدان » . ذلك أن الثقافة العربية في جوهرها : عقلانية وجدانية معاً ، فهي واضحة الرؤية لكل المفاهيم ، وإيمانها بوجود الأمة هو في مفهومه داخل إطار الفكر الإسلامى أقوى وجوداً وأعمق أثراً من هذا التصور المبهوم الخيالى الذى يحاول أن يسبغ على القومية قداسة الدين ، في محاولة لإحلالها محله أو في سبيل اتخاذ من هذا التصور الفلسفى عقيدة كبديل لعقائد الأمة العربية ذات الجذور العميقة في وجدانه وروحه ومزاجه . وقد تبين أن القائمين بهذه الدعوة إنما يحاولون عزل الأمة العربية عن مضامين قيمها الانسانية ، وخلق

مضامين جديدة بدا أنها مرفوضة أصلاً ومن عجب أن الذين حملوا لواء الدعوات العازلة لمفهوم القومية العربية عن الإسلام أو محاولة إتخاذ القومية بديلاً عن الإسلام (هؤلاء) أما ليسو على عقيدة غالبية هذه الأمة أو من الفرق الإسلامية ذات المفاهيم المنحرفة ، أو من توابع المذاهب السياسية التي نمت في أواخر أيام الامبراطورية العثمانية وكان لها دورها في القضاء على الوحدة العربية التركيه ، أو تأريث الخلاف بين العرب والترك كالاتحاديين مثلاً .

ومفهوم الثقافة العربية الاصيل لا يقبل قول بعضهم إن نهضة العرب لا تتم إلا إذا أصبحت العروبة ديانة لهم يتعصبون لها تعصب الصليبيين لدعوة بطرس الناسك ذلك أن للعرب ديانة أعمق وهي لا ترفض الوجود القومي والاتحاد إلا إذا تجاوز مفهومه في الانفتاح على الأمم والشعوب والثقافات وإلا إذا حمل لواء التعصب والاستعلاء . (١٦) وتحاول بعض هذه الدعوات أن ترسم للأمة العربية صورة ماض قبل الإسلام له طابع من القداسة ، ونحن نعتز بأن للعرب ماض قبل الإسلام ولهم قيم وشمائل ، ولكن صورة الجماعة العربية ذات القوة الذاتية الموحدة لم تقم ولم تشكل إلا بالإسلام نفسه ولم تكتمل في صورتها العلمية إلا بعد الإسلام ومن خلال تاريخ الإسلام حيث اللغة هي لغة القرآن والعرب هم القوة التي تحمل اللواء ، وحيث خضعت شمائل العرب وقيمهم إلى هدف ، وتحورت من الوثنية والجاهلية . وانطبع بطابع الانسانية والإيثار وإخلاص العمل له ، وبالجملة فإن (التوحيد) هو عقدة الوحدة العربية الاولى ولا يزال عقدها ، فالتوحيد والوحدة هما شقي ثمرة واحدة . (١٧) ومن هنا فإن أسس الأساس في تكوين وبناء القومية العربية ليس وحدة اللغة والتاريخ ولكنها «وحدة الثقافة» التي هي أساس لوحدات اللغة والتاريخ والمشاعر والمراجع العتلى والنفسى ، ولقد كانت وحدة الفكر هي أساس المجتمع الاسلامى ولم تكن الأجناس (الرسوس) ، لقد بقيت الشعوب والأجناس ولكنها لم تكن ذات طابع يحمل الاستعلاء أو العدوان للأجناس وللشعوب الأخرى ، بل كانت الوحدات القومية إنما تمثل طبقة ومرحلة مهيئة إلى التقاء أكثر عمقا وأوسع مجالا ، أما في الغرب فإن القومية قد ارتبطت بالعنصرية وتغليب الجنس . ففي إيطاليا مثلاً حين ظهرت الدعوة إلى الفاشية أو النازية في ألمانيا اعتمدت أساساً على العنصرية وتغليب الآرية وعبادة الفرد مع تمسكين فكرة السيادة والتوسع الاستعماري . (١٨) وكذلك يخطئ الذين يتصورون أن أثر الإسلام في الأمة العربية إنما يمثل مرحلة تاريخية انطوت ، فإن الإسلام بالنسبة للأمة العربية عامل جذري عضوي لا ينفك عن

الامة العربية ولا تنفك عنه عصرا بعد عصر وجيلا بعد جيل . وليس صحيحاً ما يحاول تصويره دعاة الغالية عن أثر العروبة في الإسلام أو أثر الإسلام في العروبة ، كل منفصل عن الآخر ، فالإسلام منهج فسر ومجتمع وليس ديناً لاهوتياً فقط . ومن هنا فلا تنطبق عليه مطلقا النظريات الغربية التي ترى تنازعا بين الدين والقومية : وهو إلى ذلك يمثل الأرضية الفكرية والإطار العقلي والروحي للامة العربية صاغ لها وجودها وكيانها ووحدها منذ أربعة عشر قرناً فهي لا تنفك عنه ولا تنفك عنها . ومن هنا فإن علاقة الأصل بالفرع هنا واضحة ، الإسلام فكر ، والعروبة أمة ، ولكل أمة مقومات فكر تستمدها من العناصر المختلفة . منها اللغة والدين والتاريخ والتراث ، فاذا ذهبنا ننظر في اللغة أو الدين أو التاريخ أو التراث جميعاً لرأينا كلمة واحدة جامعة تربط هذه العناصر : هي الإسلام بطابعه وأثره في اللغة والتاريخ والتراث .

(١٩) يختلف مفهوم « الامة » في الثقافة العربية عن مفهومها في الثقافات الغربية وغيرها بظاهرة الارتباط بالتراث والدين والتاريخ دون أن يتفصل عنها — وبعبارة عن هذا (زيفلين وسيلوفكس) في كتابهما « الشرق الأوسط المعاصر ، فيقولان : إن أول ركائز الاجتماع والثقافة في الشرق الأوسط هو « الدين » ، الذي يحدد العلاقات بين أفراد المجتمع . ففي مجتمعات الشرق الأوسط خلافاً للمعهود في المجتمعات الغربية وحدة وثيقة بين الدين والمجتمع ولا انفصال بين ما هو دنيوي وما هو أخروي ، والروح الدينية منبثة في جوانب الحياة كلها وفي مواصفاتها ولغاتها ولهجاتها . (٢٠) ليس هناك تعارض بين الوحدة العربية أو العروبة ، أو بين الدعوة الإسلامية ، فتكتل العرب هو أمر طبيعي لهم كأمة بشرط ألا يفقد مقوماته في الاتصال الجذري والعضوي بالفكر الإسلامي ، ودون أن ينزع منها قيم الثقافة الأصيلة ، تحت ضغط النفوذ الأجنبي وعوامل الغزو الثقافي التي تريد أن تجعل مفهوم القومية غريباً مستورداً علمانياً منفصلاً عن الإسلام . وتكتل العرب أيضاً هو غاية من غايات الدعوة الإسلامية .

وقد نوه القرآن بشأن العرب ومكانتهم في نهوض المسلمين ، وتكريم اللغة العربية بنزول القرآن بها « فالإسلام هو الباعث الرئيسي إلى توحيد العرب وانسيانهم في الأرض . ولم يعد لفظ العرب يطلق على الجنس ، وإنما يطلق على الجماعة التي وحدتها الثقافة العربية وأركان العروبة في رأى الدكتور اسحق الحسيني هي عروبة اللسان وعروبة العقل وعروبة القلوب . وإن اسقاط دكن من هذه الأركان يحل بالعروبة ويفسدها وعنده أن عروبة اللغة مصدرها اللغة التي كانت في أول نشأتها وسيلة التفاهم لقضاء الحاجات . ثم أصبحت وسيلة للتعبير عن النتائج العقلية والروحية

والآداب والحضارات ، فهي اليوم جماع الآداب والعلوم والنظر الفلسفي والروحي إلى الكائنات والتقاليد والعادات والأخلاق المنبثقة من أعماق الأمة والتاريخ ، واللغة إلى ذلك صورة مرئية لتاريخ حافل بالاحداث . وفي مجال القول بأن العروبة هي عروبة اللسان والعقل والقلب : يقف على قمتها مثل شوق البكردي الأصل المصري الجنسيه ، كما يقف في التاريخ القديم كثيرون . الغزالي وابن سينا والفارابي ، ويطابق هذا المنطق عبارة الرسول : « إنما العربية اللسان ، فمن تكلم العربية فهو عربي » . لقد جمعت الثقافة العربية (اللسان — التاريخ — الدين — التراث) بين جماعة أكبر من العرب بمفهوم العرق وحده ، وبجماعة أكبر من المسلمين بمفهوم الدين .

(٦)

وحدة العقلية والمزاج النفسي

إن الأمة العربية بتكوينها الجامع بين الوجود العربي والعقل الإسلامي قد صنعت بناءاً ضخماً لا سبيل إلى انتقاصه يمكن أن يعاقل عليه :

• وحدة العقلية والمزاج النفسي ،

فالعرب مسلمون ومسيحيون ، وعديد من العناصر التي تتكلم العربية وتعيش داخل الأمة العربية ، إنما تلتقي في وحدة عقلية ووحدة نفسية تتمثل في تشابه العرب في النظرة إلى مختلف أمور الحياة وفي الاستجابة للثورات الخارجية . وهم مسلمون وغير مسلمين متشابهون في نظرهم إلى قيمة الشخصية الانسانية وإلى العمل الانساني وإلى الوقت وإلى المرأة وإلى مفاهيم الشرق والشهامة وقضية العرض والوفاء والكرم والضيافة وحماية الجار وما إلى ذلك من القيم والعادات . . وكذلك التقسيم العربية لها طابع واحد ، وإن كانت تتكيف وتتشكل بأشكال مختلفة وتكتسب صفات إضافية تحت الظروف المختلفة . وترجع هذه الوحدة العقلية والنفسية إلى تشابه مصدر الثقافة العربية وترباط شمائل الأمة العربية واقتراحها بمفهوم القيم الاسلامية ، كما رسمها القرآن (عقلياً ونفسياً ، مادياً وروحياً ، دينوياً وأخروبياً) ويرجع هذا إلى أن الأرض العربية كانت مصدراً للديانات السابوية الكبرى الثلاث . يضاف إلى هذا عمل اللغة العربية بآثارها من شعر وقصص وأمثال وحكم وبأساليبها في التعبير . وأثرها في تكوين القالب الفكري للعرب ، وتوجيه آذواقهم ، والآداب العربي ثمرة اللغة العربية مشبع بالروح الإسلامي . ولا شك أن تشابه نفسية

العرب تجعلهم متشابهين في خصائصهم الأصلية والإنسان دائماً يعيش في لغة وتاريخ أمته . ولا شك أن ترابط الأفراد في عقلية واحدة تسود أفرادها ، هو أرقى أنواع الوحدة وأعمقها وأبعدها أثراً ، ولما كانت الأمة العربية قد اشتقت قسمها العقلية والروحية من العقيدة الإسلامية ، فإن الوحدة العربية إذا جاءت منفصلة عن التجربة الإسلامية في الحكم وأسلوب العيش والقيم الأخلاقية وعن التاريخ الإسلامى العربى لما تمثل مفهوماً مبتوراً ، فثورة الإسلام على الأصنام باسم التوحيد هو تجسيد لإرادة الله في تحرير النفس البشرية من الأوهام والعبودية ، والأصنام في مفهوم الإسلام هى التماثيل التى تعبد ، والطبقة الغنية التى تستعبد الإنسان ، وقد قاوم الإسلام البداوة وحارب الرذيلة والظلم الاجتماعى والنفرة ، فكان بذلك ثورة تقدمية ضد كل رجعية تريد إفساد المجتمع أو الرجوع به إلى أخلاق البداوة وسلوكها فى العيش ، هذا مع الدعوة إلى العدل وحث الأفراد على طلب العلم وفتح الأبواب للإبداع ، ولا يمكن التحدث عن العربى لما ويذكر معه تراثه وثقافته وحضارته . ومن هنا فإن وحدة العقلية والمزاج النفسى للأمة العربية هو أكبر مظهر من مظاهر شخصيتها وذاتها المتميزة عن غيرها ، ومن حق هذه الأمة أن تزود عن طمس معالمها وعن محاولة تبييع مقوماتها أو تزوير ذاتها فى أتون العالمية والأمية ، ولا شك أن رأس مال العروبة الفكرى هو الإسلام وتعاليمه التى تدعو إلى التحرر من التعصب والتبعية والتقليد ، والتى تستطيع أن تواجه موجات الاتحاد والاباحة والتفسخ الحلقى والمفاخرة بالرذيلة ومن هذه العوامل يتكشف الفارق الواضح بين العقلية العربية والعقلية الغربية وهى التى تحاول اليوم السيطرة بالغزو والتغريب للقضاء على مقومات الذات العربية (عقلاً ونفساً) فالعقلية العربية واضحة فى تشكيلها الإسلامى الجامع بين المادة والروح والدين والدنيا والعقل والقلب ، وهو تشكل متكامل ملتزم ، عميق الجذور ، يخالف كل المخالفة للطابع الذى تنسب به العقلية الغربية الذى يقوم على إعلاء مفاهيم المادة والعلم والتكنولوجيا ، اعلاماً مباشراً تفسر به مختلف ظواهر الحياة والسكون ، وتقف به عند حدود معينة لا تتعداها حين تنكر الغيبيات وتتجافى عن طوابع الروح والإيمان وكل ما ليس حسياً ملموساً ، والثقافة العربية بتركيبها الإسلامى الجامع بين الروح والمادة : لا ترى فى منجزات التكنولوجيا العالية مانعاً من الترابط بين حقائق العلم وحقائق الروح ولا تنال فى الانحياز إلى الروحيات وحدها أو الماديات بما يخلق ذلك (٨١ م - مقدمات)

الشرق الواضح في الحضارة العربية والثقافات الغربية ، وما أوجد ما أطلقوا عليه أزمة الإنسان المعاصر ، قال الثقافة العربية لا تسجل تناقضا بين الإيمان والعلم ولا بين العقل والقلب ، بل تمزج بينهما في توازن وتكامل ، ولا ترى في ذلك ازدواجية أو تعارضا ، وهي في نفس الوقت تطبع هذه النظرة الجامعة بالطابع الأخلاقي الذي ينظم كل جوانب الفكر والثقافة : اجتماعية وسياسية ودينية واقتصادية حيث يقدم قانونا أخلاقيا ثابتا يحكم كل هذه الجوانب ، يميز بين الحق والباطل والحلال والحرام والخير والشر ، ويرفع من شأن العقل الإنساني إلى مكان الكرامة ويعمل من شأن النفس الإنسانية إلى مجال الثقة بالله .

الفصل الثالث

معالم الثقافة العربية وخصائصها

من حيث أن الثقافة العربية ثقافة متميزة ، تختلف عن ثقافات الغرب والشرق وتنسجم باقصادها بالفكر الإسلامي والقرآن ، وتقوم على أساس اللغة العربية الفصحى ، وميراثها وتستمد من التاريخ العربي الإسلامي ، فإن معالمها وخصائصها لا لا يتبع تحت حصر ، ويمكن أن نستوهد أبرز خطوطها في نقاط رئيسية :

- | | |
|------------------------------------|--------------------------------|
| (١) التوحيد | (٢) التكامل |
| (٣) الأخلاقية | (٤) استقلال الطابع |
| (٥) التوازن بين الروحي والمادي | |
| (٦) الترابط بين الماضي والحاضر . | |
| (٧) النظرة العقلية المؤمنة | (٨) الجمع بين الدنيا والآخرة |
| (٩) الحرية المنضبطة | (١٠) القدرة على التطور |
| (١١) القدرة على التصحيح | (١٢) الطابع الإنساني |
| (١٣) مفهوم التقدم | (١٤) الوسطية . |

١ — التوحيد : يعد التوحيد من أبرز العناصر المميزة للثقافة العربية ، ومن أعق

العوامل المخالفة للثقافات الغربية ، ولذلك فهو عامل أساسي في وجود الفوارق وعوامل التباين في كثير من وجهات النظر لعدد من القضايا الكبرى ، فالعرب يعتقدون أن الله واحد لا أول لوجوده ولا آخر لأبديته ، ومن هذه النقطة نشأ الإيمان بوحدة المعرفة والحقيقة ، ووحدة الدين والفلسفة ، والمعرفة والحقيقة متفقان لأن العقل واحد ، والحكمة والشرية متفقان لأن الحقيقة واحدة ، وقد تختلف صورة الحقيقة من عصر إلى عصر ولكن جوهرها يظل واحداً لا يتغير . وهم حين نقلوا الفلسفة اليونانية ، حاولوا أن يخضعوها للتوحيد ، وأجروها في إطاره ، وتظهر تلك المحاولات واضحة في كتابات ابن سينا والفارابي فقد رفضا منها ما خالف التوحيد وبالأخص رفضا الثنائية وقدم العالم . وحاول الفارابي الجمع بين أفلاطون ورأى أرسطو حتى لا يناقض التوحيد وقد ظل د التوحيد ، هو العامل الجوهرى في الثقافة العربية ، شأنه في ذلك شأنه في الفكر الإسلامى ، إيماناً بوحدة العقل ووحدة النفس ، والثقة بأن الطبيعة الإنسانية واحدة في جميع الناس ، ومن الإيمان بالوحدة انطلق الإيمان بالمساواة والحرية والعدل الاجتماعى . وكان هذا مصدر انفساح العالم الإسلامى أمام العناصر المختلفة ، وطناً واحداً ، أمام القادم من المغرب إلى المشرق أو الذاهب من المشرق إلى المغرب . يقول لارنست وينان : إن الصفة الأساسية التى تميز العرب عن غيرهم هو الإيمان بالتوحيد . وكان د التوحيد ، منطلقاً للثقافة العربية إلى د الوحدة ، : وحدة اللغة ، وحدة المنازع ، وحدة المشاعر ، وحدة التاريخ وحدة المثل العليا . ولقد كان مفهوم الوحدة العربية منبعثاً من الثقافة العربية ، كمصدر من مصادر القوة والمقاومة في مراحل الغزو الاستعماري ، وكان مفهوم الوحدة العربية بعيداً عن التعصب والتمييز العنصرى ، وكان دوماً مفتوحاً مع العالم الإسلامى انفتاح الثقافة العربية على الفكر الإسلامى أصلاً واستمداداً منه ، وقد عجزت محاولات الاستعمار المختلفة عن فصل وحدات الأمة العربية عن إيمانها بوحدةها . ولقد كانت الثقافة العربية قادرة دوماً على أن تعطى الأمة العربية القدرة والعمق والوضوح في مجالات المقاومة باللغة والشعر والفن على نحو جعلها قادرة على التغلب على أشد النكبات . وما تزال عامل وحدة الثقافة مصدراً لوحدة الأمة وسيظل .

٢ - التكامل : أبرز ما يميز الثقافة العربية هو د التكامل ، : الذى يجمع بين الروح والمادة والقلب والعقل والدنيا والآخرة ، بينما تنقسم الثقافات الغربية بالتقسيم والتوزيع

ولا تستطيع أن تقتنع بهذا المزيج في سهولة . وعندنا أن ميزات (الثقافة العربية) وأبرز الفوارق بينها وبين الثقافات المختلفة هي الوحدة والتكامل . ولقد نرى بعض الباحثين الغربيين حين يعرض لهذه الميزة لا يستطيع أن يعضمها هضمًا كاملاً ، فيقول (جوته) إن العقل العربي يحب الجمع بين الأضداد والأشياء فيعضمها بعضها إلى جانب بعض في نظام بسيط ، وينقل فجأة من ضد إلى آخر . ومن الحق أن يقال عن الثقافة العربية أن هذا التكامل ليس من قبيل تقريب الأضداد ولكنه إيمان بأن الشخصية الإنسانية لا تتكامل إلا بالجمع بين جوانبها المختلفة الدينية والعلمية والعقلية والروحية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ، فما دام الإنسان نفسه (مادة وروح) فكذلك ثقافته لا تفرق بين العقل والوجداني وإنما تجمع بينهما . والتكامل طابع من التوحيد ينسحب على مجالات كثيرة ، فوحدة الثقافة العربية من شأنها أن توحد الأمة ، والمجتمع . ويقيم بين المواطنين أخوة عميقة ومن صور التكامل ذلك الانسجام بين المسجد والقصر والسد على حد تعبير بعض الكتاب . وقد أعطى هذا الإيمان بالتكامل طابعاً خاصاً للعلماء العرب والمسلمين هو تبرزهم في مختلف العلوم ، فلسفية واجتماعية وقانونية وطبيعية فكان منهم من جمع بين الفلسفة والعلم والرياضيات والكيمياء والأدب والفن ، بينما لم يعرف ذلك في تاريخ الرومانيين أو الغربيين المحدثين . ولم يكن ذلك موضع الغرابة في الثقافة العربية بينما هو موضع الغرابة في الثقافة الغربية ، فكان أحدهم كالملاحظ عالماً وأديباً . وكانت ظاهرة التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين الحكمة والشريعة من أبرز ظواهر التكامل في سبيل تحقيق الانسجام بين معطيات العقل ومعطيات العقيدة .

٣ — الأخلاقية : طبعت الثقافة العربية سمة أخلاقية عميقة ، انتظمت مختلف فروعها وخصائصها ، ولم تنفك عنها ، وكانت في الحق عاملاً جذرياً ، وطابعاً عضوياً ، قوامها التماس أساليب الصدق والرحمة والحب والوفاء وإنكار أساليب الغدر والكذب . فإذا كان التعامل في المجال السياسي كان تعاملًا شريفاً كريماً واضح المعالم ، قوامه مفهوم الإسلام « وأما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء » . وفي المجال الاجتماعي تبدو علامات التجميل والحياء والبعد عن الجبر والكشف ، مع ضبط الرغبات الحسية فالشاعر إذا عبر عن كوامن حبه لم يذكر إسم محبوبته جهراً ، مفرقاً بين الجوارى والحرائر . وتفرض الثقافة العربية على أهلها قدراً من السلامة في السلوك والعاطفة والتحرك داخل

الضوابط التي ما تزال قائمة تكريماً وحماية للشخصية الإنسانية وبعيداً بها عن الحيوانية والإنهيار والتحلل والرخاوة ، وسيظل العنصر الأخلاقي باق لا يأتيه التحول ويعتريه التطور ، وستظل الشهامة والنجدة والمروءة أصولاً ثابتة وقيماً باقية مهما تغيرت مظاهرها ، فهي طوابع عربية أمدتها الإسلام بالأصالة فعمق معانيها وحرر اتجاهاتها فجعلها خالصة لله بعد أن كانت في سبيل الفخر والمباهاة . ولقد كان السمة البارزة للثقافة العربية في هذا المجال والمخالفة للثقافات العربية هي : « أولية الخلق على الجمالي ، فالأخلاق عامل جامع وقاسم مشترك أعظم على مختلف القيم ، والأخلاقية فيه مقدمة على الجمالية ، وحيث جعل الإغريق الجماليات مقدمة ، أولى العرب بالإسلام الأخلاق أولية مطلقة . ولقد سارت الثقافات الغربية وراء مفاهيم الإغريق في تقديم الجماليات على الأخلاقيات ، فأطلقوا الجسم الإنساني للعري وعبدوا الجمال على حساب الخير . ومن هنا يحنى الخلاف في كثير من المواقف بين الثقافة العربية والثقافات الغربية ، فالثقافات العربية تجعل السيادة الكاملة لقيم الأخلاق والخير وتجعل لها الانتصار النهائي في كل صراع .

٤ - إستقلالية الطابع : إتسمت الثقافة العربية باستقلالها وتميزها وبروز ذاتيتها الخاصة ، ويظهر هذا المعنى في أوضح منهج ، في حركة الترجمة التي عرفها الفكر الإسلامي والثقافة العربية حين نقلت آثار اليونان وفلسفات الرومان والفرس والهنود . وقد استطاعت الاحتفاظ بذاتها ، ووقفت وقفة صارمة أمام ما يخالف عقائدها وقيمتها ، فقد أغضت الثقافة العربية عما صدر عن اليونان من شعر غنائى مسرحى وملحمى قوامه معتقدات دينية وثنية ، وخرافات ميشولوجية . وفي نفس الوقت الذي صدت فيه عما يخالف عقيدة التوحيد ، سمحت للفلسفات والعلوم ، وإن وقفت من بعض مفاهيم الفلاسفة موقف النقد وعارضت ما خالف قيمها . وفي مجال العلم لم تقبل كل ما ترجم ولم تجعله أساساً تبنى عليه ولكنها راجعته ونقدته وكشفت عن زيف الزائف منه ، وقبلت العناصر الصالحة منه ، ليس على علاتها ، بل أعادت صياغتها من جديد وفق منهج الفكر الإسلامى المنطلق أساساً من مفهوم القرآن فاستطاعت بذلك أن تحرر العلوم من شبهات كثيرة وأخطاء كثيرة وقع فيها اليونان واستطاعت أن تقيم أساس المنهج العلمى التجريبي الذي صدرت عنه النهضة العلمية الحديثة . (هـ) التوازن بين الروحى والمادى : تجمع الثقافة العربية بين (الروحى والمادى) كما يجمع بينهما الإنسان نفسه ، فهما متلاقيان متوجان . فليست الثقافة العربية روحانية

خالصة تغرق في الغيبات والتأويم اللاحدودة ، ذات الغيبات والظلال ولا هي مادية خالصة تؤمن بكثافة المادة وجفاف المحسوس . وإنما هي جماع الروحي والمادي في توازن ومواءمة واتساق ، أبدأ ما حجب ما وراء الوجود عنا الوجود ، ولا عما عالم الغيب عالم الشهادة ، وما منعنا جنات عدن تصيد نعيم من مثلها على الأرض ، فنحن روجيون روحية إيجابية ، وماديون ما كانت المادة إنسانية خلقة .

(٦) الترابط بين الحاضر والماضي : وميزة أخرى في مجال « التكامل » هو جمع الثقافة العربية بين الماضي والحاضر وليس في ذلك تعارضا أو جمعا للاضداد ، ذلك أن الحاضر إنما هو حلقة تالية للماضي ووليد طبيعي له ، وليس في الاستطاعة فصل الحاضر عن الماضي ، وليس في الإمكان أن تخطو الأمم خطواتها إلى الامام من فراغ منفصلة عن المراحل السابقة لها خاصة إذا كانت من مثل الأمة العربية ذات الماضي العريق والتاريخ الحافل . « إننا لا ننظر في الماضي إلا لنشيد منه دعائم قوية تصلح لبناء مجتمعتنا الجديد ، ولا نعتز بأجدادنا القديمة إلا في سبيل إصلاح حاضرتنا وبناء مستقبلنا » . والتراث في الثقافة العربية تراث حي والارتباط بالماضي إنما هو امتداد زمني ، وليس اتصال تكرر وتشابه ، والمستقبل ليس ثمرة الحاضر ولكنه تنمة له ، والتنمة لا تنفصل عن ما قبلها ولا تنقطع عما بعدها ، بمعنى أن هناك تلازما بين الماضي والحاضر والمستقبل ، يلتقي فيه طرفا الزمن الماضي والمستقبل في بؤرة الحاضر والواقع .

(٧) النظرة العقلية المؤمنة : تنسم الثقافة العربية بظاهرة واضحة هي : الإيمان بقدرة الإنسان في الكشف عن الحقيقة عن طريق العقل المؤيد بالإيمان . فقد دعا الإسلام العقل البشري إلى النظر والتأويل فيما حواه الكون من موجودات واختلاف الليل والنهار وتحريك الرياح وإثارة السحاب لانزال المياه وإحياء الأرض وأنبات النبات ، والوصول من هذه النظرات إلى الإيمان بأن للكون صانعا عالما حكما قادرا ، ولقد قدم القرآن آيات بينات تحث على التفكير وتدعو إلى استعمال العقل وإقامة هذه النظرة العقلية المؤمنة « واعتبروا يا أولى الأبصار » وتقدم الشريعة الإسلامية على اعتبار أن العقل للدين أصلا وللدنيا عمادا ، فعلمت الدين الصحيح على كمال العقل ، وجعلت الدنيا مدبرة بأحكامه وألفت به بين خلقه مع تباين أغراضهم ومقاصدهم « وفي أحاديث الرسول ﷺ أمثلة كثيرة لهذا المعنى في مقدمتها قوله : « لا دين لمن لا عقل له » وتقديم الرسول ﷺ لفضل العلم على فضل العبادة ونعم

آثار المفكرين المسلمين أقوالاً كثيرة تدل على شرف العقل وعلو منزلته . . كل من لا يوطده علم مذلة ، وكل علم لا يؤيده عقل مضله .

ومن خلال النظرة العقلية نشأ المنهج التجريبي ، وجاء دعاة كالمعتزلة فذهبوا إلى القول بأن للعقل نور في القلب يعرف الحق من الباطل ، والخير من الشر والحسن من القبيح ، وجاء الفلاسفة الذين قالوا : إن سعادة الدنيا والآخرة لا تنال إلا بالعقل ، وعندما ذهب العقليون في الإسراف بالعقل وحده جاء من صحح هذه النظرة كالحسن الأشعري الذي وضع العقل في رابطة واحدة مع الإيمان ووضع ابن حزم مفهوم المعرفة في الثقافة العربية جامعاً بين العقل والقلب . وكان مفهوم الثقافة العربية دوماً قائماً على التجربة والمشاهدة والبرهان لم يحنج إلى الغيبيات أو يتوقف عند الاوهام ، وفي مجال العلوم نقلتهم النظرة العقلية المؤمنة إلى الحس والتجريب فالتسعت آفاقه وقامت أبحاث الطبيعة والكيمياء والطب والفلك على الملاحظة والتجربة ، وقام الأطباء بالتجارب عن طريق العمليات الجراحية وعلماء الطبيعة والكيمياء قاموا بالتجارب وعلماء الفلك صنعوا الزيجات وقاسوا أبعاد الكواكب ، في المراصد ، وقام علماء الجغرافيا بالرحلات والاسفار . كما عرفت لهم آثار واضحة في مجال الأغذية والأدوية والتوليد والعدوى ودورة الدم وأمراض العين . وأضاف الرازي وابن سينا وابن النفيس إضافات جادة في هذه المجالات على أساس الملاحظة والتجريب ووصل (البتاني) إلى معرفة الكسوف وحدد طول السنة ، كما حدد (البيروني) خطوط الطول والعرض وبحث في دوران الأرض حول محورها . . وأوصلتهم هذه النظرة إلى نتائج إيجابية في مجال الفكر أيضاً ، فاعتمد الجاحظ وابن خلدون على الملاحظة والاستقراء ، فنشأ النظر العقلي والدليل البرهاني في تمحيص الأخبار . وكان علماء الفقه قد مهدوا السبيل في هذا المجال بتعميل الأحكام الشرعية ووضع علماء الحديث قواعد التعديل والتخريج . وكانت النظرة العقلية المؤمنة في مجال العلم وفي مجال الفكر مقدمة للنتائج التي حققت قيام المنهج العلمي التجريبي والتي ورثتها أوروبا واتخذت منها قاعدة بناء الحضارة . وستظل الثقافة العربية مؤمنة بفضل العلم على العبادة ، والعلم على إطلاقه .

٨ - الجمع بين الدنيا والآخرة : والثقافة العربية ترى ترابطاً عضوياً بين الحاضر والمستقبل ، وترى الدنيا طريقاً إلى الآخرة ، وتؤمن بأن تعمل للدنيا كأنك تعيش أبداً وتعمل للآخرة كأنك تموت غداً ، فلا يصرفها الاقبال على الدنيا عن حق الآخرة

ولا تصرف إلى الآخرة إنصرفاً يمنعها من أداء حق الدنيا بل يجمع بينهما في موازنة واتساق (ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة ، ولا الآخرة للدنيا ، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه) . وقد أباح الإسلام زينة الحياة الدنيا ومتعها في نظام دقيق ، ووفق تحوطات تحمي من الإنهيار والإسراف ، وأقامها على الاعتدال والاقتصاد والتوسط ، وبذلك ربط الفكر الإسلامى بين الروحى المثالى والحيوى الدنيوى ، وكان طلب العلم في نظر الفكر الإسلامى والثقافة العربية بمفهوم العلم الدنيوى والآخرى معاً ، وليس الآخرى وحده ، وذلك في اتساق واضح قوامه : علم وذوق ، وعقل وقلب وفكر ووجدان .

٩ - الحرية المنضبطة : إعتبرت الثقافة العربية (الحرية) أساساً من أسسها وقاعدة من قواعدها ، وجعلت طابع الحرية مشوباً بالتسامح ، كما أفسح الإسلام للناس فرصة الدفاع عن عقائدهم ، وأباح لهم حرية الاعتقاد والفكر إيماناً بسلامة قيمه وأسسها وقدرتها على مواجهة المساجلة والتقيد والمناظرة ، وكان أعلامهم يناظرون المسلمين واليهود والمجوس على السواء . والحرية في الثقافة العربية لها ضوابط تمنعها من الاعتداء على حقوق الغير ، أو التماس ما ليس بالحق . وتستظل الثقافة العربية متحررة من استعباد العقل والجسم والروح ، ومن عبودية المال والآلة ، وعبودية الفرد للفرد ومن العبودية لغير الله وهى في نفس الوقت تحرير للإنسان من الخوف والقلق والجوع والعوز ، وفي الثقافة العربية لا تقتضى حرية الفكر أن يكون الإنسان غير متدين ، إذ أن الإسلام بمعنى الدين لا يقف سائلاً أمام الحركة والفهم والبحث والابتكار . ولا شك أن كبر تحرير للفكر هو تحريره من قيود المسادة وتجريده من قيود الوثنية وعبادة غير الله . ولقد شهد هذا المعنى كثير من المنصفين حين قال أحدهم « العرب أول من علم العالم كيف تنفق حرية الفسكو على استقامة الدين ، والعقيدة الإسلامية أساس الثقافة العربية ومصدرها لا تقف عقبة في سبيل حرية الفكر بل هى عونته وسنده الكبير .

١٠ - القدرة على التطور : تؤمن الثقافة العربية بضرورة التطور وتمثل هذه القاعدة دوماً ، فهى متفتحة أبداً على الثقافات المختلفة تأخذ منها وتترك ، وتندرج إلى الرقى والعمق وتسعى دوماً نحو تحقيق الكمال وتمضى في طريقها الصاعد ، مؤمنة بالتقدم والنمو . وتعميق حركتها في أصالة وحيوية . فهى لا تعيش في عصر بمزاج عصر سابق ، ولا تتقبل مزاجاً أجنبياً تنصر فيه ولكنها تجعل من جذورها مرآة لاندفاعها نحو الكمال

ونحو الامام . وتؤمن الثقافة العربية بناموس التطور وأن التوقف والتجمد ضد طبيعة الحياة وتملك الثقافة العربية القدرة على التطور دون أن تفقد عامل الوحدة والارتباط بالماضى ، وستظل الثقافة العربية قادرة على تشكيل نفسها حسب حاجات العصر واختلاف الیئات دون أن تتخلى عن قيمها ومقوماتها الاساسية ، وسوف تصل الثقافة العربية إلى غاية الغايات في مجال العلم والتكنولوجيا ويظل مجرى العقل العربى مع ذلك كله قائما على أساس الترابط بين العلم والروح والمادة .- ١١ - القدرة على التصحيح : وتؤمن الثقافة العربية بقانون التصحيح إلى جانب قانون التطور فهى حيث تنفتح على الثقافات المختلفة تأخذ منها ما يزيد لها قوة وترفض ما يتناقض مع روحها وذاتها ومزاجها وهى تؤمن بأصولها الاصلية وتحصر على ألا تنصر في الثقافات الأخرى . وهى حين تؤمن بقانون التطور تؤمن بأن كل مسار هو إلى أفق جديد وذلك أمر طبيعي لا بد أن تصحبه ضوابط تحول بينه وبين الانحراف ، فالتحرر من الانحراف ، والحاجة إلى تعديل المسار حتى لا يخرج عن القيم والهدف إنما هو قانون مواز تماما لقانون التطور ، ذلك هو قانون تصحيح المفاهيم . ولقد كان الفكر الإسلامى والثقافة العربية قادرين دائما على التحرر من الانحراف بعد الكشف عنه والعودة إلى التماس المفاهيم الاساسية والقيم الاصلية .

١٢ - الطابع الإنسانى . يتمثل في الثقافة العربية : « الطابع الإنسانى ، الاصل ومن حيث أن الثقافة العربية تستمد من الفكر الإسلامى . فإن الإسلام يبنى العدالة الاجتماعية على ثلاث أسس : ١ - الحرية الكاملة في العبادة .- ٢ - المساواة التامة بين جميع الناس .- ٣ - المسئولية الدائمة والمتبادلة للمجتمع . والإسلام يؤكد أهمية الإنسان بصرف النظر عن لونه وعنصره وديانته ، وقد طبق الإسلام هذا المعنى بأن أتاح للملوك ورجال الطبقات المختلفة والأديان المختلفة أن يصلوا الى المراكز العليا والخطيرة في مجالات السياسة والعلم والثقافة . ومن هنا بدأ فى وضوح ، مفهوم الإسلام فى تأكيد كرامة الإنسان فالإنسان فى الثقافة العربية ليس حيوانا ولا هو سيد فوق الدكون كله ، ولكنه سيد تحت حكم الله . وإنسانية الثقافة العربية تعنى أنها تقسم بالكرامة والرحمة والإخاء والثقافة العربية فى هذا المعنى تختلف اختلافا عميقا عن الثقافات الغربية ، هذه الثقافات التى تطبق على الإنسانية مفاهيم الحيوان والحشرات ، أما نحن فالإنسان ما هو بحيوان فى ثقافتنا . ويتمثل الطابع الإنسانى فى الثقافة العربية بإيماننا بكرامة الإنسان وحرية ومقاومة الاسترقاق والعنصرية وإنكار استبعاد الجسم أو الفكر أو الروح .

١٣ - مفهوم التقدم : تتمثل الثقافة العربية في أعماقها مفهوم التقدم ، على أنه تقدم مادي ومعنوي معاً في وقت ما لا يفصل فيه التقدم المادي عن التقدم المعنوي . وهي في هذا تختلف في النظرة إلى مفهوم التقدم عن الثقافات الغربية التي تقوم على أساس النظرة المادية وحدها ، وترى الثقافة العربية أن التقدم المادي وحده تقدم قاصر وأن حتمية نجاح التقدم هو أن يرتبط بالضمير الأخلاقي ، فالتقدم المادي لا يفصل عن التقدم الروحي ، وبدونه لا يصل إلى السكال . ود النظرة المادية ، إلى التقدم قد فشلت لأن فيها إفتئات على الحق ، ويقوم مفهوم التقدم في الثقافة العربية على أنه كل ما يوصل إلى الحق والعدل وليس ما يرضى الغايات الفردية لبعض النفوس . وتقاس فكرة التقدم في الثقافة العربية بمقاييس إنسانية أساساً . فالتقدم ارتقاء نحو السكال واقترب من الحرية دون أن يفصل عن الأخلاقية . ومفهوم الثقافة العربية دوماً فيه تطلع إلى مستقبل أكثر حيوية وقوة .

١٤ - الوسطية : تتمثل الوسطية في الثقافة العربية من حيث يبدو منطلق النظرة أي أن تكون بعيدة عن التطرف ناحية الجود أو الاطلاق غير المنظم . فالثقافة العربية تؤمن بالحركة وتؤمن في الوقت نفسه بالقواعد الثابتة والقيم المستقرة التي تتحرك في داخلها . فهي تطور وثبات في نفس الوقت ، وهي في هذا تختلف عن الثقافات الغربية التي تؤمن بالتطور والحركة والتغير إلى غير مدى ، فالتطور بمفهوم الانفصال عن القواعد والأصول الثابتة لا تفره الثقافة العربية التي تتحرك في نطاق واسع .

معطيات الثقافة العربية

أن أصدق ما يمثله الثقافة العربية ، أنها كيان مستقل ، وأنها تشكل دأموذجاً ، له طابعه ومعاله ، وأن القيم التي تنطوى عليها تقسم بالوضوح والتكامل والوسطية والقدرة على الحركة والتجاوب مع مختلف البيئات والعصور . وأنها لا تتوقف عن العطاء ، ولا تغلق على التناق والاقتراس . من مختلف الثقافات والمعارف شرقية وغربية ، قديمة وحديثة ، فهي تتفتح بمختلف المقيم الإيجابية البناءة ، وهي تسيغ هذه المفاهيم في بوتقتها وتبلورها في كيانها دون أن تتحول معها ، أو تفقد ذاتيتها أو تتحول عن أسسها ومناهجها الثابتة ، فهي ثقافة تؤمن بثبات الإطار وتطور العناصر ، وهي تقديمية في نظرتها ، مرنة في حركتها ، متقبلة معطية ، واضحة صريحة ، وهي في مختلف أدوارها

يقظة كل اليقظة ، قادرة مواجهة الأخطار والغزو وحركات التغريب التي تحاول أن تخرجها عن ذاتيتها ومضامينها وقيمها ، وهي في كل معركة من هذه المعارك تصل إلى نتيجة أكيدة ، هي أنها تأخذ كل ما يزيد لها قوة وترفض ما يحول دون ثباتها وحركتها وما يخرجها عن وسطيتها وتكاملها . وفي هذه النماذج السريعة القليلة التي نقدمها عن معطيات الثقافة العربية التي تستمد كياناتها من الإسلام واللغة العربية والقرآن ، نجد ذلك الطابع الواضح الصريح ، المختلف كل الاختلاف عن ثقافات الشرق وثقافات الغرب والذي تنسم بهيسم التوحيد وتحرير الإنسان وتمكيمه والقائم على المسؤولية الفردية والجزاء والبحث ، والذي تنظمه القيمة الأخلاقية وتحوطه مفاهيم التقوى والعدل والمساواة والإخاء في مختلف ميادين السياسة والاجتماعية والقانونية والاقتصادية .

(١)

في مجال الاجتماع

تشمل في المجتمع ، البوتقة التي ينصهر فيها (الإنسان والفكر) وتشكل الأسرة والجماعة (من القبيلة إلى الأمة) حيث تنصهر فيها كل مقومات الثقافة المختلفة . السياسة والقانون والدين والاقتصاد . ثم هي التي تشكل فيها « الحضارة مبنية » من الثقافة والعلم معا . ومن هنا كان « الاجتماع » مقوما من المقومات الهامة في العلاقة بين الإنسان والثقافة من ناحية ، وبين المجتمع والحضارة من ناحية أخرى . ومن هنا تبرز أهمية لاحتاد لها للترابط والتكامل والتوازن القائم بين مقومات الثقافة كلها وفق مفهوم الثقافة العربية المستمد من الفكر الإسلامي ، بحيث لا يمكن الفصل بين وحداتها ، أو الاستقلال بمقوم منها لينمو نمواً خالصاً منفصلاً عن الثقافة ككل . وبحيث يستحيل عرض قضية من القضايا والفصل فيها من وجهة نظر مفهوم من هذه المقومات وحده دون ارتباطه بالمقومات الأخرى ككل . ومن شأن هذا الانحراف أن يفقد كل من المجتمع والإنسان والثقافة طابعه في التكامل والتوازن ، ومن خلال المجتمع (حيث يرتبط الفرد بالجماعة) تبرز أضخم قضايا المجتمع والاجتماع ، حيث تتلاقى نظريتان تتجاوران منذ أقدم العصور هما : « الفردية والجماعية » . وفي مفهوم الثقافة العربية : يتكون المجتمع من الأفراد ، فالأفراد لهم كياناتهم الخاص ولهم كياناتهم كجموعة ، وهم مؤثرون في المجتمع ، متأثرون به ، الفرد في خدمة المجتمع ،

والمجتمع في خدمة الفرد ، ففي دائرة (الفرد) هناك روابط الأخوة والزمانة والصدقة والعداوة ، وفي دائرة (الجماعة) هناك النظم الاجتماعية والاستجابات العامة لتطورات والأحداث . ليس هناك تنافس وتصارع بين الأفراد بعضهم مع بعض ولا بينهم وبين المجتمع ، ولكن هناك تعاون وموامة وتكيف بين الحقوق الخاصة والحقوق العامة ، وبين حدود الفرد بالنسبة للفرد وبين حقوقه بالنسبة للمجتمع ، فلا يفنى الفرد في المجتمع ولا يفنى المجتمع في الفرد . ولكنها أخوة بين الأفراد ، وتماسك لبناء المجتمع بأفراده . ومن شأن الثقافة أن توحد تصور الأفراد أو تقربه وفق مفاهيم لها قيمها الأساسية . ومن هنا تكون الاستجابة بطريقة واحدة ، وتكون المصلحة المشتركة هي القاسم المشترك الأعظم للجماعة . ومن مقومات الثقافة العربية في علاقات الفرد : الإيثار ، وفي علاقة الأفراد بالجماعة : التضحية بالحقوق الفردية من أجل استمرار ونماء المجتمع . والثقافة العربية تذهب إلى اعتبار أن المجتمع دكائن حى ، الأفراد خلاياه ، والنظم والروابط والجماعات أعضاؤه . هذا الكائن له عقل ، هذا العقل بقيمه ومقوماته يتمثل في عقول الأفراد . ولاشك أن الثقافة السائدة في المجتمع هي العامل الأكبر والأول في تشكيل النظم الاجتماعية ، وهي في مدى تأثيرها أبعد أثراً من عوامل السلالة والوراثة ، فهي القادرة على أن تصبغ أفراد المجتمع بوحدة فكرية تملو على فوارق السلالات والوراثات . ولا يمنع أثر الثقافة في وحدة الفكر من عمليات التنافس والتميز والخلاف في الفرعيات والمسائل الجزئية حيث لا ترى الثقافة العربية صياغة قوالب صماء متشابهة ، بل إن الاختلاف في الفروع لا بأس به : لأنه توسعة وحيوية ، ما دامت المقومات الأساسية سالمة ثابتة . وتؤكد الثقافة العربية اهتمامها بالفرد ، وإطلاق حرية إرادته إطلاقاً لا يجعله خاضعاً إلا لعقله وإرادته في مختلف تصرفاته ، ومن هنا كانت قدرته دائماً على الإبداع والتجويد ، وإحداث التقدم للمجتمع . فليست روابطه الدينية والروحية بمقيدة إياه أو معطلة له ، بل هي عامل قوة وعامل حرية ، ذلك أن الاختيار والإرادة — دون عامل القهر والجبرية — هو العامل الأساسى للثقافة العربية ، فإذا فرض عامل القهر والجبرية نفسه في مرحلة من مراحل التاريخ فإن ذلك لم يكن صادراً بالتأكيد عن جوهر الثقافة العربية وإنما كان دخيلاً عليها من جملة مفاهيم تسربت إليها .

وليس في الثقافة العربية ما في الثقافات الأخرى (شرقية أو غربية) من ذلك الخضوع لمفاهيم جبرية أو لمؤسسات خاصة أو لطبقة معينة من ذوي النفوذ الفسكرى المتسلط .
وحين كانت هذه المفاهيم واضحة استطاعت الثقافة العربية أن تبسّد وأن تبتسّر وأن تضيف إضافات إيجابية في حقل الفكر الإنسانى . ولا شك أن للثقافة أثراً في استقلالية المجتمع وبرز طابعه الخاصة المختلفة عن المجتمعات الأخرى نتيجة للقيم والمقومات التى يتحرك بها في عقول أفرادها وفي كيانه العام . وفي مفهوم الثقافة العربية فإن المجتمعات في حركة دائمة ، حركة تطور ، لكنها — وفق نوااميس الكون التى لا تبدل ولا تتغير — ليست دائماً حركة إلى الأمام أو في طريق التقدم وإنما هى بين تقدم وركود وتأخر ثم تقدم تجرى في دورات متعاقبة وترتبط بعوامل مختلفة ، أهمها ارتباطها بالقيم الأساسية للثقافة أو انفصالها عنها ، أو غلبة قيم أخرى ومفاهيم غريبة عليها . ولقد كانت الثقافة العربية قادرة دائماً أن تمثل جوهرها ، وتنفض عنها غبار الدخائل والبدع والإضافات التى قد تصل إليها من الثقافات الأخرى وتكون في نفس الوقت متعارضة مع القيم الأساسية لها رغبة في القضاء عليها أو تحويرها ، وكانت تعتمد في مقاومة ذلك على النوابع من المجددين والمصلحين ، الواسعى الأفق ، الذين يكشفون هذا الخطر ويزيلون هذا الغشاء ويردون الأمم والمجتمعات إلى الجوهر الأصيل للمقومات الأساسية .
ولا تؤمن الثقافة العربية بالعامل الواحد في تفسير المجتمعات . سياسياً أو اقتصادياً أو مناخياً أو سلبياً ، ولكنها ترى أن هذه العوامل كلها مجتمعة في صورة (الثقافة) هى التى تحدث الأثر قوة وضعفاً : وبها ككل (شمولاً وتكاملاً) تفسير الأحداث والوقائع .
وفي مفهوم الثقافة العربية أن المجتمعات تمر بدورة مضطردة تبدأ من اليقظة إلى القوة إلى الانحلال والضعف ، ثم تعود سيرتها الأولى . وتكون الثقافة هى العامل المؤثر في هذه المراحل قرباً أو بعداً من قيمها الأساسية . وقد تنهار الحضارة ولكن الثقافة لا تموت بل تذيب ثم تتجدد مرة أخرى لتحث أئرها مستأنفاً في سبيل إعادة بناء المجتمع والحضارة . غير أنها في مجموعها هى حركة إلى الأمام والتقدم فلا يعود التاريخ القهقري أو يرجع إلى الخلف . ولا تؤمن الثقافة العربية بتقديس الماضى في نظارة المجتمع إلى التطور ، بل ترى الارتباط الذى لا ينفصم بين الماضى والحاضر والمستقبل كحلقات طبيعية للتاريخ الطويل المضطرد . والدين ظاهرة إجتماعية ضرورية لحياة المجتمع ،

لا يستطيع المجتمع الحياة بدونها ، وهى تتصل بالاخلاق اتصالاً وثيقاً . كما تتصل بالتربية والتعليم والفن . وفى الثقافة العربية يكون الدين مقوماً أساسياً للجماعة . والاخلاق جزء منه — والدين مقوم لا يمكن إغفاله ، أو تخطيه فى تطور الجماعة وحركتها ومختلف قضاياها . وهو دعامة أكيدة من دعائم الاجتماع الإنسانى ، فالإنسان فى نظر الثقافة العربية هو سيد السكون تحت حكم الله . لا ينفصل فيه العقل عن الروح ، ولا الفكر عن البصيرة . فالإيمان بالله والخلق (الضمير الدينى) هو عامل أساسى فى بقاء المجتمع وتماسكه وتعاونه . والإيمان بالجزاء والآخرة عامل هام فى إعطاء الخلقية الدينية وظيفتها وعامل حيوى فى إيمان الإنسان وعمله ، والاخلاق من شأنها أن تدفع الإنسان إلى حسن السلوك والاستقامة والتعاون والتأخى بين الأفراد . والمجتمع القائم على مفهوم الثقافة العربية يجد دائماً قوة ذاتية دافعة فى أفرادها قوامها الخلق ، تتمثل فى سلطان الضمير ، هذه القوة من شأنها أن تعين على تنفيذ سلطان القانون ، أو تسكنى دونه ، ومن شأن هذا المجتمع أن لا يخشى سلطان القانون المفروض من الخارج ، على أساس المحاسبة عن ظواهر الأمور ، إذ أنه يرضى بما هو أكبر وأوسع وأعمق وهو سلطان الضمير . ومن ثم يتوازن عامل الخلق مع حركة المجتمع وتطوره وبنائه عن رغبة ذاتية وتقبل طبيعى . وسلطان الضمير فى الفرد يستمد قوته من الإيمان بالله ويتساقى إلى الغيرة والكرامة بينما يقوم سلطان القانون على الخوف من السلطة التى تملك العقاب .

(٢)

فى مجال الأخلاق

فى مفهوم الثقافة العربية يقوم بناء المجتمع وتكوين الإنسان على الاخلاق ، فالاخلاق قاسم مشترك لمقومات السياسة والتربية والاجتماع والادب والفن . والاخلاق غير منفصلة عن الدين ، وهى فى نفس الوقت متكاملة مع قيم التوحيد والحرية والعدل ولا يتم مفهوم الاخلاق إلا حين يقوم على أساس الإيمان بالله . وخلود النفس والإيمان بالجزاء . والاخلاق فى مفهوم الثقافة العربية « عملية » وليست « مثالية » وهى من صميم واقع الإنسان باعتباره أحد أفراد المجتمع . وتقوم الاخلاق على حرية الإنسان وإرادته فى الاختيار وتحمل المسؤولية ، فالفرد مسئول عن عمله وإذا كان القانون للأعمال

المادية فالأخلاق لسكل ما غير ذلك ، ولابد للأخلاق من تربية وتطبيق ، وبدون ذلك تصبح مجرد كلمات ومثلا ، ويستهدف التطبيق تحقيق النفع العام للمجتمع بأسره . والأخلاق في مجال التطبيق ترتبط بالمجتمع والسياسة والقانون كمقومات للمجتمع وترتبط بالتوحيد والعدل والحرية ، ومفهوم الأخلاق في الثقافة العربية : يقتضى تعميم تطبيقها على الإنسان والمجتمع ، فيكون الإنسان فردياً في الفكر ، اجتماعياً في العمل . وتفرق الثقافة العربية بين التقوى والرهبة . فهي تدعو إلى العمل وتجعل العمل في دائرة الخلق ولا تقبل الزهد والنسك المنفصلين عن المجتمع والعمل . والتقوى هي اجتناب الحرام : وهي غير الرهبة والتقشف . ومهدف الأخلاق في مفهوم الثقافة العربية هو السمو بالغرائز وترويضها وتصعيدها وتركيتها وليس القضاء عليها والأخلاق « ضوابط » منظمة وليست قيوداً والثقافة العربية لا تدعو إلى مجتمع الغرائز والشهوات ولكنها تنظمها في وسطية وتعادل تحتفظ للجسد والعقل والروح قواها وحيوتها وهي لا تحرم متع الحياة ولكن تدعو إلى تناوؤها في اعتدال . والنفس الإنسانية : تحمل الخير والشر : والأخلاق المستمدة من الدين وسيلة لتزكيها والسمو بها . وصدق الله العظيم : « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها ، قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دساها » : والأخلاق العربية المستمدة من الإسلام : أخلاق تقوى وليست تستهدف ما تطلق عليه الفلاسفة اليونانية « السعادة أو اللذة » . ولا تقر الثقافة العربية مفهوم الوسطية الأخلاقية فهذا ليس أصيلاً في مصادر الإسلام بل هي من الفكر اليوناني الوافد الذي جرب العرب شوطاً في الخضوع له ثم تحرروا منه بعد . والتقوى هي تجنب الحرام والإقبال على الحلال . والأخلاق في مفهوم الثقافة العربية عملية تطبيقية وليست نظوية ، وتشمل التكوين الفردي (الذي يعنى بالفرد في نفسه وعلاقته بربه) والتكوين الاجتماعي (الذي يعنى بمعاملات الافراد مع بعضهم البعض) : وتتصل الأخلاق بالعقيدة ولا تنفصل عنها . وفي مفهوم الثقافة العربية أن الخير عام للجميع ، ولذلك فإنه أقرب إلى منازعها من السعادة التي هي حال خاصة بالفرد فعلى الإنسان أن يفعل الخير للخير ، لا لينال به أجراً ، ولا يتم الخير للناس إلا بتعاونهم . وتقر الثقافة العربية نوعين من الأخلاق : أخلاق إيجاب ، وأخلاق سلب . ومن أخلاق الإيجاب الوفاء بالعهود ، وأداء الأمانة ، والقوامة بالقسط ولو على

النفس والوالدين أو الآخرين ، والإعراض عن اللغو ، وبالوالدين إحسانا ، وبذئ القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم . ومن أخلاق السلب : تجريم القتل والزنا والربا وتحريم شهادة الزور ، والخمر والميسر وتحريم الرشوة والفساد . واللغو وتحريم تزكية النفس والتفاخر ، وتحريم السخرية بالناس والمنابذة بالالقاب . والقرآن هو مصدر الأخلاق التى تصدر عنها الثقافة العربية . وبمجموع مفاهيم القرآن : تمثل أخلاقا إجماعية لا أخلاقا فردية ، فالقرآن ينظر إلى الفرد فى ضوء مصلحة المجتمع ، فإذا تضاربت المصلحتان : يؤثر الفرد مصلحة المجتمع ويضحى بنفسه فى سبيله . وصورة التطبيق لهذا المنهج القرآنى إنما تتمثل فى سلوك الرسول وشماله ، وترسم الثقافة العربية للحرية مفهوماً عميقاً ، فهى تحيطها بقدر كبير من الحماية قوامها التبعة والمسئولية الاجتماعية ، فحرية الإنسان تنتهى عند ما تصبح اعتداءً على حرية الآخرين ، قالانسان كفرد إنما هو جزء من المجتمع ، وإطارات الأخلاق فى مفهوم الثقافة العربية ، رجة متسعة وليست مغلقة أو ضيقة قوامها الحرية الشخصية وتحقيق الجهود الفردية . وتقيم الأخلاق فى مفهوم الثقافة العربية : حواجز متينة ضدوضى والظلم والشر عامة . وتبقى هذه الحواجز مرنة لى تحقق للأجيال المتعاقبة اختيار الأساليب التى توفق فيها بين المثل القرآنية الثابتة ، وبين تطور عصورها واختلاف بيئاتها .

(٣)

فى مجال القانون

هدف القانون فى مفهوم الثقافة العربية : تحقيق العدل والمساواة بين أفراد المجتمع وتنظيم الروابط الاجتماعية بما يحقق المساواة والعدالة . ويعمل القانون (التشريع) كقطاع من قطاعات الثقافة العربية متكاملا معها فى سبيل بناء مجتمع سليم متقدم قادر على الحياة والتطور وفق مفهوم الأخلاق ويطبعمه أساساً طابع إنسانى . وترسم الثقافة العربية مهمة القاضى فى مجال القضاء على نحو واضح بين : فالقاضى (١) يفهم إذا أدلى إليه فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له ، (٢) يواسى بين الناس فى وجهه وعدله ومجلسه حتى لا يطمع شريف فى حيفه ولا يئأس ضعيف فى عدله ، (٣) البيئة على من ادعى واليمين على من أنكر والصلح جائز بين الناس إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً .

(٤) لا يمنعه قضاء قضاء ثم راجع فيه عقله أن يرجع إلى الحق فالحق قديم ومراجعة الحق خير من التماهى في الباطل (٥) على القاضى أن يكون فاهما لما يتجلى في صدره بما لم يرد فيه نص . وعليه أن يقيس الأشياء والأمثال ؛ ويعمد إلى أقربها من الحق (٦) عليه أن يحمل لمن ادعى حقاً غائباً أو بيته ، أمداً ينتهى إليه ، فإذا أحضر بينته أخذ له بحقه . وعليه ألا يعلق أو يضجر ، أو يتأذى بالخصوم أو يتنكر عند الخصومات فإن الحق في مواطن الحق يعظم الأجر . فالمساواة أمام القانون هي القاعدة الأساسية ، والإباحة هي طابع القانون في الثقافة العربية ، بحدود تحول دون الظلم والتعدي . والمبادئ القانونية على تعدد أشكالها تؤول على غاية واحدة هي الرفاهية العامة وهي ما يسمى « المصلحة » وقد طبعت الثقافة العربية مفهوم القانون يطابع السباحة الذي يقوم على إلغاء القيود الصارمة والمحرمات المختلفة التي عرفها القوانين السابقة ومسايرة الطبيعة البشرية ، على قاعدة « التيسير » : (لا تكلف نفس إلا وسعها) . وحيث لا تجرم طبيات الرزق وزينة الحياة ، وحيث لا تعذيب للنفس وأمانة لها بالتقشف ، وحيث لا كبت للغرائز البشرية الطبيعية ، شريطة الاعتدال والوقوف عند « الضوابط » الحامية للشخصية الإنسانية من الانحلال والتدهور . وقد حقق القانون — في مفهوم الثقافة العربية — رعاية مصلحة الجماعة ، حين حرم وأباح العتق والوصاية والزواج وصلة الرحم . والحرية هي أولى القواعد في مفهوم القانون ، حيث تجد الحرية حدودها في طبيعتها نفسها وفق قانون ثابت هو : أن الحرية المطلقة معناها فناء البشرية . والحدود التي تقف عندها الحرية هو ما اصطلاح على تسميته بالقواعد القانونية . وليس في هذه الحدود شطط أو غلو ، لأن الغاية المتوخاة من إقرارها هي المنفعة والصالح والخير بأعظم ما يستطيع الفرد أو المجموع أن يبنى منها . ومن أهم حقوق الفرد حقه بوصفه فرداً في السلامة والحرية ، فالحرية هي الحق الطبيعي لكل مخلوق بشري ، أما الرق فهو استثناء لهذه القاعدة ، والقيط المجهول الأصل ترجح حريته على عبوديته ، وترجح حالة الحرية عند وجود الشك . والحر المشكوك في حريته لا يجبر على إثبات حريته . والحرية في مفهوم القانون في الثقافة العربية معناها : قوة التصرف الذاتي ، والحر لا سيد له إلا الله ، فالحرية لا يمكن أن تنأى أو تشترى ، والعبودية التي يختارها المرء بملء رغبته لا يعترف بها قانوناً قط ، وعلى هذا يحرم الانتحار . والمرء أن يقتنى ما يشتهى ، ويصنع بماله ما يريد ، لأن (٨٣ م — مقدمات)

متاع الحياة الدنيا جميعه خلق لاستعمال البشر وانتفاعه ، ولكن الله مقرر حتى الملكية والحياة وضع لهذا الحق حدا ، وأتاح الفرصة لكل امرئ في معرفة المقدار المخصص له من مصادر الثروة العامة لصيانة للنظام الاجتماعي . وفي كل صرف لا تقع فيه تبذير وهو آثم بالنتيجة . فالسفة في القانون وفق مفهوم الثقافة العربية : نوع من الخلل العقلي يحجر على صاحبه ، والقاعدة هي الحرص على الاعتدال والقسط في كل شيء ، وإتباع الوسطية في إنفاق الثروة : (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا) وقد وضعت « الضوابط » لحماية صغار السن والمعتوهين والزمنى والمفالس ؛ وفي مفهوم القانون في الثقافة العربية أن لكل امرئ أن يستعمل حقوقه الخاصة بمطلق حريته بشرط ألا يرمى بهذه الممارسة الإضرار المطلق بالغير في الوقت الذي ينال منفعة شخصية من وراء ذلك ويمنع المرم من ممارسة حقوقه عند ما يسبب ذلك ضرراً فاحشاً بغيره على حساب منفعته الخاصة . وقد رسم « القانون » في مفهوم الثقافة العربية « ضوابط » أساسية لكل ناحية من نواحي الحياة لصيانة وجود الفرد في المجتمع ، كما حرم الظلم بأي شكل كان ، ونفر من كل أنواع المضاربة وأعلن بطلان أي عقد غير مؤكد النتيجة . وقد انبثقت كل هذه المميزات من أصل المبدأ العام « المساواة » وبهذا يتمثل القانون في مفهوم الثقافة العربية : كفاحاً دائماً متواصلاً لعرائز الإنسان . ووضع حد لتفوقات البشر التي ترمى إلى تحقيق سعادتهم مع عدم الإضرار بالمجتمع أو أفراداه . وهدف القانون أساساً هو الطمأنينة والأمن الاجتماعي وسعادة المجموع في نطاق قواعد عامة . (١) الناس جميعاً سواسية : لا فضل لأبيض على أسود إلا بالتقوى . (٢) توزيع العدالة بالقسطاس على الجميع بلا تفضيل . (٣) لا ينتفع أحد بمال آخر ما لم يجزه . (٤) على كل إنسان أن يفي بالعهود التي يقطعها على نفسه . ويمتلك القانون في مفهوم الثقافة العربية أعظم الأهمية على القصد القانوني لا على النص الحرفي ، وفق قاعدة : إن إرادة البشر كافية مهما كانت لخلق رابطة قانونية . وتكون العدالة رائد المساواة في كل مرحلة من مراحلها . وقد ساير القانون في مفهوم الثقافة العربية في جميع الأطوار سنن تطور المجتمعات . وعائش الحضارات في كل في كل زمان ومكان . فهو مبنى دوماً على المصلحة العامة والخير العام وقد استهدف بناء الأحكام على المقاصد والمصالح وتغييرها بتغير الزمان والمكان وأقام قاعدة أن (لا تعارض بين العقل والنقل) وأن صحيح المنقول موافق دائماً لصريح المعقول .

(٤)

في مجال السياسة

ترسم الثقافة العربية مفهوم « السياسة » على نحو كبير من الوضوح والأصالة وفق قيمها الأساسية ، فالأمة والجماعة سواسية كأسنان المشط ، لا تفرقة ولا تميز ، الضعيف قوى حتى يؤخذ الحق له ، والقوى ضعيف حتى يؤخذ الحق منه ، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق (أطيعوا ما أطيع الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم) . وأبرز مفاهيم السياسة « الحرية » ، « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » ، كما تقر حقوق الإنسان في عقيدته وتفكيره وشخصيته ومعيشته ، وتوجه الاهتمام إلى جوهر الإنسان من روح وعقل وخلق وفضيلة والتكوين من شأن الفوارق المادية التي لا تنصل هذا الجوهر . وقد أولت الثقافة العربية مفهوم المساواة طابعاً جديداً ، هو طابع المساواة في الإنسانية . حيث كانت المجتمعات تقوم على فوارق الشرف والضعف والغنى والفقر . ورد الاعتبار الإنساني إلى الطوائف المستضعفة : « المرأة والرق » ، والقضاء على الرق تدريجياً . كما اعتدت بمبدأ الشورى « إدارة الناس أمورهم بأنفسهم » مع للتجرد من الهوى والتزام جانب الحق والعدل « فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى » ، وللرأى الحق في أن تشارك بالرأى في الشئون العامة ، ولم تقتصر الشورى على الرجال ، بل للأرقاء حق المساهمة في الرأى والشورى . والسيادة حق للأمة وحدها ، وهي التي تمنحها للحاكم . والعدل أساس من أسس الثقافة العربية في السياسية : « كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين أو الأقربين » . والمساواة بين أفراد المجتمع فهم سواسية لا فضل لأحد على آخر إلا من جهة الكفاية الشخصية والسجاي الذاتية . ولكل فرد من أفراد المجتمع أن يترقى إلى ما شاء الله . وحرية الفكر مفهوم واضح من مفاهيم الثقافة العربية للسياسة : وهي حرية تطلق الفكر من عقالة وتدعو إلى التدبر . ونبذ كل ما لا يقبله العقل ، لا يؤمن الإنسان بشيء إلا بعد أن يقتنع به عقلياً . وتغض من شأن تعطيل الفكر أو إلغاء العقل بالتقليد أو التمسك بالعلاقات والتقاليد دون تمحيص . وكذلك الحرية في مجال الدين فلا إكراه في الاعتقاد . لكل إنسان أن يعتقد ما شاء وليس لأحد أن يحمله على ترك عقيدته . وقد بلغ من تسامح الثقافة العربية في هذا المجال أن أولت الملل والنحل دراسة متصفة .

الأخلاق في السياسة : وحين تربط الثقافة العربية بين مقوماتها في عقد متكامل فهي تفرق بين عناصر الاجتماع والسياسة والدين والاقتصاد . وتجعل الأخلاق قائماً مشتركاً عليها . فالأخلاق في مجال السياسة عنصر فعال في السلم والحرب وفي علاقات الأفراد بالجماعة وفي علاقة الحاكمين بالحكومين ، وهي منطلق إلى الطابع الإنساني في الثقافة العربية . فالثقافة العربية تؤمن بترايط تكاملي بين أعمال وسلوك الإنسان وبين الخير والنفع مما يحقق إسماع المجتمع ورفقه ودوامه ، ومن هنا تختلف اختلافاً جذرياً عن مفهوم السياسة الغربي الذي يقوم وفق نظرية ميكافيل حين نادى بالانفصال بين السياسة والأخلاق وقال بأولوية السياسة على الأخلاق . وأن من حق الدولة أن تنفض يدها من مفهوم الأخلاق المتعارف عليه بين الناس . السياسة مقوم من مقومات الثقافة العربية متميز ولكنه منفصل عن وحدة الثقافة العربية في مجال الدين والاقتصاد والقانون . وقد قدمت الثقافة العربية في مجال الفكر السياسي مبادئ هامة قوامها : (١) العدالة الاجتماعية (٢) المساواة أمام القانون . (٣) تكافؤ الفرص في مجال السياسة والاقتصاد . (٤) مبدأ الأغلبية . ويقوم مفهوم السياسة في الثقافة العربية على دعائم ثلاث : العدالة والترايط بين العدل والمسئولية والشورى ، (١) فالعدالة شرط أساسي من شروط الحكم وأن الهناءة لتظل ملازمة للأمة ما بقيت تحكم بالحق والعدل . والعدالة (في مجال الثقافة العربية) لا تعني جانباً واحداً من جوانب الحياة وإنما تشمل كل جوانبها : الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية ولا شك أن الدولة التي تقوم — وفق تعبير ابن خلدون — على العدل لها أن تأمل تحقيق الرقي والحضارة والدولة التي تقوم على الظلم لها أن تأمل الانحطاط السريع والموت . (٢) الترايط بين العدل والمسئولية . (٣) مبدأ الشورى ويعني تبادل الرأي ويعني جماعية علاج المشاكل . (المواردى) . ومبدأ الشورى من الوجهة السياسية هو : طلب نصيح ومشورة أهل الحل والعقد . كما قدمت الثقافة العربية في مجال السياسة مفهوم «الكفاية» التي تقوم على تقدير الكفايات ذات الدراية في المجالات السياسية والمسئوليات وإتاحة الفرص لها بالإنباء عن الأمة . يقوم المفهوم السياسي في الثقافة العربية على أساس : (١) تحقيق أكبر قدر من سعادة المجتمع . (٢) توفير الأمن والاستقرار والسعادة للأمة . (٣) إعطاء الحرية للأفراد للكشف عن آرائهم . (٤) الترايط العضوي بين المفهوم السياسي والمفاهيم الاجتماعية والاقتصادية والقانونية

بحيث تشكل الثقافة العربية كيانا عضويا مترابطا الاجزاء . (ه) عدم وجود خط فاصل بين السياسة والاخلاق . ويتلاقى مفهوم السياسة في الثقافة العربية مع النظرية الديمقراطية في كون كليهما يضع السيادة في يد الامة ويؤكد على المساواة أمام القانون وتكافؤ الفرص السياسية والاقتصادية للمجتمع بينما يتميز المفهوم العربي بالارتباط بين ما هو مادي وروحي ، والاستمداد من القواعد الخلقية ، فهناك مقياس خلقي لسكل عمل سياسي ، وحيث يرتبط مفهوم السياسة في الثقافة العربية بالقيم الاساسية لها فهي بعيدة دوما عن التطرف والإكراه والتسلط كما يتسم مفهوم السياسة في الثقافة العربية بالتكامل والوسطية ، ووفق تكامل الثقافة العربية وشمولها ووسطيتها ترتبط فكرة الحرية بالمسؤولية ، فليس من سيد على الرجل الحر إلا (الله) والحرية إذا أسيء استعمالها حطمت نفسها ، وحد الحرية هو الخير الاسمي للفرد والمجموع . والمجتمع ضروري لدوام حياة الافراد ، والدولة ضرورية لدوام المجتمع لا تستقيم بدون وجود سلطة تلقى إليها مسؤولية تحقيق التقدم والاستقرار ، وحاجة الفرد إلى المجتمع طبيعية ، بل وضرورية ، والإنسان في حاجة دائمة إلى تعاون الآخرين . ولابد من قيام التعاون بين عدد كبير من المختصين بالحرف والصناعات وأن هذا التعاون بين الجماعات من شأنه أن يؤدي إلى التطور وإلى قيام الفنون والصناعات (الغزالي وابن تيمية) والدولة قوة منظمة لحياة الإنسان في المجتمع « ابن رشد » . والقوانين المنظمة للمجتمع لا يمكن أن تكون فعالة إلا إذا اكتسبت صفة التطبيق وعلى الدولة تحقيق الاستقرار والحفاظ على وحدة الامة بأجمعها ومراقبة سلوك الافراد وعليها مسؤولية الحفاظ على التعاليم والاهداف السامية وأن الهناء تظل ملازمة للامة ما بقيت تحكم بالحق والعدل . ولا تعترف الثقافة العربية بمفهوم « الشيوعية » فالشيوعية : نوع من النظام السياسي الذي عرفه الغرب ولم يعرفه العالم الإسلامي قط ، وهو يخضع لسيطرة طبقة رجال الدين وقد طبق مثل هذا النظام في أوروبا في العصور الوسطى . وليس في الثقافة العربية وفق مفهوم الإسلام منظمة كهنوتية دينية تقوم بممارسة نفوذ سياسي ، وليس في الإسلام رجال دين بل علماء دين يفسرون النصوص . ولكل إنسان مثقف بالغ الحق في الحديث في الدين . لم يرق في تاريخ الإسلام حكم يمكن أن ينطبق عليه مفهوم الشيوعية .

(٦)

في مجال التربية

مفهوم التربية في الثقافة العربية يتصل بالقيم الأساسية والمقومات المختلفة للذين والسياسة والاجتماع والاخلاق . والتربية مفهوم إيجابي في الثقافة العربية من شأنه بناء شخصية الإنسان وإعداده ليكون عضواً فعالاً في المجتمع ، وهي تعمل على «تكييف» العلاقة بين الفرد والبيئة ودعمها ، وإقامة التوازن الكامل بين الفرد والمجتمع على نحو يعمل على تحقيق السعادة والسمو ، فهي تدعم الرباط الذي يربط الفرد بالمجتمع ، فلا تنفصل غايات الفرد عن مجتمعه ، وإنما تتم تنمية فاعلية الفرد داخل المجتمع . وليست التربية ثقافة عقل أو تربية إحساس ، بل هما معا ، فهي بناء العقل والضمير والجسد جميعا وفق مفهوم (الثقافة العربية) في تكامله وشموله وكما يتكامل العقل والروح والجسد في الفرد الواحد ، فإن هذه القوى تتكامل بين الأفراد وبين الأفراد والمجتمع . فالفرد له أهميته بالنسبة للمجتمع وللمجتمع أهميته بالنسبة للفرد وكلاهما يؤثر في الآخر ويتأثر به حيث لا كيان للفرد بدون المجتمع ولا حياة للمجتمع بدون أفراد . وتربية العقيدة وتعميقها في نفس الفرد جزء هام في مفهوم التربية وفي تكوين شخصية الانسان فهي العامل القادر على تعديل الغرائز المختلفة (غرائز حب البقاء ، الخوف المقاتلة ، السيطرة ...) والاتجاه بها إلى سمو والكمال . ولا شك أن هناك خطراً قائماً في ترك الغرائز دون تهذيب ، فلا بد من إعدادها حتى تصبح قوة في جانب الحق والخير . والتربية في مفهوم الثقافة العربية : تعد الانسان ككل (في مجال الروح والعقل والجسم) بالقدوة والموعظة والتثقيف . وهي عملية دائمة لتعديل الخبرة بشكل يزيد في معناها وفي قدرتها . وقد جمعت الثقافة العربية في مفهوم التربية بين النظريتين اللتين عرفتهما الثقافات المختلفة : إصلاح النفس وإصلاح المجتمع . وتعمل في مجال يربط بين الواقعية والمثالية وفق مفهومها من التكامل والشمول فهي تستهدف سمو روح الفرد وعقله وجسمه ، ومن هنا تبني التربية على : (أولا) العقل : فتكون رياضة روحية وغذاء للنفس . (ثانيا) الدين مصدر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (ثالثا) والاخلاق التي ترتفع بالطبيعة الإنسانية نحو مواطن الحق . وتربط الثقافة العربية بين التربية والتعليم وتجعل أهمية

التربية في بناء الفرد أساساً للتعليم بوصفه بناء لعقل الفرد . وتجعل القدوة في البيت أكبر أهمية ، وتجعل اختيار المعلم الذي هو المثل الأعلى للطفل أساساً هاما . وتشتط أن يكون المعلم عاقلاً ذا دين ، بصيراً برياضة الاخلاق ، حاذقاً بتخريج الصبيان وقوراً وزيناً بعيداً عن الخفة والسخف . والتعليم الجماعي أبعد أثراً ، فالصبي عن الصبي القن ، وانفرد الصبي الواحد بالمؤدب أجلب الأشياء لضجرهما . ومن مميزات التعليم الجماعي ما تفيد المناقشة والمحادثة من اشراح للعقل وفي ذلك تهذيب للأخلاق وتحريك الهمم . وإلهاف الحد بالتعليم ، فمن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أصاب نفسه الضيق ، فدعاه ذلك إلى الكسل وحمله على الكذب والخبث والتظاهر بغير ما في ضميره . وتقوم التربية في مفهوم الثقافة العربية على مراعاة ملكات النشء وميوله الفطرية حيث لا يجوز قهر الناشئ على علم لا رغبة له فيه . وتقرر الثقافة العربية ، أن العلوم كلها شريفة واسكل منها فضيلة والاحاطة بجميعها محال ، فإذا لم يكن إلى معرفة جميع العلوم سبيل وجب صرف الهممة إلى أهمها والعناية بأولها وأفضلها ولا يمنع كبر السن من التعلم استحياه ، لأن العلم إذا كان فضيلة فرغبة ذوي الاسنان فيه أولى ، والابتداء بالفضيلة فضيلة ، وليس الكبير أقل شغلاً وأكثر تواضعاً . وعلى المتعلم أن يتجنب الحفظ دون فهم المعنى حتى لا يروى بغير روية ولا يخبر عن غير خبرة . . وتقرر الثقافة العربية قاعدة أصيلة : « كونوا للمعلم رعاة ولا تكونوا له رواة » ، وعلى المعلم ألا يكتفى بما تعلم بل عليه أن يزداد منه وليكن مستقلاً للفضيلة منه ليزداد منها ومستكثراً للنقيصة فيه لينتهي عنها ؛ لا يقتنع من العلم بما أدرك لأن القناعة فيه زهد ، والزهد فيه ترك والترك فيه جهل ، وعلى المعلم أن يرفق بالمتعلمين ولا يعنفهم ولا يحقرهم وينزل النصيح لهم . وتقيم الثقافة العربية قواعد التربية على أسس سبعة : الإيمان بالله ، بالمثل الأعلى ، والعجب بالإنسان ، بالامة ، بالعلم ، بالحرية ، بالعمل - والتربية العربية شمولية متكاملة الاسس : فردية وجماعية وقومية وإنسانية وأخلاقية ، التربية العربية تجنب نقائص الكبر والحسد والمنافسة وتزكية النفس وحب الحياة . وتقرر ، أصول التربية العربية حقائق أساسية : « على المعلم الشفقة والرأفة بالمتعلمين ، وأن لا يقصد بعملة جزاء ولا شكراً ، وعليه أن يتمتع المتعلم من التصدي لرتبة قبل استحقاقها ، والتشاغل يعلم خفي ، قبل الفراغ من الجلي ، مع التنبيه على الغرض من دروس العلوم ، وأن يوزج المتعلم من سوء

الأخلاق بطريقتي التعريض ما أمكن دون التصريح ، وبطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ ، فإن التصريح يهتك حجاب الهيبة ، ويورث الجراءة على الهجوم بالخلاف ويسبب الحرص على الإصرار وعلى المتكفل ببعض العلوم أن لا يفتح في نفس المتعلم العلوم الأخرى ، وأن يراعى التدريج في ترقية المتعلم من رتبة إلى رتبة ، وأن يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه فلا يلقى إليه ما لا يبلغه عقله ، فيسلك الناس على قدر عقولهم ، فإن المحدث إذا حدث قوماً بمحدث لا تبلغه عقولهم كان فتنة على بعضهم . وعلى المعلم أن يكون عاملاً بعلمه فلا يكذب قوله فعلمه ، لأن العلم يدرك بالبصائر والعمل ، فإذا خالف للعمل العلم منع الرشد ، وعلى المتعلم أن يكون نقي النفس عن رذائل الأخلاق ، وعليه أن يتمتع عن أهم الصفات الرديئة ، الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب ، وعليه ألا يتكبر على العلم ، ولا يتأمر على المعلم بل يلقى إليه زمام أمره بالسكينة في كل تفضيل ويدع النصيحة ويتواضع لمصلحته ويطلب الثواب والشرف بخدمته ، حيث لا ينال العلم إلا بالتواضع والقاء السمع . مع الإصغاء والإدراك والإطلاع ، وعلى المتعلم ألا يدع فناً من العلوم المحمودة ولا نوعاً من أنواعه إلا وينظر فيه نظراً يطلع به على مقصده وغايته ، طالباً للتبحر لأن العلوم متفاوتة وبعضها مرتبط ببعض وعلى المتعلم أن لا يخوض في فن من فنون العلم دفعة واحدة . بل يراعى الترتيب وينتدى بالآه فإن العمر إذا كان لا يتسع لجميع العلوم فالجزم أن يأخذ من كل شيء أحسنه ، وعلى المتعلم ألا يخوض في فن حتى يستوفى الفن الذي قبله . فإن العلوم مرتبة ترتيباً ضرورياً وبعضها طريق إلى بعض . وفي مفهوم الثقافة العربية أن التربية ترى أساساً إلى ترقية الخلق السامى وتقويته ، والعقل منبع العلم ومطلعه وأساسه ، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة ، والعلم وحده لا يعنى بدون الأخلاق . والتربية الخلقية هي في الواقع تربية إجتماعية ، والخلق ليس شيئاً شخصياً محضاً ، إذ أن قيمة تربية الأخلاق تبرز كلما كانت علاقتها بالمجتمع أكثر وروابطها أقرب . فإذا كان غرض العلم كسب العيش وحده ضاق الأفق العقلي وحرم المرء الترقى الصحيح ، والمهارة في فن ما إذا كانت مقرونة بفساد في الخلق وضعف في النفس لا يكسب صاحبها راحة البال ولا تجعل الناس ثقتهم في علمه أو مهارته ، أما إذا سميت أخلاقه وعلت نفسه كان عمله أكثر أثراً أو إيجابية .

وترتبط الثقافة العربية بين ثقافة الفكر وثقافة الخلق ؛ فالمعرفة تكون ثقافة الفكر،

والترية تكون ثقافة الخلق . . . والعلم وحده لا يكفي ولا بد معه من التربية ، ولا بد أن تتم الرابطة بين البيت والمدرسة بالقوة والثقافة معاً ، وتربية الفضائل تكسب بالقوة في البيت وتنمى في المدرسة . والمتعلم يحتاج إلى جهد الأب والمعلم وتدريب العقل ، واستيعاب الحقائق وحدها لا يكفي ولا بد أن ترفدها وتشرك معها تهذيب النفس وتقويم الاخلاق . . . ولا بد من تنقيف العقل وتأديب النفس وتزكية الروح وتقوية الجسم ، حيث تتمثل في التربية مفهوم الثقافة العربية متكاملة : دينياً وخلقياً واجتماعياً ، متميزة لا يبنى نوع منها على حساب الآخر . والإيمان بالله هو حجر الزاوية ، والتمييز بين الحلال والحرام ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والبر للأهل ومساعدة الضعفاء وخلوص النية وطهارة النفس ، والاعتماد على النفس ، والكرامة ، وحسن الظن بالناس وحرية الإرادة والجرأة الأدبية والصراحة والصدق ، والاستقامة في الرأي والعمل . وهذه المفاهيم في مجموعها تتمثل في قدرة المتعلم على السؤال والبحث عن الحقيقة والرفق بالمتعلمين وتعليمهم بالقوة وتقديس حرية الرأي وتفهم الأحكام تفهما صحيحاً ، وفقاً للقاعدة : « علموا ولا تعنفوا » فإن المعلم خير من المعنف ، ولا يعنف متعلم ولا يحقر ناشئ ولا يستغفر مبتدئ . . . والأخلاق ليست قيوداً ولكنها وسائل لتنظيم الحرية ، وهي لا تعيق النمو والحركة بقدر ما تحفظ الشخصية الإنسانية من الإنهيار والضعف والرخاوة حيث تنأح الطيبات والزينة بالاعتدال المتوازن بين الاندفاع والجمود ، فلا يؤخذ شيء بغير حقه ولا يجرى السرف في هذا الأخذ ، وليس هناك انفعال بين العقيدة والخلق بل بينهما امتزاج وتكامل ولا يمكن أن تبقى الأخلاق صالحة إذا وقع الانحراف عن العقيدة . وفي مفهوم الثقافة العربية أكرام ، العلم حق وفريضة على كل رجل وامرأة ، ثم هو رسالة من المهد إلى اللحد . والتعليم حق كل صبي وصبية ، واجب على الدولة ، وهي مكلفة به إذا لم يكن أهله قادرين . وإن الصبي يجب البدء به تربيته عند فطامه لئلا تثبت في نفسه الأخلاق الذميمة فيصعب بعد ذلك نزعها من نفسه . والطفل أمانة عند والديه . وقلبه الطاهر جوهر نفيسة ، والطفل المستحى لا ينبغي أن يهمل ، بل يستعان تأديبه بحيائه وتمييزه ولا يؤخذ الطفل بأول هفوة ، بل يتغافل عنه ولا يهتك ستره ، ولا سيما إذا ستره الصبي واجتهد في إخفائه . وعلى المربي أن ينظر في حال سنه ومزاجه ، وما تحتمله في نفسه من الرياضة ويبنى على ذلك أسس تربيته . ومن أسس التربية في الثقافة العربية مراعاة

(م ٨٤ - مقدمات)

• ميول الاطفال واستعدادهم ، ومن القواعد الاساسية للتربية : أن بناء الشخصية للفرد والفتاة يتم أساساً في البيت وبقدوة الآباء والامهات . على أن يتم التأديب بالحزم الممزوج بالرفق ، وعلى الصبي أن يجتنب معائب الاخلاق بالترهيب والترغيب . والاعراض والإقبال ، وعلى الثرى أن يتيح للأطفال الفرصة بعد المكتب في اللعب حتى يذهب عنهم آثار التعب والملل ، وعلى الاطفال أن يرجعوا إلى بيوتهم للغذاء ، حتى لا يتألم الطفل الفقير الذي لا يمكنه مجاراة الموسرين في مظاهر يسرهم عندما يحملون غداهم معهم إلى المكتب ، ومن كان مرباه بالعسف والقهر سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعا إلى العكس وحل على الكذب والحُبث خوفاً من انبساط الايدي بالقهر عليه . وعلى الآباء أن يعلموا أولادهم العوم والرماية وأن يشبوا على الخيل وثباً . وليس هناك انفصال بين التربية والتعليم . والتعليم لا ينفصل عن مهمة تقويم النفس ضمن حدود الحق والبر ، ويتهى بها إلى تكوين الإنسان الممتاز ، الروح مرتبطة بالعقل ، مرتبطة بالجسم ولا شك أن التربية الكاملة هي (تربية الروح ، تربية العقل ، تربية الجسم) هي الوسيلة الصادقة المثلى لفهم العلاقة بين الله والإنسان والمجتمع وهي أبرز مفاهيم الثقافة العربية . ولا شك أن أعظم أهداف التربية في الثقافة العربية هي خلق فرد مؤمن بالله ، مدرك لحقوقه وواجباته ، عامل للمصلحة العامة ، مستمسك بمبادئ الحق والخير ، يستهدف المثل العليا في سلوكه الفردي والاجتماعي ويملك إرادة النضال المشترك وأسباب القوة والعمل الإيجابي .

(٥)

في مجال الاقتصاد

في مفهوم الثقافة العربية يمثل الاقتصاد ، عنصراً هاماً يتكامل مع العناصر الأخرى ولا يمتاز عليها ، له أهميته وضرورته الأساسية في حياة الإنسان والمجتمع ، ولكنه يتكامل تكاملاً أساسياً مع مقومات السياسة والقانون والدين وفق القيم الأساسية للفكر الإسلامي . فالإقتصاد ليس مقوماً مستقبلاً ، وليست له إرادة غالبية ، ولا نفوذ مفروض على المقومات الدينية والاجتماعية والخلقية . وهو مطبوع في الثقافة العربية بطابع الحرية والخلق والإنسانية ، ولما كان مفهوم الثقافة العربية هو التكامل والتوازن والوسطية

بين الفردية والجماعية ، فإنه لا يقر إذابة الأفراد في بوتقة الجماعة ولا إذابة الجماعة في بوتقة الأفراد ، بل يقر التعاون بينهما والالتقاء . وهو حين لا يعارض الفطرة ، يجعل من النظام القانوني نظاماً أخلاقياً يقوم على تركية النفوس ، ويعترف بالكفايات والواجب . وقد استهدف المفهوم الاقتصادي أساساً : تحقيق العدل الاجتماعي . وتسكافق القصر للجمعية ومنع الاستغلال الاقتصادي للضعفاء من جانب الأقوياء ، ومنع إستغلال طبقة لطبقة من الناس ، أو استغلال فرد لفرد ، ويقوم المفهوم الاقتصادي في الثقافة العربية على مراعاة الوسيطة والأخلاق — والإقتصاد في معناه اللغوي إنما يعنى التوسط بين الإسراف والتقييد حيث لا ينفصل الأساس الأخلاقي عن المفهوم الاقتصادي في حدود الأمانة والإخلاص والعدل . وتقدم الثقافة العربية مفهوماً واضحاً للإقتصاد وفق طابعها المتكامل . وقوام هذا المفهوم : الحظ على التجارة وأداء الزكاة وتحريم الربا والإحتكار وإقرار حق الملكية الفردية ، بمفهومها الأصلي وهي أنها وظيفة إجتماعية ، والعمل في الإسلام فريضة ، وهو حق مكفول لكل مواطن ، ويلتزم مفهوم الإقتصاد قيمة أساسية أخرى : هي الحد من أرباح الوساطة وتحريم التطفيف ، ومعنى التطفيف : الأخذ أكثر مما يستحق والأعطاء أقل مما يحق . . ومن أهم معالم الإقتصاد في مفهوم الثقافة العربية : التفرقة بين الحلال والحرام وتحريم الربا والاحتكار والعقود الباطلة . وإقامة التداول الاقتصادي على أساس الخلق والإيمان والوازع الديني وإعتبار مشاكل الفرد والجماعة مشاكل إنسانية بالدرجة الأولى ثم مادية بعد ذلك ، وأن لا يغفل هدف أساسي هو توثيق أواصر الأخوة الإنسانية بين البشر ، والإقتصاد في مفهوم الثقافة العربية يقر السكسب الحلال ، ويوجب عمل المرء بيده ، ويقر البيع المبرور ، ويقر البيع إلى أجل بشمن المثل النقدي . ويقرر أنه في كل ذي عسرة نظرة إلى ميسرة ، ويدعم حقوق من لا يستطيعون الإنتاج ويكفلها ، ويقر الإنفاق للوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل ويحرم الخمر والمسكرات والمخدرات كوسائل للسكسب ، ويشجب كل السكسب التي تضر الآخرين : كالرشوة والسرقة والميسر وصنوف المقامرة ، وجميع المعاملات التي يخالفها الغش والغبن ، ويحرم احتكار الحبوب والأغذية والأمتعة طمعاً في إرتفاع الأسعار ، كما يحرم طرق السكسب التي تفضي إلى النزاع والخصام ولا يقر وسائل السكسب الغامضة المجهولة ، كما يحظر التعامل على أساس الربا ، وأكل أموال الناس بالباطل ونحس أشياء الناس كما يحظر استغلال حاجة

الناس إلى المال . وتقر الثقافة العربية الملكية الفردية . ولكنها لا تدع الفرد حراً طليقاً في استهلاك ماله والتصرف في ثروته . بل تحد له حدوداً ، هي إحدى طرق ثلاث : إما أن يستهلك في مرافقه ، أو يستعمله في تجارة أو صناعة تعود عليه بالربح أو يدخره . وفي كل حالة من هذه الحالات تجب عليه زكاة أو صدقة . والزكاة ضريبة تجب على الأرض المملوكة ملكاً خاصاً تكون نسبة ثابتة من ثروة المالك ، وتشمل إنتاج الأرض والذهب والفضة والبضائع والحيوانات . والإنسان أن ينفق المال ويتصرف في الثروة ، بشرط الاعتدال والتوسط في المعيشة وكل نفقة ينفقها المرء فيما يفسد الاخلاق أو يضر المجتمع محرمة ، أو كل ما يؤدي إلى السرف . ويحرض كل من له فضل مال بعد إستيفاء حوائجه ، أن ينفقه في سبيل الصالح العام . والثقافة العربية تؤمن بإعادة توزيع الثروة بوسيلتين : نظام الزكاة ، ونظام المواريث . فمن يدخر يأخذ المجتمع منه ٢٥ في المائة سنوياً لتوزع لمن يعجزون عن كسب معاشهم ، ومعنى الزكاة في اللغة التطهير ، وهي ليست صدقة ولكنها حق للأمة في مال الغني ، وللدولة خزائن (بيت مال) يكفل العون للفقراء أو العاجزين عن كسب الرزق بل إن حق الفقراء في مال الأغنياء ليس مقصوراً على الزكاة . وبالنسبة للتوريث فإن الثروة يعاد توزيعها كل جيل بعد وفاة صاحبها الأصلي . فإن لم يكن للمورث أقارب من عصبه ، قسم ماله على الأبعد من ذوى رحمه ، فإن لم يمكن آل إلى بيت المال وعلى الموسر أن يقرض من له حاجة ولا يستوفي منه أكثر من رأس ماله . وكل المال في مفهوم الثقافة العربية يتول إلى التجزئ ولا يلبث أن ينقسم إلى أجزاء صغيرة . وتؤمن الثقافة العربية بضرورة تدبير وسائل الحياة السعيدة للطبقة الفقيرة من غذاء وكساء ومسكن . وتقر الثقافة العربية في مجال الإقتصاد حق الملكية الفردية ، (الملكية الخاصة) والملكية في الثقافة العربية وظيفة إجتماعية ، والملكية الخاصة تلتزم بوظيفتها الإجتماعية بحسبان أنها أمانة وليست حقاً مقدساً . ولا يجوز أن تنفصل الملكية عن العمل . فالعمل فريضة فإذا قصرت الملكية الخاصة في وظيفتها الإجتماعية ونحوت إلى أداة استغلالية وجب مصادرتها أو تحويلها إلى ملكية عامة .

والملكية الخاصة خاضعة للقوانين الأخلاقية واعتبارات المصلحة العامة وتقدم المصلحة العامة إذا اصطدمت مع مصلحة الفرد والملكية الفردية على الجملة حق إجتماعي لاحق طبيعي .

المال :

والمال وظيفة اجتماعية غير فردية ، ولا يقصد لذاته وإنما يقصد لأداء خدمات اجتماعية عريقة . ويشترط لتحقيقه وجوه النكسب السليمة : الفلاحة ، والصناعة والتجارة . وعلى المال التزامات كالزكاة والصدقات ، وإنفاق المال في سبيل المصلحة العامة والذود عن الوطن . وعلى مالك المال توجيه نشاطه وكفايته إلى استثمار ماله في نطاق الوجوه المشروعة للاستثمار وبغير عدوان على مصلحة الجماعة . ومن أحيا أرضاً ميتة فهي له ومن عطّل أرضاً ثلاث سنين لم يعمرها فجاء غيره فعمرها فهي له . ومن أخلاقية الاستثمار أنه يتعين على صاحب الأرض أن يتركها دون استثمار ولا يستثمرها استثماراً ضعيفاً ، وعلى كل إنسان أن يحسن استثمار ماله فإذا تضخم الثروة بين يدي فئة قليلة من الناس وكانت هذه الثروة من مصادر الإنتاج التي عليها قوام المجتمع ثم ثبت عجز هذه الفئة عن استثمارها وأدى هذا العجز إلى حرمان المجتمع من منافع الاستثمار ، كان لولى الأمر أن يتدخل بما يدرأ عن المجتمع هذا الضرر العام . وتقرر الثقافة العربية توازن المجتمع في كيانه الاقتصادي كما هو متوازن في جميع جوانبه الأخرى ، فتوزع القوى الاستثمارية على مصادر الإنتاج المختلفة ولا يركز استثمار الأموال في تملك الأرض الزراعية وفلاحها دون المصادر الأخرى لتوظيف المال كالصناعة والتجارة . والمال أساساً هو مال الله والإنسان وكيل عليه ، ولذلك لا بد من تقديم حق الفقراء والسائلين والمحرومين ولا يجوز أن تترك الأموال تتجمع في أيدي فئة مميزة إلى الحد الذي يمكنها من ممارسة السيطرة على الآخرين واستغلالهم . ومن شأن تجمع المال لدى فئة مميزة أن يؤدي إلى الترف والتبذير والضياع وعلى المجتمع أن يستخدم المال ، وأن يجعله وسيلة للإنتاج ، فلا يكون لها ومعبوداً ، وإنما يكون في خدمة الإنسان بحيث لا يصبح رأس المال له قوة وسيطرة على المجتمع ، ويصبح صاحب المال صاحب استغلال واقطاع في المجتمع . وتقرر الثقافة العربية في مجال الاقتصاد قاعدة هامة هي : قاعدة الإنفاق للخيولة دون تكديس الثروة . ود الإنفاق ، : من وسائل الرواج وانتعاش الأموال ، حيث يؤدي الإمساك إلى الكساد وإلى ركود الاقتصاد وإلى البطالة . ويتم ذلك بفرض الزكاة والدعوة إلى الإنفاق في أوجه المصلحة العامة وعن طريق نظام الإرث ، وتحريم الربا . ويشكل الإنفاق حركة يطلق عليها «دورة الإنفاق» المربحة ، وهي تطبق في أوقات الرخاء والكساد معاً ، فالإنفاق يحقق

الخير للمجتمع . ويحكم قاعدة الإنفاق مقوم أخلاقي هو مصلحة المجتمع قبل مصلحة صاحب المال ومن شأن الإنفاق تحقيق قاعدة إعادة توزيع الدخل القوي وتؤكد أحداث النظريات الاقتصادية أهمية الإنفاق في أوقات الأزمات : وهو ما يسمى « الإنفاق في الضراء » فالأمة الاقتصادية ترجع إلى قلة دخول الإنفاق مما يؤدي إلى نقص الطب وعجز الاستهلاك بالتالي ، مما يتحتم معه زيادة في أوقات الكساد بالتوسع في المشروعات العامة لكي يزداد حجم الدخل ، وتزداد القوة الشرائية فينتعش الأمر الذي يعجل بالعودة إلى الرخاء . ويحقق الإنفاق الجماعي ثمرة سريعة ، فيولد دورة الإنفاق المربحة . وترفض الثقافة العربية « الربا » رفضاً باتاً وترى أن الواقع القائم ما هو إلا اضطراب لنظم فرضها الاستثمار والرأسمالية العالمية . والربا هو كل فائدة تنتج عن قرض المال أو المنتجات الغذائية في التبادل التجاري . ومن أخطار الربا أنه يؤدي إلى تركيز الثروة في أيدي فئة قليلة من الناس وحرمان المجموع منها بالتدريج ووقوع الملايين تبعا لذلك في العبودية ، ويحرم الربا مهما كان مقداره ، إلا البدن المضطرب الاضطراب الذي يدفع الهلاك ، ويحل الله البيع ويحرم الربا ، ومن المقبول تعادل القيمتين المتبادلتين ويحرم ما عدا ذلك .

(٣)

الثقافة العربية

في مواجهة الثقافة الغربية

الباب الخامس

(١)

الثقافة العربية في مواجهة الثقافات الأجنبية

عاشت (الثقافة العربية) حياتها على قاعدتين :

الأولى : النمو والحركة من خلال مصادرها ومقوماتها .

الثاني : الانفتاح على الثقافات المختلفة شرقية وغربية .

وقد واجهت عديداً من التحديات في تاريخها الطويل ، وهي تحديات المذاهب الفاسقية والأديان والمذاهب المختلفة التي كانت تذخر بها بلاد العالم الإسلامي من بوديه ومجوسيه ووثنيه وفلسفات هيلينية وهندية وفارسية ، وقد تحولت هذه المذاهب والفلسفات إلى قوى غازية تمثلت في دعوات الباطنية والمناوية والقرامطة وغيرها من الدعوات التي واجهها كل من الفكر الإسلامي والثقافة العربية والتي كانت بمثابة غزو فمكروى شديد المراس ، له مدارس ودعائه وقواه ، وأبرز مظاهره « الشعبية » التي كانت تريد تحطيم الفكر الإسلامي بإثارة الشبهات ومحاولة تحريف القيم الأساسية ، ومن هذه النظريات : محاولة إعلاء العقل إعلاء يقضى على قيم أساسية للفكر الإسلامي هي تكامل المعرفة القائمة على التوازن بين ثقافة القلب وثقافة العقل ، ومحاولة إدخال مفاهيم وحدة الوجود والحلول والاتحاد إلى نظرات المعرفة والتصوف ومحاولة فرض المنطق اليوناني ونظرية أرسطو على الفكر الإسلامي . وقد استطاع المفكرون المسلمون العمل على تحرير الفكر الإسلامي والثقافة العربية من مثل هذه الشبهات .

واليوم تواجه الثقافة العربية مثل هذا التحدى في ظل ظروف أشد عنفاً ، فقد كانت الثقافة العربية في فترة نقل الفلسفات اليونانية والهندية والفارسية تملك حريتها السكاملة في هذا المجال ، وكانت قادرة على الاختيار والنقل لكل ما تراه من هذا التراث صالحاً له ونافعاً ومضيفاً إلى فكره أسلوباً ومنهجاً ومادة ، وقادرة أيضاً على الرفض لما يتراه معارضاً لقيمها الأساسية . ومع ذلك فقد واجه الفكر الإسلامى والثقافة العربية من جراء هذه المحاولة أخطاراً لا حد لها وتحولات وشبهات غاية في الخطورة ، وقام المجددون والمصلحون ومصححو المفاهيم من الائمة الاعلام أمثال ابن حزم والغزالي وابن خلدون بمجهود ضخم في سبيل إزالة النتائج التي ترتبت على هذه الآثار والتي اتخذها خصوم الفكر الإسلامى والثقافة العربية وسيلة لمحاولة تدمير القيم الأساسية وإثارة الشبهات حولها وهي قضية ضخمة يجب أن تعرض لتكشف عن هذه الأخطار التي واجهتها الثقافة العربية ثم استطاعت التحرر منها بعد وقت ليس بالقصير . أما اليوم فإن الثقافة العربية تواجه هذا التحدى الجديد في جو هو فيه أقل تماسكاً وقوة وصموداً - لأنها ما تزال خارجة ثمة من مرحلة ضعف وتخلف استمرت قرنين من الزمان - ولأمر آخر أشد خطراً وذلك أن يد الثقافة العربية ليست مطلقة بالحريه في أن تأخذ ما تشاء أو تدع ما تريد ، وأن هناك قوة القاهرة تفرض عليها هذا الفكر الغربى وتحميه وتدافع عنه وقد أقامت هذه القوة القاهرة لذلك مؤسسات ثابتة لن تزول في عهد قريب ، كما أقامت له وسائل حماية ضخمة من صحف ومجلات ذات شهرة ومن كتاب متغربين لهم مراكز ضخمة في المجالات الثقافية والتربوية ، ولهم صوت مسموع في كل ناد ، هذا بالإضافة إلى ضعف جبهة المواجهة وقوى تصحيح المفاهيم والرد على الشبهات حيث لا يجد صوتها الصدى ، ولا يكاد يصل إلى الجمهور العامة وليس له مثل ذلك النفوذ ، ومن هنا يبدو مدى الخطر الذى تواجهه الثقافة العربية في عصرنا الحاضر وفي ظل قوى الاستعمار ونفوذه الاجتماعى والسياسى والثقافى المتمثل في بعض قواعد الغزو الفكرى في العالم الإسلامى والبلاد العربية . ولا شك أن هذه القوى الفكرية الغازية بإسم الاستعمار الثقافى والغزو الفكرى ، والتغريب والشعوبية قد بدأت تحول دون قدرة الثقافة العربية على التكامل والمقاومة واستكمال نفوذها وقوتها وأثرها الذى يجب أن يكون بعيد المدى في تحرير الفكر والثقافة والتماسها مقوماتها الأساسية القادرة على أن تمكنها الحريه والمواجهة في جو أشد

ما يكون خطراً بعد نكسة حزيران ١٩٦٧ حيث يقوم النفوذ الأجنبي بحملات ضاربه من حملات الحرب النفسية والغزو الثقافي وحيث تصدر اليوم صحف لامعة وكتب باهرة تحمل تلك السموم الخطيرة والبعيدة الأثر في جيلنا وأمتنا ، ومن هنا كان لا بد من صيحة قوية تدعو إلى تحرير الثقافة العربية من مفاهيم التغريب والشعوبية وشبهات المشرين والمستشرقين وأباطيل الصهيونية وتحريفات الماسونية ومفاسد الشعوبية بالإضافة إلى وثنيات اليونان والمجوسية ودعوات الإلحاد والآباجيه .

إن أخطر ما يواجهنا به الغزو الثقافي المؤيد بالنفوذ الأجنبي الإستعماري يشمل في عدة محاولات : (أولاً) انتزاعنا من جذورنا وفصلنا عن ماضينا وذلك بالدعوة الصاخبة إلى مخاصمة التراث الماضي والجذور وذلك على النحو الذي يفصلنا عن قيمنا الأساسية . وفي هذه الحملة يتجلى حملة التغريب في إتهام الماضي واحتقاره وإثارة الشبهات حوله . والدعوة إلى التخلي عنه نهائياً ، وهو ما لم تفعله الثقافة الغربية التي لم تجد سبيلاً إلى بعث النهضة إلا بإحياء التراث القديم الهليني وإعادة بعثه واعتماده أحاساً عميقاً لكل ما وصلت إليه الثقافة من تطور وحركة ، ولكن النفوذ الاستعماري لا يؤمن بالمنهج العلمي المجرد من الهوى ، فيتعامل مع تراثه بإيمان وقداسة ويعتبره مصدراً رئيسياً لمضته بينما يحاول معنا اتهام تراثنا وإثارة الشبهات حوله ودعوتنا إلى إهماله والتحرر منه . (ثانياً) إثارة الدعوة القائمة بأن الثقافة إنسانية ولذلك فليس هناك ضرورة لقيام ثقافات قومية ، القول بأن العالم كله يجرى نحو الوحدة الفكرية ، وتلك من أخطر دعوات التغريب والغزو الثقافي . والحق أن قيم الثقافة العربية تختلف اختلافاً واضحاً عن قيم الثقافات الأخرى مستمدة جذورها من القرآن واللغة العربية والإسلام والتاريخ العربي الإسلامي والتراث ومن الذاتية العربية الإسلامية الواضحة المزاج النفس والعقل . وكذلك قيم الثقافات الغربية ذات الطابع الخاص المختلف بل المتباين أحياناً عن قيم الثقافة العربية ، هذه القيم التي قامت على أسس مستمدة من المجتمع الأوروبي وقد شكلتها عوامل تاريخية مختلفة تتمثل في ذلك اللقاء بين التراث اليوناني والقانون الروماني والديانة المسيحية ثم تشكلت في ذلك المزيج الذي وصف بأنه « إطار مسيحي ومضمون يوناني روماني » ثم كانت حركة لوثر وكالفن واستمداها من الفكر الإسلامي ومحاولتها تحرير المسيحيين من نفوذ الكنيسة ، ثم ظهور الثورة الصناعية في أوروبا مستمدة من المنهج العلمي التجريبي الإسلامي . ثم قيام الثورة الفرنسية ، كل هذا قد خلق نزعات أدبية وفلسفية كونت عناصر الثقافة العربية ، فكانت الفلسفة المادية ولادة هذا التطور .

في ضوء هذا كله تكونت للثقافات الغربية قيما ومفاهيم تختلف كل الاختلاف عن قيم ومفاهيم الثقافة العربية ، فإذا قيل أن الثقافة « إنسانية » كان معنى هذا أن الثقافة الغربية صاحبة النفوذ الأدنى سياسياً وعسكرياً والمسيطرة والمحتملة للعالم العربي ، هي القادرة على أن تفرض نفوذها وتصبح في بوتقة الثقافة العربية ، ولما كانت الثقافة العربية عميقة الجذور ، ذات تاريخ عريق وماض أصيل ، ولما كانت هذه الثقافة ممتدة لم تتوقف ولم تنفصل عن واقع الأمة العربية ، فإنه من العسير عليها أن تنصهر في ثقافة أخرى أو تذوب في بوتقتها .

(٢)

وجوه التباين والاختلاف بين الثقافتين

تباين طوابع الثقافات الغربية وتختلف اختلافاً واضحاً عميقاً عن طوابع الثقافة العربية في عدد من القيم الأساسية أهمها : (أولاً) لا ترى الثقافات الغربية أن الدين ، جزء أساسي من تكوين فكرها وثقافتها ، وترى أن المسيحية الشرقية كانت عارضاً من العوارض التي التقت بها وأصابتها ، بالانحراف لأنها نقلت إليها روح النسك الآسيوية ولكن الثقافة الغربية استطاعت امتصاص هذا الرافد وصهره في روحها الأساسية التي تدين بالوثنية وحضارة روما القديمة . بينما الثقافة العربية تؤمن بالدين جزء أساسياً لا ينفصل عن المجتمع . (ثانياً) تؤمن الثقافة الغربية بأن محتواها العلمي والأدبي والفني والصناعي إنما يهدف إلى خدمة الإنسان الأوربي قبل غيره وعلى حساب غيره ، وليس إلى خدمة الإنسان بصفة عامة أو من حيث هو بشر . بينما تؤمن الثقافة العربية بالطابع الإنساني القائم على الإخاء والرحمة والعدل وترى أن قيمها لخدمة البشرية جميعاً . (ثالثاً) تؤمن الثقافات الغربية بمحاول للشا كل على قاعدة القوة وأسلوب الميكافيلية الذي تنفصل فيه الأخلاق عن السياسة ، وعلى قاعدة الغاية التي تبرر الوسيلة . بينما تؤمن الثقافة العربية بالحلول الأخلاقية ولا تبرر الوسيلة عندها الغاية . (رابعاً) تقوم الثقافة الغربية على أساس انفصال الضمير عن العلم وسيادة المادة على الضمير . بينما تؤمن الثقافة العربية بأن الضمير أساس العلم والحضارة . (خامساً) الثقافات الغربية تتشكل في صورتين : صورة الفردية الرأسمالية ، وصورة الجماعة الماركسية . وهما منهجان يتنازعان ويتصارعان ، بينما تقوم الثقافة العربية على أساس الجمع بين الفردية والجماعية في تناسق وتكامل وتوازن وامتزاج . وحيث يؤمن الغرب بقداسة الفرد والشخصية الإنسانية ، يؤمن الفكر الماركسي بقداسة الجماعة ويرى الفرد ترساً في آلة .

هذا بينما تؤمن الثقافة العربية بالإنسان سيدا للكون تحت حكم الله ، وعضوا مؤثرا في الجماعه ، فهي لا تنكر مكانته كإنسان ولا تنسى دوره في الجماعة . (سادساً) تحاول بعض المذاهب في الثقافات الأوروبية إثبات أن الانسان عند لزوجاته و غرائزه الجنسية وأن العقل الباطن هو المسيطر الفعال في توجيه الانسان وهذه النظريات أدخل الانسان إلى حظيرة الحيوان . وهذه المفاهيم تتعارض مع مفاهيم الثقافة العربية التي ترى للانسان كرامة تعلو على المخلوقات جملة وترى له سيادة تحت حكم الله ترفعه بالعقل وتكرمه بالإيمان . (سابعاً) تفصل مختلف مذاهب الثقافات الغربية بين الروح والمادة ، والعقل والقلب وبين الدين والحياة بينما تؤمن بالثقافة العربية بالوحدة بين هذه العناصر والائتقاء والتوازن فيها . كما تنكر الثقافات الغربية الغيبيات وتؤمن بماديه الحياة وبالحسوس والملموس بينما تؤمن الثقافة العربية بأن هناك جانباً من الحياة لا يصل إليه الحس أو النظر ولكنه يفهم بالعقل والإيمان . (ثامناً) تولى الثقافات الغربية من شأن الجنس وتحاول أن تجعل للآريين والبيض والغربيين إستعلاء على الساميين والملونين والشرقيين ، وتحاول بهذا الإغلاء أن تجعل للاستعمار سيادة على الأمم التي وقعت تحت سيطرة الاحتلال الأجنبي . وفي هذا تختلف الثقافات الغربية عن الثقافة العربية التي ترى الناس سواسية كأسنان المشط وأنه لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى والعمل . (تاسعاً) تنظر الثقافات الغربية إلى الاسلام على أنه دين ، : مثل الأديان الأخوى اللاهوتية التي تقف عند العلاقة بين الله والانسان ، بينما تنظر الثقافة العربية إلى الانسان نظرة أكثر عمقا وواقعية حين تراه (ليس دنيا فقط) ولكنه دين ونظام حياة وحضارة . (عاشراً) تؤمن الثقافات الغربية بما يسمى بسيادة أوروبا وسيادة الغرب ، وأن باقي الاجناس والقارات في الدرجة الثانية ، وأن هناك حقاً مقدساً على البيض أصحاب الحضارة في السيادة على الاجناس والأمم وحق تدميرها ، وهذا هو التفسير الفلسفي للوجود الاستعماري ، بينما تؤمن الثقافة العربية بأن الحضارات ليست استعماراً وسيطرة ، ولكنها إخوان ومساواة وحرية . (حادى عشر) : تدعو الثقافات الغربية إلى اطلاق الحياة وتحريرها تحريراً كاملاً من القيود وقد أصبحت هذه الاباحه طابع المجتمعات بالإضافة إلى الاتحاد الذي هو طابع الفكر ويستتبع ذلك تعرية كاملة للنفس الإنسانية وأعمال جانب الغرائز والملذات واطلاقها إلى آخر مدى ، والعمل على كشف الجوانب الحيوانية والمادية والغريزية والجنسية وتبذير حريتها وتوجيه كافة المفاهيم والقيم لخدمة هذا الاتجاه .

وتختلف الثقافة العربية مع الثقافات الغربية في هذا المعنى ، وترى أن لكل حرية ضوابط ، وأن المجتمعات لا تستطيع أن تخرج عن مقومات أساسية قائمة على الأخلاق ، ويرى أن في ذلك حماية للإنسان من الانهيار والانحلال ، وترى أن الإنسان القوى الصادق هو إنسان الثقافة العربية ، إن نظرة الثقافة العربية هي نظرة متفتحة . انطلاقاً ولكنها لا تطلق العنان للغرائز ولا تفتح الطريق إلى المذلات والشهوات ، هذه النظرة التي تؤكد للباحثين والفلاسفة الغربيين المتصفين جميعاً حاجة الإنسانية إليها اليوم في مواجهة أزمة القيم ونمو مجال الماديات مع تجاهل حاجة النفس الإنسانية إلى الضمير والروح والأخلاقيات .

(٤)

أصول الثقافة الغربية ومصادرها

تستمد الثقافات الغربية مصادرها ومنابعها من قوى متعددة :

- | | | | | | |
|-------|--------------------|-------|------------------|-------|-----------|
| (١) | الآغريقية الوثنية | (٢) | المسيحية الغربية | (٣) | الإسلام . |
| (٤) | الماسونية الصهونية | (٥) | الماركسية . | | |

(١)

الآغريقية الوثنية

أما الآغريقية الوثنية فهي المصدر الاسامي لهذه الثقافات ، ومنه تنطلق أغلب التيارات الجديدة ، وتؤكد الثقافات الغربية عراقة صلتها بثقافة اليونان القديمة وحضارة روما ، ويؤكد رجال الثقافات الغربية أنهم يستمدون غذاءهم الفكري من مآثر اليونان والرومان وأنهم يعملون على الوفاء بما وضعته من القيم وتؤكد الثقافة الغربية أصالتها اليونانية باعتبارها المصدر الأول الأعظم ، وتقف من المسيحية الشرقية موقفها من رافد أصابها بالانحراف ، إذ اعتبرت أنها كانت دخیلة على الروح الأوروبية وأنها نقلت إلى أوروبا (روح النسك الآسيوية) وكيف أن الثقافة الغربية استطاعت أن تنصر عليها بعد قليل وأن تتحرر من مفاهيمها ، وكيف تمكنت الثقافة الأوروبية من ابتلاع المسيحية واحتوائها وتمثلها وكان في ذلك التحرر لمنطق الغرب من روح النسك الآسيوية ، والتخلص من

روح اللاهوت الكهنسي وكيف أن أوروبا لم تكن متدينة في وقت من الأوقات ولكن هل كان هذا حقاً، وأن المسيحية لم تؤثر في الثقافة الغربية تأثيراً جذرياً بعيد المدى وأن المسيحية (الغربية) تلافت مع الوثنية اليونانية في كثير من القيم وخاصة في نظرية التثليث التي كانت موجودة بالفعل في الفكر الاغريقي والفكر الفرعوني والفكر الهندي القديم ، وقد كان يمكن أن تنصهر الثقافة بعامل الاغريقية الوثنية والمسيحية الغربية . ولكن عاملاً خطيراً بعيد المدى - ربما لم يكشف عنه بوضوح حتى الآن - كان له أثره البعيد في تشكيل الثقافات الغربية ذلك هو روح (الفكر اليهودي الماسوني الصيوني) الذي يمكن القول بلا مبالغة أنه كان مصدراً خطيراً وهاماً في تحول الثقافات الغربية عن مفاهيمها ثم كانت الماركسية في العصر الحديث عاملاً جديداً بعيد المدى في الثقافة الغربية ؛ (٢) ويمكن القول بأن النهضة الأوروبية في جفراها إنما قامت على أساس إحياء الروح الاغريقي بكل مقوماته ، بعد أن كانت قد انفصلت عنه أكثر من ألف عام ، إذ المعروف أن الدولة الرومانية قد سقطت حوالي ٤٠٠ م وأن المسيحية قد استطاعت أن تسيطر إذ ذاك بنفوذها الغلاب إلى أن بدأت النهضة في القرن الخامس عشر عندما أريدت لاستحياء التراث الاغريقي ، وإزاحة النفوذ المسيحي المتمثل في الكنيسة ، حتى قال البعض وبحق : إن النهضة الأوروبية إنما كانت في الواقع ثورة على الكنيسة من أجل الانسان في التفكير والحياة وحرية الرأي . ويقول (برتراند رسل) أنه في الوقت الذي كان الناس يؤمنون فيه إيماناً حقيقياً بالدين المسيحي في جميع تعاليمه وطقوسه أشياء ديوان التفيتش ، بتعذيباته فأحرقت جثث ملايين من النساء التمسعات كأمثلة للهيان واستخدام اسم الدين كل أنواع القسوة ضد جميع صفوف الناس ، ويمكن القول بأن تاريخ الفكر الأوروبي مشحون بالمصادفات وبمظاهر الطغيان على رجال الدين وتنظيم الكنيسة ، (٣) ويقدم الباحثون التراث الاغريقي القديم في بناء الثقافات الغربية ويضعونه في الدرجة الأولى : والمعروف أن الاغريق شعوب شمالية جاءت إلى الجنوب ، فقوضت حضارة قديمة لتبني على أطلالها مدينة جديدة ، وبعد من أهم مفاهيم الاغريق نظرتهم إلى الآلهة والخالق فإنهم تخيلوا آلهة تسرح وتمرح على ألبان وتتنصرف تصرف البشر ، ولم يشعر اليونان أمام الآلهة بأي نوع من الخضوع أو التطلع إلى الرحمة بل تعاملوا مع الآلهة وفق أسلوب الصراع والغلب في غطوسه واستملاء وإيمان بالسيادة

على الأرض وهم في هذا يختلفون اختلافا بعيداً عن المسلمين الذين يؤمنون بالعبودية لإله واحد، كما أنهم يؤمنون بتأليه العقل ويختلفون في ذلك عن المسلمين الذين يجمعون في منهج المعرفة بين العقل والإيمان ، ويختلفون عن بعض الأديان التي عمدت إلى إماتة الجسد والانصراف إلى الروح الخالص ، ومن هنا بدأ التناقض بين المسيحية وبين الإغريقية ، وفي ذلك الصراع حقيقةتان تتناقضان ، المسيحية : تدعو إلى الزهادة السكاملة والانعزال عن الحياة ونقض اليد عن متاع الحياة كله ، بينما الإغريق يقدسون الجسد وجماله ، ويندفعون إلى الغناء والرقص والشعر والتثيل والنحت والتصوير .

(٤) ولعل أبرز ما يميز به ذلك التراث الإغريقى هو قداسة الإنسان وإبراز كيانته وإهدار جانب الروح ، وقيام جو من العداء والصراع بين الآلهة والبشر ، وإنتقام الآلهة من البشر ، وصراع الإنسان مع الآلهة ومحاولة الانتصار عليها ، وهم يطلقون على هذا الجانب : صراع الإنسان لاثبات ذاته . فالآلهة في مفهوم الإغريق : كالبشر تماماً ، وهذه الآلهة تلهو وتعبت وتعضب وتحب وتكره وتقترف الموبقات ، ولا ترتفع عن مستوى البشر في دوافعها وأطامعها . وقد ارتبط بالقيم الإغريقية إنكار وجود الإله الواحد ، وإنكار النبوات وإنكار الميعاد والميل إلى الحرية المطلقة إلى درجة الإباحة والتعطيل ، والفلسفة اليونانية بهذه المفاهيم تتنافى مع عقائد الاسلام وتعارضها منذ النطفة الأولى . فالآلهة المتعددة ، لا إله إلا الواحد لا تتميز عن البشر وهي كعامة الناس تماماً ، حتى هيئاتها الطبيعية ، والمثل الأعلى يمجّد الجسد وإعلاء شأن صاحبه الإنسان وبذلك يقوم الفن اليونانى على تمجيد وتأليه الجمال الجسمى ، وتشير إلى ذلك أسطورة بجماليون الذى جد في صنع تمثال ثم ما زال يمنحه كل ما كان في نفسه من صور التمثال حتى نفخ فيه الحياة فهام به وتقطعت نفسه عليه حسرات . كما درج الإغريق على تصوير الرجال عراة ، بالإضافة إلى شغف الإغريق بالمصارعة . حتى ليعدون الرقص من الهياتهم الكبرى ، فكانوا يرقصون رجالاً ونساءً في مجتمعاتهم العامة . (٥) وقد تمثلت القصة الإغريقية هذه الملاح جميعاً ، ملاح المثل الأعلى الإغريقى الذى امتصته الثقافات الأوروبية واعتبرتها أساساً لها ، حيث تقوم المسرحية الإغريقية على الشر المحض الذى لا تلطف حذته خليجة من خليجات الخير . وأبرز هذه الملاح كبيراً من (الإلياذة والأوديسة) والتي طالت عشر سنوات واشتعلت ناراها دون مبرر معقول ، فقد اجتمعت كفة زعماء الإغريق بعد تفرق على شن تلك الحرب الشعواء لأن

هيلينة زوجة مينلاس - وهو من سادة القوم - عشقت باريس أمير طروادة وهربت معه إلى بلده دون أن تحفظ لزوجها عهداً . وهكذا دارت هذه الحرب المدمرة في سبيل امرأة غادرة لا تستحق غير الإزدراء . والاهمال واصطلت الشعوب بسعيرها ن أن يكون لها فيها مصلحة أو دافعاً لها إليها جافز ، وفي مفهوم القيم الإغريقية : أن مشكلات الإنسان الرئيسية تنول عن وقوعه فريسة لمتناقضات حياته وتصادم تيارات مجتمعه وتضارب علاقاته الاجتماعية وتوزيع نفسه بين الواجب وعجزه عن أدائه وبين الثورة على الظلم وعجزه عن دفعه ، أو وقوعه في مهب مختلف الميول والأهواء ، والمرأة الإغريقية تصف في القصة الإغريقية بالغدر في أغلب مآسى الإغريق وتستسلم للزبيلة دون أية مقاومة ، وترتكب أبشع الجرائم مدفوعة بأحط النزوات ، وها هي ذى (هيلينة) تخون زوجها في قصة طروادة وتهرب مع جيليتها ، دون أى تردد ، أو شعور بتأنيب الضمير ، فكانت سبباً في حرب إبادة شعوباً بأسرها ودمرت بلاداً عن آخرها ، . وهناك قصة (السكترا) التي تعبت فيها (كلثيمسرا) بقسوة الروابط العائلية وتتخذ لها عشيقاً في غيبة زوجها (اخمن) الذي رجل على رأس الجيوش الإغريقية ليغزو (طروادة) وينتقم من أميرها ، ولم تكتمف (كلثيمسرا) بارتكاب هذه المعصية ، ولكنها أقدمت على جريمة أشد نكراً مدفوعة بشهوتهما البهيمية ، فقتلت زوجها البطل غدرًا بالاشتراك مع عشيقها (ايجست) . ومن أمثلة هذه القصص الوحشية التي لا تزال تجد معجبين من بين أبناء حضارة هذه الأيام قصة (أوديب ملكا) التي ترجمها الدكتور طه حسين في كتابه الأدب التثيلي اليوناني وأبدى إعجابه بها ، وقال إنها وغيرها منبع الآداب العالمية !

وقصة (أوديب ملكا) تتلخص في أن الملك هو عدو الشعب وهو قاتل الملك وقد تزوج أمه ، وإن أبناءه في نفس الوقت هم أخوته لأمه ، ثم اقتص من نفسه وفقاً عينه بيده ونفى نفسه من المدينة وقتلت أمه نفسها خنقاً ، هذا هو طابع الأدب الإغريقي ، والقصة الإغريقية تقوم في الأغلب على موضوعات شاذة غير إنسانية . ولو صح أن القصة الإغريقية حسنة الشكل فهي ليست حسنة المضامين وليس حسن شكلها من المقطوع به ، فقد أحصى كثير من النقاد عليها تفكك بناءها الفني وكشف عن أفكارها بدائية ساذجة ، وأن حوارها مقملاً مملاً وأسلوبها طناناً أجوفاً ، فهي تنكس حياة شعب طمست المعتقدات الوثنية عقله وحجبت عنه الحقائق الواقعية ، وأضعفت فيه العواطف الإنسانية النبيلة واستثارت فيه الغلظة والميل إلى الشر ، ولعل له

العذر في ذلك ، فإن آلهة الإغريق على الأغلب قاسية تميل إلى الانتقام ، فإذا عن لها أن تنصف مظلوماً أو ترحم ملبواً اشتربت في ذلك شروطاً تجرد رحمتها وإنصافها من أي سمة إنسانية ، وتحول دون تحقيق الغاية منها ، وهي لا تسكل بعبادها غضب ، ولكن بعضها ينكل ببعض ويفتك به ، وليست المقادير الرهيبة التي يقع الناس في جبايلها ، ولا يستطيعون منها فسكاكاً إلا من تدبير هذه الآلهة وقد قيل إن الوثنيين الإغريق فطروا على صورة آلهتهم أو على الأصح أنهم ابتدعوا آلهتهم على صورتهم . والأدب الإغريقي يمثل كل موضوع من الموضوعات الشاذة الواردة في ملاحمه صينغ في أكثر من مسرحية : (قصة السكترا) وهي أعنف مآسى الإلياذة والأوديسا ، وأشدّها إقصافاً بالوحشية ظفرت بالنصيب الآوفا من إعجاب كبار الكتّاب الإغريق فراح كل منهم يصوغها على طريقة مسرحية جديدة مقتصرأ على تصوير بعض حواشيها دون موضوعها الأصلي ، وهناك أسطورة شذت على هذا الاتجاه ، هي أسطورة بينلوب ، وهذه القصة لم تحظ من المسرح الإغريقي بالاهتمام الذي حظت به به قصص الخيانة والغدر والشذوذ والقتل . هذا هو جوهر التراث الإغريقي الذي التقى بالمزاج الأوروبي فاصبح المصدر الأول للثقافات الغربية ، ويتعصب الغربيون للأدب اليوناني ولهذا القيم ويربونها المنابع الأصلية الأولى والأخيرة لأدبهم وفنونهم . وقد ساق ربح التغريب والغزو الثقافي هذه القيم إلى الثقافة العربية وجرّت محاولات ضخمة ومتعددة من أتباع المبشرين وأدوات الغزو الثقافي في ترجمة هذه الآثار ومحاولة تطعيم الثقافة العربية بها على أنها تراث الأمم الناهضة التي تحمل مشعل الحضارة والتقدم : وعق كثير من أدبائنا فطرتهم العربية وانقادوا وراء هذه القيم والمفاهيم وحاولوا غزو الثقافة العربية بها وحاول هؤلاء أن يثيروا حول هذه المفاهيم البعيدة عن القيم الإنسانية العليا جواً من الإعجاب والقداسة والإدعاء بأنها منبع الآداب العالمية (وللثقافة العربية موقف من الفكر اليوناني والتراث الإغريقي تضمنه دراسة خاصة في الفصول والقادمة) لسكننا الآن بصدد أثر هذا التراث اليوناني والإغريقي في الثقافات الغربية الحديثة باعتبارها مصدراً أولاً وأساسياً لها .

(٦) والتراث الروماني هو الآخر أعطى الثقافات الغربية قيمياً واضحة الدلالة في المجتمع الأوروبي والحضارة الغربية المعاصرة . فقد اتجهت روما إلى عبادة القوة ووضعت شعارها المعروف « روما سادة وما حولها عبيد » وعرفت بذلك النظام العسكري الوحشي ، القائم على إهدار الدماء وضروب التعذيب والأطماع الخسيسة والوثنية والظلم والتحكم والطغيان

والاستبداد . وقد استخدموا الرقيق ليقوم لهم بالعمل واكتفوا هم بأعمال السيادة وكذلك فعل الفراعنة والاسرائيليون ؛ وعرفت المجتمعات اليونانية والرومانية التهلكة والحلاعة والفسق والانغماس في الترف والملذات .

وقد ورث الرومان الاغريق وأغرقوا في الايمان بالمادة واللذائذ الجسدية وتضخيم عالم الحس وإراقة الدم والقتل والتثيل والتعذيب ، أما كلمات العدل والحرية والمساواة فهي تنطبق عليهم وحدهم ، أما غيرهم فمعيد ليست لهم حقوق ولا حريات والوجود عندهم هو الوجود المادي ، ولم تكن المفاهيم الروحية عندهم إلا مجموعة الطقوس والتراويل التي تطورت إلى فن تمثيلي وثني ، (٧) وبالجلة فإن أساس المثل الأعلى الاغريقي والروماني د وثني خالص ، ، وقد اعتبرت الثقافات الغربية هذه القيم أساساً أصيلاً لها إلى درجة أن يقول أحد مؤرخي هذا الفكر : « إن الفكر الهليني وحده هو الذي كون العقلية الأوروبية كافة ، وأن المؤلف أو الكاتب الغربي الذي لم يتأثر بالخيال الهليني في كتابته وتفكيره تعد منتجاته ضرباً من ضروب العامية الجافة المبذلة ، لأن المستشرقين في أوروبا يؤمنون تمام الايمان بأن ما يستمتعون به من أدب رائع وثقافة خصبة ليس له إلا منبع واحد هو (التراث الهليني) ، وقد تمثلت الوثنية في عبادة الصنم وعبادة الطبيعة ، وفي الثنية والتثليث وقد وجد التثليث في الديانات القديمة : (الفرعونية والهنديّة واليونانية) ، والوثنية هي عبادة غير الله من حجارة أو أصنام أو قوى طبيعية ، أو اتخاذ البشر آلهة أو أنصاف آلهة (وقد كان اليونان والاعريق يحولون عظماءهم إلى طور الألوهية غافلين عن صفات الإله الواحد الحق التي لا يشاركه فيها أحد ، فكان عندهم من الآلهة : أفروديت لدى اليونان ، وفيثوس لدى الرومان ، وعشروت لدى الفينيقيين وآستر لدى البابليين وإيزيس لدى الفراعنة ؛ ومن مفهوم الوثنية في الثقافة الغربية : إشتراك أشياء مع الله كافتراض أن لبعض المخلوقات خواص من صفات الله وأن لهذه المخلوقات صفة الأبدية أو القدرة والعلم ؛ أو أن ثمة خالقاً للشر أو خالقاً للخير ؛ أو أن للمادة والروح صفة الأبدية أو أنها واجبة الوجود ؛ أو اتخاذ بعض الناس بعضهم أرباباً ؛ وقد حرر الإسلام الفكر البشري من العبودية لغير الله من جماد وحيوان ونبات وأجرام سماوية وقوى طبيعية وارتفع بالإنسان من ذل العبودية لإخيه الإنسان ولم يخص إنساناً بمرتبة الألوهية ولا بمنزلة الخلود .

وبذلك حل الاسلام القيود التي طالما رسف العقل البشرى فيها والتي أعادها الفكر الغربى مرة أخرى منذ عصر النهضة واعتبرها أساساً له ؛ ومضى بها ، ثم حاول من بعد ذلك عن طريق الاستعمار والنفوذ الأجنبى لعالم الإسلام أن يفرضها على الفكر الإسلامى والثقافات العربية والفارسية والتركية والهندية مرة أخرى ، وقد كان مفهوم الإسلام والثقافة العربية أن أول عوامل التحرر فى طريق النهوض هو التحرر من الوثنية ، وانطلاق العقل الإنسانى من قيوده التي كبتها بها ؛ بحسبان أن هذه الحرية هي أول شروط النهوض بالمستوى البشرى : تحرير العقل من عبودية الوثنية ؛ وإقامة قيمة عليا أساسية هي « توحيد الله » الذى ينطوى على وحدة النوع البشرى ؛ ذلك أن الاعتقاد بوحدة الله من شأنه أن يرفع عن العقل البشرى ظلم الجهل ؛ ويزيح عن كواوله نير العبودية ويمهد أمامه سبيل الترقى وينطوى على معنى سام هو وحدة النوع البشرى .

وقد كان كفاح الإسلام قويا فى مواجهة عبادة الأشخاص أو الذوات الشخصية هادفا الى أسعاد الإنسان بكرامته وبقيمته الذاتية ، كما امتد هذا المعنى فى الإسلام الى مكافحة انقياد الفرد لفرد آخر لذاته دون رعاية لما يحمله من مبادئ وجعل حب المسلمين للرسول حبا لما يحمله من رسالة وليس لذاته كفرد من الأفراد ، قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ، وهكذا وجه الإسلام الإنسان نحو المبدأ دون الشخص ، وقد جاء الإسلام حربا على هذه الوثنية ، وهى وثنية العرب التي كانت قائمة على عبادة الأصنام وبعض الكواكب وإنما عنى الإسلام وثنية الإنسان على العموم ، وهى تقديس الشخص دون رعايه للسبأ أو المثال .

وقد هاجم الإسلام الوثنية وهاجم تعدد الآلهة ودعا الإنسان الى عبادة إله واحد لا يعرف شخصه ، ولا تحد حقيقته لأنه فوق الطبيعة وفوق ما فيها من أشخاص وجواريات محدودة ، وقد أراد أن يكون خضوع الإنسان وطاقته لغير من يجوز عليه التغيير والفناء . ، والوثنية تعدد المعبود وتشخيص له ، أما الإسلام فهو يرفع الفرد من عبادة الشخص المحدود الى عبادة إله واحد . فالصراع بين الإسلام والوثنية صراع عميق الغور ، ومن هنا فإن مفاهيم الثقافة العربية المستمدة من الإسلام تختلف اختلافا جذريا مع مفاهيم الثقافات الغربية التي تستمد جوهرها من الوثنية . ولذلك فمن العسير فى مفهوم الثقافة العربية قيام ما يدعى بوحدة الثقافة أو وحدة الفكر البشرى .

(٨) لعل من خير ما يصور مفاهيم الوثنية اليونانية الرومانية ما أورده العلامة درابر في عبارته الجامعة يقول : لما بلغت الدولة الرومية في القوة الحربية والنفوذ السياسى أوجها ، ووصلت في الحضارة إلى أقصى الدرجات هبطت في فساد الأخلاق وفي الانحطاط في الدين والتهديب إلى أسفل الدرجات ، كان مبدؤهم أن الحياة إنما هي فرصة للتمتع ينتقل فيها الانسان من نعيم إلى ترف ومن هو إلى لذة ، ولم يكن زهدهم وصومهم في بعض الأحيان إلا ليعث على شهوة الطعام ، ولم يكن اعتدالهم إلا ليطول به عمر اللذة ، كانت موائدهم تزهر بأواني الذهب والفضة مرصعة بالجواهر ، ويحتفى بهم خدام في ملابس جميلة خلا به وعادات رومية حسناء وغوان عاريات كاسيات ، غير متعففات تدل دلالة ، ويزيد في نعيمهم حمامات باذخة وميادين لهو واسعة ، ومصارع يتصارع فيها الأبطال مع الأبطال أو مع السباع ولا يزالون يتصارعون حتى يخز الواحد منهم صريعا يتخبط في دمه ، وقد أدرك هؤلاء الفاتحون إنه إن كان هناك شيء يستحق العبادة فهو « القوة » لأنه بها يقدر الإنسان أن ينال الروة التي يجمعها أصحابها بمرق الجبين وكبد اللين ؛ وإذا غلب الإنسان في ساحة القتال بقوة ساعده حينئذ يمكن له أن يصادر الأموال والأمالك ويعين إرادات الاقطاع ؛ هذا من ناحية (المجتمع) أما من ناحية (الدين) فيقول (ليكي) في كتابه « تاريخ أخلاق أوروبا » : « إن الدين الروحي كان أساسه على الأثر ولم يكن يرمى إلا إلى رفاهية الأفراد وسلامتهم من المصائب والمتاعب ؛ وقد ظهر في روما مئات من الأبطال والعظماء ولكن لم ينهض فيها زاهد في الدنيا عزوف عن ملذات الحياة ، ولا تسمع في تاريخ الروم مثالا للتضحية والإيثار إلا وتجدد لا تأثير فيه للدين ولكن مبنيا على الوطنيه . » و يجمع الباحثون والمؤرخون على أن الظاهرة البارزة في حياة الروم والتي أصبحت لها ديننا وشعاراً هي روح الإستعمار والنظر المادى البحث إلى الحياة وذلك ما ورثته أوروبا المعاصرة من أسلافها الروميين وخلقتهم فيه ، ويقول الراهب أوغسطين ؛ إن الروم الوثنيين كانوا يعبدون آلهتهم في المعابد ويهزأون بهم في دور التثليل ، ومن هنا تجرأ الناس على الآلهة وأهانوها ، وأبرز مظاهر التراث الإغريق الرومانى هو الحرية الشخصية التي لا تعرف قيداً ولا تقف عند حد ، وهي التي أثرت تأثيراً سيئاً في أخلاق اليونان ومجتمعهم فانتشرت الفوضى في الأخلاق ، والجري وراء الشهوات العاجلة وانتهاج المسرات والتهام الحياة ، والمعروف أن نظام أرسطو طاليس الأخلاقى مبنى على التمييز بين اليونانى

وغير اليوناني ، قال أرسطو : إن اليونانيين ينبغي لهم أن يعاملوا الأجانب بما يعاملون به البهايم . والرومان كاليونان إيماناً بالمحسوس وغلواً في تقدير الحياة وشكاً في الدين واضطراباً في العقيدة واستخفافاً بالنظام الديني وطقوسه واعتداداً بالقوة واحتراماً زائداً لها يبلغ درجة التقديس وانكار لحق الآلهة في التدخل في أمور الدنيا ، ولعل نماحلتهم على الاستخفاف بالنظام الديني الوثني الذي كان سائداً في روما هو أنه قائم على الخرافة والأساطير . هذه هي مجموعة المفاهيم والقيم التي ورثتها الثقافات الغربية الحديثة عن التراث الإغريقي الروماني الوثني ، وقد حرص دعاة التغريب إلى نقل هذه القيم والفلسفات والأفكار فيما ترجموا من آثار ، وفي تلك الدعوة الملحة إلى الاهتمام بالتراث اليوناني والإغريقي وتعليم اللغة اللاتينية في الجامعات ، والهدف هو نقل هذه القيم إلى محيط الثقافة العربية وإغراقها بها حتى تكون مؤهلة للتخلي عن مقوماتها الإنسانية وحتى تفتح ذلك الطريق إلى خلق مجتمع له نفس الطابع من التحمل الخلقي والديني وإطراح القيم الغربية الإسلامية في مجال الثقافة والحياة .

(٢)

المسيحية الغربية

والركن الثاني للثقافات الغربية الحديثة : هي « المسيحية الغربية » . فالمعروف أن المسيحية ، وهي الديانة السماوية التي أنزلت إلى السيد المسيح عيسى بن مريم في فلسطين ، وقد انتقلت نحو الغرب على أيدي المبشرين والدعاة إلى روما وصارعت طويلاً حتى استطاعت أن تجد مكانها إلى جانب (الوثنية اليونانية الرومانية) التي كانت تمثل طابع المجتمع الروماني . لقد وصلت المسيحية إلى أوروبا « منهاجاً روحياً وإرشاداً خلقياً ، حيث وجدت مجتمعاً له نظامه وأأسسه من تشريع وسياسة واقتصاد ومن ثم فقد أصبحت بمثابة إطار لهذا المضمون ، وهي بطبيعتها التي تقوم على أنها « وصايا » . وفي ظل نظام قائم وعميق في الغرب ، لم تجد سبيلاً إلا أن تنصهر في هذا النظام دون أن تغيره . ولقد بدا عندئذ أن هناك تقارباً واضحاً بين الوثنية الإغريقية والوثنية الفرعونية وبين المسيحية المنحولة لا المسيحية المنزلة ، وقد أشار إلى ذلك (أرنولد توينبي) حين قال : إن شخصيتي إيزيس وسبيل تظهران في المسيحية مرة أخرى (والمعروف أن إيزيس في الديانة الفرعونية وسبيل في الديانة الإغريقية) في تجلي السيدة مريم في شخص أم الإله الكبرى ، كما نشاهد تقاطيع اله الشمس في الصورة

ذات الطابع الحربى الذى يبدو فيها المسيح فى بعض الاحيان . ومعنى هذا أن المسيحية السامرية المنزلّة الشرقية قد تحولت حين عبرت الى روما من ديانة بسيطة توحيدية الى ديانة وثنية تتركب من الافكار اليونانية والبوذية والفرعونية وذلك على يد داعيتها الكبير : بولس (١٠ - ٦٥ م) وقد أشار الى ذلك أراست دى بنسبن فى كتابه : Islam or trac chaistianity قال : ان العقيدة والنظام الدينى الذى جاء فى الإنجيل ليس هو الذى دعا اليه السيد المسيح بقوله وعمله أن مرد النزاع القائم بين المسيحية اليوم وبين اليهود والمسلمين ليس الى المسيح بل الى دهاء (بولس) ذلك اليهودى والمسيحى وشرحه للصحف المقدسة على طريقة التجسيم والتمثيل ، وملكه هذه الصحف بالنبوءات والامثلة . وقال : أن بولس فى تقليده لاسطفانوس داعى المذهب الإنسانى قد ألصق بالمسيح التقاليد البوذية ، انه واضح ذلك المزيج من الاحاديث والاقاصيص المتعارضة التى يحتوى عليها الإنجيل اليوم والتى تعرض المسيح فى صورة لا تتفق فى التاريخ أصلا ، ليس المسيح لبولس ، والذين جاءوا بعده من الاحبار والرهبان الذين وضعوا تلك العقيدة والنظام الدينى الذى تلقاه العالم المسيحى كأساس للعقيدة المسيحية الارثوذكسية خلال ثمانية عشر قرنا ، اه : وقد كان لاورثك الرجال المتشبعين بالفكر الاغريقى أبعد الأثر فى صنبغ الديانة المسيحية بلونه الوثنى الاسطورى ، ومع ذلك فقد هاجم الفكر الاوروبى والثقافات الغربية (المسيحية) أشد هجوم وأعنفه . ومع أن المسيحية الغربية فى تقدير الباحثين والمؤرخين هى الركن الثانى للفكر الغربى فقد ناز الفكر الاوروبى على الكنيسة وسيطرتها وتعسف كهنتها ، وان ظلت الروح المسيحية تشيع فى الحياة الاوربية . وأما المثال الاعلى المسيحى كما يصوره واحد من المدارس المتعمقين فهى : ان الطبيعة البشرية فاسدة أفسدتها (الخطيئة) منذ نشأتها ، وما يزال الغربيون يؤمنون بالنسب الاغريقى الوثنى ويرون ان المسيحية كانت دخيلة عليهم وأنهم لم يخضعوا لها وإنما أخضعوها .

يقول إسماعيل أدم : قامت المدينة الرومانية على تراث الاغريقى غير أن المسيحية سرعان ما غزت روما وذهبت إليها حاملة معها نزعات المنطق الآسيوى والروح الشرقية ، إلا أن الحضارة الرومانية ابتلعت المسيحية وامتصتها وتمثلتها ، وكان فى هذا الابتلاع والامتصاص والتمثيل بعض الخلاص لمنطق الغرب من روح النسل الآسيوية ، ولو لم تكن

المسيحية ديانة روحية صرفة قابلة للكثير من التفسير مرنة بطبيعتها غير حاملة في طياتها منطق حياة إجتماعية معينة أو نظم وشرائع مخصوصة لقام النضال بين منطق الغرب وأصول مجتمعه وبين روح الشرق وشرائعه التي هبت بها على أوروبا ، ، ويقول : إن أوروبا اعتنقت الديانة المسيحية التي وفدت إليها من الشرق بعد أن حوانتها من عقيدة تحكم ضمير الإنسان وسلوكه إلى مجرد طقوس تعبدية يابجأ إليها الإنسان ليكفر عن خطاياها أو يستدر عطف الآلهة ، ولم يجعوا للدين فقط تلك الفعالية الیقطة التي تيسر أعمال الإنسان كما هم الشأن في الإسلام ، ، وقد حاولت الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى بواسطة الباباوات ، أن تمكن للدين في قلوب الناس وتصرفاتهم فقيمت ذلك بقيود تعسفية لم يلبث العقل الأوروبي حين تفتح في عصر النهضة أن رفض الدين المسيحي كله وهكذا عادت أوروبا من جديد إلى حالتها الأولى من الوثنية ، وخلقت آلهة جديدة تسميها تارة العقل وأخرى العلم وأخيراً الإنسان ، وعادت عقلية أوروبا وحضارتها إلى جذورها الأرضية وقطعت علاقتها الروحية بالسماء ، ، وهذه شهادة منصف لأوروبا ، وموقفها الحق من المسيحية الإلهية ، ويقول روبرت بالمر في كتابه (تاريخ العالم الحديث) : « أخذت المسيحية تحت زعامة (بولس) الذي ينتمى إلى ميلاد يهودى وجنسية رومانية وثقافة إغريقية تحصل على أتباع جدد ، وكان هؤلاء يدخلون في هذا الدين الجديد غير مكترئين بدينهم القديم ، وقد انتشرت المسيحية في البداية بين الفقراء ، والمحرومين من بهاء الحياة الإغريقية وزهو الحياة الرومانية أو من المستعبدين الذين لم يكن لهم إلا رجاء المسرة على الأقل في العالم الباقي ، ثم أخذت تنتشر شيئاً فشيئاً بين أفراد الطبقات الأخرى ، وقد لقيت موجة غارمة من الاضطرابات والفتن حتى القرن الرابع (٣١٢ م) حينما دخل الإمبراطور قسطنطين في الديانة المسيحية ولم يكدها يحل القرن الخامس حتى أصبح جميع العالم الروماني يدين بالمسيحية رسمياً ، وقد دخل في المسيحية المفكرون ورجال الدين أخذوا على عاتقهم توحيد المعتقدات المسيحية مع الفكر الإغريقي الروماني التقليدى وفلسفته التي مر عليها ألف عام ، ، وكانت أهمية المسيحية في المجتمع الروماني أنها جلبت مفهوماً جديداً للحياة البشرية ، فبينما قاد الإغريق الإنسان إلى عقله فإن المسيحية دلته على دوحه وعلمته أن الأرواح قيا متساوية في نظر الله وأن كل نفس بشرية مقدسة وطاهرة ، وبينما عرف الإغريق جمال الجسد عرفت المسيحية جمال الروح ، وآمن المسيحيون

بان الله هو الحب ، ودعا المسيحيون إلى التحسس بالآلام على أساس أنه صفة إلهية ، لأن الله نفسه (أى المسيح) قاسى الآلام بهيئة الانسان على الصليب (فى مفهوم الاسلام اعلام السيد المسيح النبي المرسل عن الصليب) ، ولم يلبث المسيحيون أن استبدلوا القناعة الذاتية بشمرات الاعمال البشرية التى كان يؤمن بها الاغريق والوثنيون بأن أخذوا يملنون الناس الخشوع والتواصل لله ، وقد اختفت بفضل المسيحية عقائد الوثنيين فى آلهتهم المحلية أو القبلية أو القومية وأصبح على جميع العالم أن يعتقد بإله واحد وطريق واحد للخلاص من الآثام ، ولم يكن فى نظر الوثنيين فارق واضح بين الآله والناس فبعض الآله يتصرفون كالناس وبعض الناس أكثر شها بالآلهة من غيرهم فالامبراطور كان يعد فى الحقيقة إلهًا : « الاله قيصر » وقد أقيمت العبادة للقيصر على أنه ضرورة لإدامة الدولة التى كانت هى العالم نفسه ، « وقد رفض المسيحيون ذلك بشدة وامتنعوا عن قبوله .

« وقد عرض القديس أوغسطين العقيدة المسيحية بصورة منظمة واضحة فى كتابه مدينة الله (٤٢٠ م) قال المسيح ، أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله . وكان لهذه العقيدة أثرها فى تطور الحضارة الغربية ، كان العالم : عالم القيصر فى عهد القديس أوغسطين قد أشرف على الإنهيار فقد نهب البرابرة الوثنيون روما نفسها عام ٤١٠ م وكتب أوغسطين كتابه فى ظل هذه الحادثة ليطلع الناس بأنه وإن كان العالم قد تلاشى فإن هناك عالما آخر أكثر خلودا وأهمية ، وقال : إنه يوجد فى الحقيقة مدينتان : المدينة الأرضية والمدينة السماوية ، فمدينة الإنسان زائلة ومدينة الله هى الخالدة والمدينة الأرضية هى ملك الدولة والامبراطورية ، وقال إن الامبراطور إنسان . والحكومة ليست أزلية ومطلقة التصرف ، وأنها تقاضى وتصلح ، وهى خاضعة فى الواقع بطريقة ما إلى قوة روحية عليا ، وأن هذه القوة تقع فى مدينة الله ، ونجا العالم الغربى بهذه الثنائية من البابوية والقيصرية (Caesaropopism) التى يجمع فيها شخص واحد سلطتى الحكم والبابا ، أى السلطتين المدنية والدينية ، ولم تلبث السلطة (الروحية والسلطة السياسية أن انفصلتا إحداهما عن الأخرى واستقلتا وبدأ الخلاف بين البابوات والملوك . . . ٥٠١ هـ .

لقد حاول (روبرت بالمر) أن يصور مدى تأثير المسيحية فى الوثنية والوثنية فى المسيحية وهو ما عرف من بعد (بإطار من المسيحية ومضمون من الوثنية اليونانية الرومانية) على النحو الذى أصبح يمثل ركيزة أساسية فى الثقافات الغربية الحديثة وهذا هو ما حاول

تصويره دتويني ، حين قال : لقد كانت المسيحية علامة لامتزاج الحضارتين اليهودية واليونانية ، حيث لم تستطع المسيحية أن تصبح دولة خلال عمر المسيح أو بولس لأنها نشأت داخل تخوم دولة عالمية موجودة آنذاك هي الإمبراطورية الرومانية ، وقد استغرق تسميح هذه الإمبراطورية من الكنيسة الكاثوليكية مدة ثلاثمائة سنة .

ويكاد الباحثون جميعاً والمتخصصون منهم يجمعون على أن المسيحية الغربية هي منظومة خاصة جامعة بين المسيحية الشرقية والوثنية الفرعونية والتراث الإغريقي : يقول سلامة موسى : الديانة المسيحية مؤلفة من عنصرين : فالأول : وهو اللاهوت يرجع الفضل فيه إلى المصريين فإن النظريات الخاصة بالنالوث المقدس أو التجسد أو البعث هي نفسها النظريات التي كانت شائعة عند المصريين فإن الربة (ايسيس) هي العذراء التي تلد (هورس) من رب الأرباب (أوزوريس) ، ويمكن أن تتبع تطور الفن المسيحي من مصر إلى روما حتى تصوير (ايسيس) وابنها (هورس) كلاهما مريم وابنها السيد المسيح ، وهذا من حيث اللاهوت ، أما من حيث الآداب المسيحية ، فالفضل فيها يرجع إلى الإغريق ، فإن من يقرأ مجادلات الرسل يشعر باروح الإغريقية التي كانوا متشبعين بها في تبشيرهم الأمم الوثنية ، ويكشف البحث عن علاقة واضحة بين الفرعونية والوثنية اليونانية وبين المسيحية الغربية فقد حملت المسيحية كثيراً من الروح المصرية القديمة نتيجة لأن الكنيسة الأولى للعهد الأول للمسيح استمدت تعاليمها من مصدرين : انطاكية والإسكندرية ويبدو هذا التشابه في مواقف عديدة . (أولاً) في التثليث يقول جوستاف لوبون : إن أغلب آلهة المصريين تظهر في شكل الثالوث الأقدس ، هذا الثالوث يتألف من الآب والابن وكل مدينة تعبد خاصة أحد هؤلاء الآلهة الثلاثة ، ولكن هناك ثالوثاً واحداً بينها كانت ديانة عامة في وادي النيل هي (أوزوريس وليريس وحورس) . (١) الأكليروس : كان نظام الأكليروس أو توظيف رجال الدين قائماً في الفرعونية كما هو في النصرانية ، وكان للعباد الكبيرة ولرؤساء الكهنة حرس خاص وفق نظام الميليشيا لتنفيذ أوامره ، كما كان موجوداً عند بابوات القرون الوسطى كما لا يزال موجوداً في الفاتيكان .

(٢) نظام الطبقات : يقوم في الديانة الفرعونية على أساس : (١) الكهنة والأسرة المالكة . (٢) الكتاب والمثاقين . (٣) الجنود ورجال الجيش . (٤) الفلاحين والعمال وصغار الموظفين . وكان هذا مشابهاً للنظام المسيحي الأوربي .

فقد كانت طبقات أوروبا في القرون الوسطى وعهد الإقطاعات تنقسم إلى طبقتين : الأشراف ورجال الدين ، ثم الأجراء والعبيد . (٤) صكوك الغفران : كانت معروفة في وثنية الفراعنة ثم عرفت في الصراية . (٥) المرأة والوظائف الدينية : الفرعونية والنصرانية اتركنا في إدخال المرأة في حظيرة المهام الدينية فتوات الكثير من الأعمال في معابد آلهة المصريين القديمة . (٦) القران والمعابد : إتفتت العقيدان في مسألة القران وقداسته وهو فرع عن الوسيلة والوساطة . (٧) الموسيقى والأناشيد . (٨) الخمر والخزير : كانت مباحة عند المصريين القدماء . (٩) توابيت الموتى : كانت توابيت الموتى من أنظمة ديانات قدماء المصريين . (١٠) العلامات والرموز : أشار الدكتور جرجي إلى أن الفنون تظهر العلاقات الشديدة بالفن المصري القديم . (١١) اللغة : ظهر ارتباط لا ينضم بين الديانة القديمة وبين الصراية في مصر هو اللغة (الهيروغليفية العامة) . ويصدق في هذا قول العلامة توينبي : إن المسيحية التي لا يمكننا أن ننازع في حيويتها كانت تركيباً متألفاً جسوراً بين اللاهوت اليهودي والفلسفة الإغريقية . ولعل أبرز مفاهيم المسيحية الغربية هي (الخطيئة) ويتلخص هذا المعنى في العقيدة المسيحية أن الله تعالى لما خلق آدم من تراب وأسكنه وزوجه الجنة أذلهم الشيطان بالمعصية ، هذه المعصية كما يقول الإسلام تطلق عليها في المسيحية كلمة الخطيئة ، وعندهم أن البشر واقعون جميعاً منذ آدم إلى اليوم تحت سلطان هذه الخطيئة وأن فداء هذه الخطيئة هو المسيح الذي افتدى البشرية بالموت على الصليب مكفراً عن هذه الخطيئة . أما الإسلام فلا يرى هذا المفهوم ويصور عمل آدم بأنه معصية ، وأن الله قد تاب على آدم وغفر له معصيته التي لا ذنب للبشرية فيها ولا عقوبة عليها نتيجة لها ، فليس في الإسلام خطيئة موروثة في الإنسان قبل ولادته يحتاج في التوبة عنها إلى كفارة من غيره . ولا شك أن ألفاظ ومفاهيم : الخطيئة والصلب والفداء والخالص لا تحمل في مفهوم الثقافة العربية نفس المفهوم الذي تجمله في عبارات المسيحية الغربية .

الكنيسة الكاثوليكية

من أهم معالم المسيحية الغربية الكنيسة ولها دورها التاريخي في الثقافات الأوروبية ويؤي
الاب لويس شيخو اليسوعي في كتابه (خلاصة الدين المسيحي) أن معنى كلمة المسيحية
Church ليس مقتصرأ على دور العبادة المسيحية فقط بل تفيد « المجتمع المسيحي » بأسره
بعلاقاته المادية والمعنوية إذ يرتبط أعضاء ذلك المجتمع بالسيد المسيح رأس الكنيسة
الأوحد عن طريق الإيمان ، أما كلمة كاثوليكية (Ea Tho Lie) فيقصد بها الرسالة
العالمية ولم تكن التسمية الأخيرة مقتصرة على كنيسة روما في بداية الأمر إلا أنها
أصبحت كذلك تمييزاً لرومان الكنائس الشرقية خاصة كنيسة القسطنطينية الأرثوذكسية منذ
عام ١٠٥٤ م بشكل قاطع . ويتركز الدين المسيحي بصورة عامة على ما جاء في العهدين
القديم والجديد وعلى ما تناقلته الألسن مما لا يكتب وتدور العقيدة المسيحية حول الخطيئة
الأولى (Originalia) خطيئة آدم حينما عصى ربه فعوقب بالسقوط إلى الأرض وتعرض
لغضب الله فعوقت بالأمراض والموت ثم شمل الغضب ذرية الإنسان ، وهكذا أصبحت
خطيئة آدم متوارثة في نسله ، هذا ويعتقد أن كافة الأنبياء والرسل الذين جاءوا قبل
المسيح مهمتهم الإعداد لإنقاذ البشرية من الخطيئة والتمهيد لظهور المسيح . وتعتمد
الكنيسة في عملية الإنقاذ على رموز دينية يشاركها بالأسرار السبعة (Sacraments)
وسميت بالأسرار لأنها صلات الوصل الخفية التي توطن الرابطة بين المسيح وأتباعه .
والأسرار السبعة قد تبلورت نهائياً في العالم الغربي في منتصف القرن الثاني عشر حين
عالجها (بطرس لمبارد) أحد أساتذة اللاهوت في باريس ١١٦٤ م في كتابه « الآراء » ، وعن
طريق ممارسة تلك الأسرار تختص الكنيسة ، وجعلت هذه الأسرار سبباً حددها المسيح
نفسه ، ولأن حياة الإنسان الروحية كحياته الجسدية تتطلب هذا العدد ، وأهم هذه الأسرار
العمد (Peptism) وهو الشر الذي قصد به إزالة الخطيئة الأولى ومنح الولادة للروحانية
الثانية ، ويتم ذلك عن طريق الماء عادة بالرش أو الغسل أو التغطيس . ويصور المؤرخون
الكنيسة الكاثوليكية في العصر الوسيط بأنها أشبه بحكومة ملكية حيث يقف البابا على
على قمتها وهو السيد المطلق في الشؤون الروحانية والمشرع الأعلى ، وليس هناك من مجلس
مها سمح منزلته له حق أن يشرع قوانين ضد إرادته ، وأن كل تشريع يعتمد على

موافقته ، ويمكن البابا إلغاء أى قانون مهما كان قديماً لم يشر إليه فى الإنجيل ، ويساعد البابا مجلس من الكرادلة : (جمع كردينال) .

والكنيسة مجموعة شرائع قانونية استندت على مقررات المجالس الدينية العالمية منذ مؤتمر نيقا عام ٣٢٥ م وما بعده وعلى قرارات البابوات ويمكن للبابا أن يصدر عقوبة التحريم (Excommunication) يقاطع بموجبها من صدرت بحقه دينيا ودنيويا وقد يفرض البابا عقوبات التحريم ضد مدن وأقطار بكاملها ، وقد بلغت الكنيسة الغربية درجة كبيرة من القوة فى أواخر القرن الثانى عشر وأوائل القرن الثانى عشر حيث توضحت فى سياسة البابا (أنوسنت الثالث) وظهور فرقى الفرنسيسكان والدومنيكان ونشاط الأديرة النسائية ومحاكم التفتيش ، وفى عهد أنوسنت الثالث (١١٩٨ - ١٢١٦) بلغ نفوذ الكنيسة أعلى مراحلها حيث تمكنت من فرض سطوتها على عدة ملوك فى أوروبا وأصبحت بمالكهم تابعة بالمعنى الإقطاعى للبابوية وهم (إنجلترا - البرتغال - الأراكون) ، ولم يكن يعترف بأية سلطة دنيوية مساوية لسلطة الكنيسة لإقراراً بالقاعدة التى تقول إن المسيح ترك لبطرس الكنيسة والسلطة على كافة العالم ، وأن البابا هو وريث إصلاحيات كل من القديس بطرس وقسطنطين الكبير ، ومن المعترف به إذ ذاك أن السلطة البابوية أسمى من السلطة السياسية ، وقد اتخذت قرارات هامة تتعلق بوحدة العالم المسيحى ومخاربة البدع الدينية دون هوادة ، وكان من أبرز أعمال البابوية والكنيسة : الدعوة والاعداد والدعم للحملات الصليبية التى شنت على العالم الإسلامى خلال مائتى عام تقريباً تحت شعار د ما جئت لآلئى على الأرض سلاماً بل سيفاً .

(٧) ويجمع المؤرخون أن المسيح لم يفكر لإنشاء كنيسة وإقامة كهنة عليها وإنما جاءت هذه للفكرة من « بولس » حتى يصلوا إلى القول بأن المسيحية الفاشية الآن ومنذ القرن الأول المسيحى هى « مسيحية بولس » : على حد قول التعبير السائد د الدين للمسيح والكنيسة لبولس ، وأصبح البابوات خلفاء المسيح وهناك شبه إجماع على أنه لما ظهرت المسيحية دخلتها طائفة كبيرة من العقائد الفاشية فى ذلك الوقت ، ومنها فكرة الثلاث (الآب - الابن - الروح القدس) التى كانت فاشية عند الوثنيين وعندهم أخذها المسيحيون ، وقد جرى خلاف واسع وعميق حول القول بطبيعة وحدة المسيح ، حتى اضطدم القائلون بمدرسة الاسكندرية فالتقى التفكير السامى القائل بالطبيعة الواحدة

مع التفكير الرومانى الدائل بألوهية البشر فتلقت بفكرة التثليث أخذاً من الوثنيين
المرعونية (ايزيس - ايزوريس - هورس) وكان الراهب اثاناسيوس (٢٢٦-٢٧٣)
هو الذى نشر فكرة التثليث وكان نصارى الساميين يكرهون القائل ، وقد ظل الامر
كذلك خلافاً على طبيعة المسيح حتى تقرر بأن للمسيح أكثر من طبيعة واحدة ثم تقرر
ألوهية المسيح . فى هذه المجامع المتعددة التى فرضت مقرراتها دون مناقشة ، كما تقرر أن
تعالم الدين لا يمكن أن يتقاهما الناس من كتب المسيحية رأساً بل لا بد من تلقاها من
أفواه رجال الكنيسة . بل إن الإمبراطور قسطنطين منع الكتب التى تخالف ذلك وأمر
بحرقها . ثم برز بصورة واضحة أن الفكر المسيحى الغربى يجرى فى ضوء ما ترمسه
الكنيسة . (٨) على ضوء هذه الآراء يرى الكثيرون : أن المسيحية (المسيحية الغربية
بالطبع) جاءت متممة للحضارة الهلينية وامتداداً لها ، يقول أنسى الحاج إن المسيحية كما
طبقت كانت اغريقية رغم ما فيها من عبريات ، وأن المسيحية لم تكن ثورة وإنما كانت
امتداداً وإنعاشاً لحضارة سابقة ، لذلك لم تر ماننا من أن تقتبس الكثير من الوثنية .
ويقول الدكتور على العناني ، أنه نشأ مع العقيدة المسيحية فى أول ظهورها الخلاف الطبيعى
فى رأى ودخلت عليها التأويلات فى المسائل والتحليلات فى الآراء اليهودية واليونانية ،
وكان من نتيجة ذلك تلك الاضطهادات الدامية والحملات الفتاكة ، ويقول العلامة درابر :
فى كتابه (النزاع بين الدين والعلم) : امتزجت الوثنية بالنصرانية ونشأ من ذلك دين جديد
تجلى فيه النصرانية والوثنية . وهنا يختلف الإسلام عن النصرانية إذ قضى الإسلام على
منافسة الوثنية قضاء تاماً ، بينما عمل قسطنطين على مزج الوثنية بالمسيحية . لمحة الحزبين
المتنافسين : النصراني والوثني فى التأليف بينهما ، حيث كانوا يعتقدون أن الديانة الجديدة
ستزدهر إذا طعمت بالمقائد الوثنية القديمة . ولقد كانت الشريعة فى المسيحية الأوروبية
يحكمها القانون الرومانى . أما الكهنة فقد احتجروا لأنفسهم ملكوت السماء : وفرضت
الكنيسة ضرائب مالية وعقلية وروحية فادحة ، ثم كان التعذيب والحرمان لكل دعاة
العلم النظرى والتجريبى (جرادنو برونو - كوبرنيكوس - جاليليو) هذا بالإضافة إلى
صكوك الغفران . (٩) يبدو أن العقلية الأوروبية لم تقبل المسيحية تقبلاً كاملاً أو تقبلاً صحيحاً ،
بالرغم من أنها لم تظهر بصورة صحيحة وذلك أن الروح الاغريقية الرومانية الوثنية لم
تلبث أن قاومت المسيحية والكنيسة جميعاً ، يقول اسماعيل ابراهيم أحمد : كانت العقلية

الغربية رازحه تحت كاهل اللاهوت الكنسى الذى قام بروما رقيقا على النفوس والعقول محملا بكل سيئات روح النسك الآسيوية ، غير أن العقليّة الجرمانية لم تر في رقابة روما وتسلط البابا إلا روحا آسيوية بعيدة عن طبيعة الذهن الغربى فعملت الجهد على تقطيع أوصالها وبدأ الصراع بين الذهنيّة الجرمانية الخالصة ممثلة الثقليّة الأوربيّة وبين البابويّة التى تحمل في طياتها شيئا من روح النسك الآسيويّة . يقول درابر : دخلت الوثنيّة والشرك في النصرانية بتأثير المنافقين يذنين تقلدوا وظائف خطيرة ومناصب عالية في الدولة الروميّة لتظاهروا بالنصرانيّة لم يكونوا يحتفلون بأمور الدين ، ولم يخلصوا له يوما من الأيام ، وكذلك كان قسطنطين قد قضى عمره في الظلم والفجور ولم يتمتد بأمر الكنيسة الدينيّة إلا قليلا في آخر عمره ٣١٧ م . إن الجماعة النصرانيّة وإن كانت قد بلغت من القوة بحيث ولت قسطنطين الملك فإنها لم تتمكن من أن تقطع دابر الوثنيّة وتقتلع جرثومتها ، وكان نتيجة كفاحها أن اختلفت مبادئها ونشأ من ذلك دين جديد تتجلى فيه النصرانيّة والوثنيّة سواء بسواء ، هناك يختلف الاسلام عن النصرانيّة . وأن هذه الإمبراطور الذى كان عبداً للدنيا والذى لم تكن عقائده الدينيّة تساوى شيئا رأى لمصلحته الشخصية ولمصلحة الحزبين المتنافسين النصراني والوثني أن يوحدهما ويؤلف بينهما حتى أن النصارى الراسخين أيضا لم ينكروا عليه هذه الخطّة ولعلمهم كانوا يعتقدون أن الديانة الجديدة ستزدهر إذا طمعت ولقحت بالمعتقد الوثنيّة القديمه وأن الدين النصراني سيتخلص آخر الأمر ، من أوزار الوثنيّة وأرجاسها . ويصور سلامة موسى دور الكنيسة بأنه كان دور تسلط وحجر : يقول :
كلما ذكر الإنسان القرون الوسطى خطر للذهن تسلط الكنيسة على التفكير ، وحجروها على الحرية الذهنيّة ، وليس شك من هذا التسلط هذا الحجر ، فند القرون الأولى للمسيحية أخذ الناس يدرسون لغاية واحدة هي خدمة الدين ، وعندئذ أصبح الرجل المثقف راهب وهو يفعل هذا لأن الكنيسة تمنعه من دروس الطبيعة والعلم .

(١٠) مهدت المسيحية لفصل الاخلاق عن السياسة لأنها جعلت حياة الإنسان الحقيقية ليست في الدنيا وإنما في العالم الآخر فالحياة الدنيا زائلة فانية والحياة الأخرى هي الخالدة الباقيّة ، وحياة الإنسان الدنيويّة هي بمثابة إعداد وتجربة وقيمها رهن بالعناية التي يتم بها هذا الإعداد .

وهذا عصر إحياء العلوم قطعت الصلة بين التفكير السياسى والتفكير الأخلاقى وصار ما كان يراه اليونان وحدة لا تنقسم عروتها ، فرعين مختلفين من فروع التفكير ، وقد حرص الفكر اليونانى على استدامة العلاقة بين الأخلاق والسياسة والإبقاء عليها ، وامكن بحىء المسيحية وجعلها أساس الحياة فى الحياة الأخرى وذهابها إلى مدينة الله هى منزل القدس ولتهوين الروح أمر المدنية السياسية ، كل ذلك مهد السبيل لهذا الاتصال ، ثم ظهرت البروتستانتية فأتمته وتوفرت الفلسفة الأخلاقية على بحث معنى الخير والشر ومقياس السلوك الحسن والخلق الفاضل .

(٥) النهضة

بدأت النهضة الأوروبية بالثورة على المسيحية والعودة إلى الديمقراطية وإعلان أن المسيحية الغربية كانت عائقاً يجب التخلص منه وإزاحته من طريق الثورة العلمية . وقد صور ليكنى فى كتابه (تاريخ أخلاق أوروبا) هذا التحول فأشار إلى أن المسيحية الغربية حين دخلت على الحياة الأوروبية أثارت ثائرات جديدة قوامها الزهادة الروحية التى جعلت قوامها الرهبانية وأقامت مفاهيمها على أساس تعذيب الجسم كوسيلة لمقاومة شره المادية الرديئة أو كبج جماعها وغلواتها ، وقد جاءت المسيحية الرومية بنظام مخالف للقطرة مما حمل النفوس ما لا طاقة لها به ، وقد دفعت مفاهيم الرهبانية الناس إلى كراهية الحياة والانصراف عنها وزلزلت القيم الطبيعية للمجتمعات الإنسانية ، فقد كانوا يعدون حرية الجسم وحقوقه منافية لنقاء الروح ، وأصبح فى نظرهم أن أزهى الناس هم أبعدهم عن الطهارة والنظافة ، ومضى الرهبان ينشرون شعرهم الطويل ويمشون على أيديهم وأرجلهم كالأنعام ، وزاد عدد الرهبان زيادة عظيمة وعظم شأنهم واستفحل أمرهم فاسترعوا الانظار وشغلوا الناس وكان يجتمع فى أيام الفصح منهم أكثر من خمسين ألفاً . وكان هذا هو أحد مصادر رد الفعل العنيفة ، التى دفعت الأوروبيين إلى التخلص من المسيحية وتغليب المادية الطاغية . هذا فضلاً عن أن حركة الزهد هذه لم تحقق نتيجة ما للمجتمع ، إذ كانت تعزل فى الصحارى والخلوات بينما كانت المدن تعج بالفجور والإباحة ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فقد أدخل رجال الدين فى كتبهم المقدسة معلومات بشرية ومسلطات عصرية عن التاريخ والجغرافيا والعلوم العصرية ، ربما كانت أقصى الكنيسة الكاثوليكية ولا تعترف بها

الكنيسة البروتستانتية وهي الأسفار الآبوكريفية . وقد كتبت التوراة أول ما كتبت باللغة العبرية القديمة واللغة الكوثينية أى الإغريقية إلا أنها عاشت أكثر ما عاشت في الترجمة . وقد وصفت الترجمات كلها بأنها ناقصة قاصرة ، وكانت طريق المترجمين مخوفة بالمخاطر والصعوبات . ويجمع الباحثون على أن تأليف التوراة يرجع إلى ما قبل المسيح ، وأن أسفار التوراة من شعر وقصص وأمثال وتاريخ وتعليم ديني كانت على بادى أمرها روايات شفهية متداولة جيلا بعد جيل ، إلى أن قيض لها أن تدون في حدود عام ٤٤٠ م قبل الميلاد ولكن الذين دونوها لم يرتبوا المواد ترتيباً زمنياً . ويصور الكتاب (التوراة) بأنها أشبه بملحمة كتبها العبرانيون من وجهة نظرهم الخاصة . ويقول الدكتور صروف أنه لا يعلم من كتب التوراة أول مرة ولا الزمن الذى كتبت فيه أولاً ، ويقول : والظاهر أن موسى كتب بعض فصولها ، وقد كانت الكتابة معروفة في عهده ، فإنه وجد في الآثار المصرية درجاً من البردى في عهد الدولة الحادية عشرة التى كانت قبل عهد موسى بمئات السنين . أما الإنجيل فالظاهر عما قاله الأسقف (بابيناس) الذى كان في النصف الأول من القرن الثانى المسيحى أن مرقس كان يكتب مارواه بطرس فيكتب بالتدقيق كل ما تذكره عما قاله المسيح أو فعله من غير أن يراعى في ذلك الترتيب التاريخى وكان ذلك باللغة الآرامية ثم ترجم ما كتبه إلى اللغة اليونانية ، ولشأت من ذلك الأناجيل الأربعة ، والظاهر أنها كتبت في عهد الرسل وكان استعمال ورق البردى قد شاع حينئذ وكتب عليه اليونان بلغتهم فلا يبعد أن يكون الإنجيل كتب على ورق البردى أولاً ولكن رفوف الجلد استعملت قبل ذلك للكتابة ، وأقدم ما يوجد من نسخ الأناجيل إنما كتب في القرن الرابع المسيحى . وقد تبين من جميع النصوص والدراسات التى رجعنا إليها أن التوراة كتاب بشرى ، كتبه أقلام القديسين ولا تشير هذه النصوص ولو على سبيل الشك إلى أن الكتاب المقدس الموجود فى أيدينا اليوم منزل من السماء ، وقد أدت الدراسات التى أجراها المفكرون الغربيون وعلماء اللاهوت إلى اكتشاف كثير من الأغلاظ والتغيير والتحريف ، وإضافة هوامش المعلقين وحشرها فى المتن . ١٠ هـ ويقول الدكتور أنيس فريجة : إن التوراة لم تعد فى نظرهم كتاب علم وتشريع بل ترك العلم والتشريع للإنسان وتخلص الأوربيون من تقديس الحرف ، وأشار إلى التناقض الواضح بين ما أثبتته العلم وما جاء فى التوراة ، مما أثار شكاً وقلقاً روحياً عند المؤمنين ، وكان تطبيق

هو أعد النقد الأولى على التوراة ذات أثر مباشر للثورة الإنجيلية ضد الكنيسة البابوية ،
التي كانت تهدف إلى التخلص من شريعة التقليد الكنيسى . وأشار الدكتور أنيس إلى
أن أحد أسفار التوراة وهو سفر (نشيد الإنشاد) هو قصة غرامية عنيفة بظلم راع
يخطف فتاة لترسل إلى قصر الملك وهو رمز لزواج يهودى من شعب إسرائيل ، وعند
ظهور المسيحية عزى الرمز إلى زواج المسيح من كنيسة . أما المزامير فهي مجموعة من
الشعر الدينى العميق العاطفة ينسبونها إلى داود وهناك شك فى صحتها بروسه أو كلامه
ويقول الدكتور أنيس : إن التوراة اعتبرت أدبا ، فى نظر الباحثين أو قسما كبيرا
مها ، ويرى بعض النقاد أنها دراما بظلمة يهوه ، ويبدأ الفصل الأول بقضية الخليفة ،
وظهور الإنسان الأول فيقع فى الخطيئة ويطرد من الفردوس ، ويرى قسم منها أقرب
إلى الملحمة ، ملحمة الخلاص وقال إنه من نتائج الدراسات النقدية للتوراة أن أخذ
الإنسان فى إعادة النظر فى نشأة الدين . وأشار إلى أن دراسات التوراة والكتاب
المقدس قد وقعت تحت تأثير علماء التلمود ، وأنه قد ظهر رد فعل على تهويد هذه
الدراسات ، وأرجع المكاتب الاضطراب فى النص التوراتى إلى صعوبة الحرف العبرى وتشابهه
وأشكاله ، فإن حروفا كثيرة تختلط أشكالا على الناسخ إذا كان المكاتب الذى ينسخ عنه
لم يحسن رسم الحرف ، هذا بالإضافة إلى هوامش المعلقين والشرح التي كانت تحشر
أحيانا فى المتن ولم ينج نص التوراة من كل هذه الآفات ، فجاء نصا مشوها قلقل غامضا
فى كثير من الأسفار ، وقال : إن التناقض الواضح بين ما أثبتته العلم وما جاء فى التوراة
قد أوجد شكاً وقلقلأ روحيا فقد قالت التوراة إن الأرض ثابتة . وأشار أنيس فريجة
إلى ما أصاب التوراة من تغيير وتحريف ، وقال إن هناك أغلاطا مصدرها السهو والكسل
والملل أو ضعف النظر ، وإذا كان الناسخ غير أمين فى عمله عندما تعرض كلة لا يستطيع
قراءتها فإنه يعتمد إلى تغيير الكلمة أو تحويل النص بكامله ليستقيم المعنى .

أما بالنسبة للأناجيل بعد (إنجيل متى) أقدم الأناجيل فقد كتب سنة ٦٠ بعد الميلاد
باللهجة الآرامية الفلسطينية ، والأناجيل كلها تختلف عن ما أشار إليه القرآن بما يوصف
بأنه إنجيل عيسى ، فالقرآن يقرر أن إنجيل عيسى كتاب سماوى منزل عليه ، ولكن
هذه الأناجيل أسفار ومذكرات كتبها أناس من البشر أقدمها كتب بعد المسيح ، وقد
أشار الدكتور أنيس فريجه فى بحث له عن (يهوه - لميل) إلى الخلاف القائم بين

الباحثين عن دين السيد المسيح وإلهه وهل هو يهوه - إله اليهود أم (إيل) إله الآراميين ، وقد أشار إلى أن بعض الباحثين يرون أن المسيح مجرد إنسان عظيم قدير وأن إلهه هو يهوه : ويقول : « كان يسوع الإنسان يهوديا في بيئته وتعليمه ونظراته إلى الكون والإنسان ، ولم يأت يسوع لينقض الناموس والأنبياء بل ليكمل » ، ويسوع جاء إلى خراف إسرائيل الضالة » ثم أشار إلى الخلاف الذي وقع حول طبيعة المسيح وقال إن نظرة بولس اليهودي الهليني هي التي انتصرت ، وأشار إلى أن المسيحية بعد بولس حاولت طمس معالم اليهودية واقتبست عناصر هيلينية ، ولكن بالرغم من ذلك فإن المسيحية قامت على ألقاض اليهودية المتحجرة ، حتى أن المصادر اليهودية تعتبر يسوع يهوديا .

(٥) التوراة

تعد التوراة ، المصدر الأساسي للفكر الديني المسيحي وبالتالي فهي بعيدة الأثر في بناء الفكر الغربي المعاصر والثقافات الغربية الحديثة ، وقد أجمعت المصادر على أن التوراة هي أوسع الكتب انتشاراً ، وأنها كتاب كتبه الإنسان وأن مؤلفين يجهلون أسماء ذاتة الصيت : مثل (يسايا ، إيزيكيل ، جرمياه ، القديس بول) ولكن أغلب كلماتها كتبها أشخاص آخرون لا يعرف أحد من هم ولا يمكن معرفتهم في يوم من الأيام ، لقد ظل الوحي الإلهي إلى الإنسان ينتقل من الأب والابن ألف سنة تقريباً بعد إبراهيم من غير أن يكتب ، وبعد ذلك فقط بدأ اليهود في تدوينه ، وكان ذلك قبل ألف سنة تقريباً من ميلاد المسيح فأخذوا يسجلون القصص والقصائد القديمة وأضافوا إليها قصصاً وقصائد أخرى جديدة ، ثم استلزم الأمر أن تعاد كتابة لفائفهم عدة مرات وأن تنقل وتُنسخ ، مما أوجد فرصاً عديدة لا تحصى لتغيرات كثيرة لاحد لها بعضها مقصود وبعضها الآخر غير مقصود . ولما بدأت المسيحية تنتشر بسرعة إزدادت الحاجة إلى عمل نسخ جديدة لاسيما للعهد الجديد وأخذ كثير من المؤمنين يصنعون نسخاً لأنفسهم بأنفسهم ، ولذلك فإنه لا يوجد اليوم أى نص (أصلي) لأى جزء من (الكتاب) وربما حوى العهد الجديد تغييرات أكثر وأبلغ من العهد القديم ، والكتاب المقدس يتكون من جزئين أو عهدين (الأول) هو العهد القديم وهو مشترك بين اليهود والنصارى إلا أن ترتيب الأسفار يختلف عن كل من الطائفتين ، (والثاني) وهو العهد الجديد ، وهو مشترك بين الكاثوليك (م ٨٨ - مقدمات)

والبروتستانت إلا أن (الكتاب المقدس) البروتستانتي يستبعد أحد عشر سفرًا تعترف
بما وصلوا إليه من العلم في ذلك العصر ، وأقصى ما وصل إليه العلم الإنساني ولكنها
كانت لا تقوم على التحول والتعارض مع توقي العلم ، وكان هذا تحديًا جعل الدين في
مواجهة العلم الحديث بحقائقه الجديدة ، التي عارضت ما دونوه ، وخلقت أزمة تاريخية
هي أزمة الخلاف بين الدين والعلم ، وحقت للدين الهزيمة بفعل ما أضيف إليه من
معلومات كذبها حقائق العلم ، وبذلك سقط رجال الدين سقوطًا دفعهم إلى الانتقام فلم
تلبث الكنيسة أن اضطهدت العلم ، ووقفت في وجه الكشوف العلمية ، وقام رجالها
بصيحات خطيرة في أنحاء أوروبا استحلوا بها دماء العلماء وأموالهم ، وأنشأوا محاكم
التفتيش التي دعت إلى معاقبة هؤلاء الملحدون والزنادقة الذين انتشروا في المدن والبيوت ،
وأحسيت على الناس الانفاس ، وقد عاقبت هذه المحاكم (٣٠٠ ألف) أحرقت منهم
اثنان وثلاثون ألفًا أحياء ، منهم العالم الطبيعي (برونو) وعوقب العالم الطبيعي (جاليليو)
بالقتل لأنه كان يعتقد بدوران الأرض حول الشمس ، ولقد كان من أثر ذلك أن انصبغ
الفكر الغربي والثقافة الغربية لآماد طويلة بتلك الكراهة وذلك الحقد وتلك الخصومة
التي عرفتها الفلسفات والمذاهب والدعوات ، ومن ثم أعلن الفكر العربي شجب كل ما يتصل
بالكنيسة ، وتقرر أن العلم والدين ضربان لا يتصالحان ، واتجه الغرب إلى المادية بكل
معانيها ، ومن هنا علينا أن نلاحظ أن مثل هذه المعركة التاريخية لم تقع مطلقًا في تاريخ
الإسلام أو الثقافة العربية وإن كانت كلمات الصراع بين العلم والدين ما تزال تتردد
والمقصود بها ليس الإسلام بأي وجه من الوجوه . فإذا نظرنا إلى الإسلام وجدناه على
طرف نقبض من ذلك فهو الذي أعان على النهج العلمي ودعا إليه وكان من ثمرة دعوته
إبداع المسلمين والعرب للمذهب العلمي التجريبي الذي قام عليه العلم الحديث .

أما النهضة الغربية الحديثة فقد استمدت قيمها من الإسلام والفكر الإسلامي وكان
سلطان الكنيسة قد طغى وفرض نفسه على الحياة حتى لم تتمكن أوروبا من أن تقدم
فكرًا أو ثقافة أو علمًا أو اقتصادًا إلا بعد أن ثارت على سلطان الكنيسة وتحررت تحررًا
تامًا من نفوذها ، وكان أبعد الآثار الإسلامية في الفكر الأوروبي أهمية ما تجلي في دعوة
مارتن لوتر وكالفن ، فقد حل (لوتر) على بيع صكوك الغفران والوساطة بين الله والإنسان
عن طريق الرهبان ونادى (كالفن) بأن العلاقة بين الله والإنسان هي السبيل الوحيد

للفجران وأنه لا قوة إلا لله . وأنكر أن البابوية معصومة لا تخطئ . وكانت هذه التعاليم التي حملها لوثر وكلفن غريبة عن طبيعة الفكر الأوربي في ذلك العصر ، وكانت مستمدة من ذلك التراث الاسلامي الذي تسرب إلى أوروبا عن طريق الأندلس وإيطاليا . وقد هاجمت حركة الإصلاح الأوضاع الاقتصادية أيضا ودعت إلى تحرير المعذبين من الفلاحين والمكادحين ، كما حاربت حركة كالفن في غير هواة الانحلال - الذي كان قد تفشى في أوروبا والذي كان من مظاهره الاباحية في الحمامات العامة المختلطة التي كان يتردد عليها شباب الجنس والافغانى التي تدور ألفاظها ومعانيها حول المسائل الجنسية والملابس الخليعة التي ترتديها السيدات ، وقد أمعن كلفن في خطته فأصدر الأوامر بتعقب كل فرد في حياته الخاصة ومساكنه عما يبدو له من تصرفات أمام محكمة أقيمت لهذا الغرض أسماها محكمة الاخلاق .

والمعروف أن هذه الحركة قد أراقت الدماء في أوروبا وأوقعت الصدام المسلح العنيف بين البروتستانت أعوانها وبين الكاثوليك الذين هم أساس الكنيسة المسيحية . فعاشت منذ السنوات الأخيرة من القرن الخامس عشر إلى منتصف القرن السابع عشر أو على وجه التحديد حتى عام ١٦٨٤ في هذا الجو الديني المحموم والمتزمت والذي قام على أساس الحروب الدينية التي خضبت أوروبا بالدماء ، حيث كان يحرق المتهمون بمخالفة المذهب الديني الرسمي للدولة أحياء تنفيذاً لأحكام محاكم التفتيش الصارمة التي كانت تنشر على الملأ متضمنة أسماء الكتب وسائر المطبوعات المحظورة . وكانت أخطر هذه المصادمات موقعة سانت بارتلمى (٢٤ أغسطس - ١٥٧٢) ، وقد أحصى عدد القتلى فيها فوجد أنه ٢٥ ألفاً وكانت الكنيسة الكاثوليكية هي التي قادت المعركة ضد خصومها ففتكت بالبروتستانت ، كانت وقائع هذه المعركة التي استمرت ثلاثة أيام غايه في العنف والمرارة والوحشية مما لم يشهده تاريخ البشر على حد تعبير المنصفين من المؤرخين ، وكان الفكر الاسلامي بعيد الأثر في هذه المرحلة حيث ترجمت آثاره وبدأ نفوذه العملي والعلمي مما في جانبيين كبيرين :

الأول : جانب البحث العلمي :

الثاني : جانب الدراسات الانسانية والاجتماعية .

وكان من آثار هذا الفكر أشياء كثيرة : أهمها : ذلك التحرر في مفاهيم الكنيسة

والمسيحية الرومانية ، عن طريق دعوات لوثر وكالفن وغيرهما ، كما سبقتهما الدعوة إلى تحطيم التماثيل وإزالة الصور من الكنائس ، هذه الدعوة التي حققت إصدار بيان امبراطورى عام ١٥٢٦ م بتحريم تقديس الصور والتماثيل وأن القيام به يعد من أعمال الوثنية ، وكان (كليوديوس) أسقف تورين يحرق الصور والصلبان وينهى عن عبادتها ، كذلك وجدت طائفة من النصارى شرحت عقيدة التثليث بما يقرب من الوجدانية وأنكرت ألوهية المسيح عليه السلام . كما كان للإسلام أثره فى تاريخ أوروبا الدينى وتاريخ الكنيسة فى نزعات المصلحين والثائرين على النظام الأسقفى السائد ، وكانت هذه الكلمات مقدمات لحركة لوثر وكالفن التى انبثقت عنها المذهب البروتستانتى ، والتى أدت أيضا إلى إصلاحات كثيرة قام بها المذهب الكاثولىكى . كان لوثر قد ألصق نشرة من خمس وتسعين مادة على باب كنيسة القلعة فى جيتنبرج استعرض فيها سر الاعتراف المقدس الكاثولىكى . وأعلن أن الآثم يتحرر بعد الاعتراف من ثقل الإثم بالرحمة الإلهية التى تنبعث من قوارة نفسه وبالإيمان وحده وليس بغفران القسيس . كما أعلن أن رجال الاكليروس لا يؤدون وظيفة مهمة ذات علاقة بين الله والانسان ، وقال لوثر : إن كل شخص باستطاعته أن يقرأ الانجيل وهو حر يفسره حسب فهمه له وإدراكه إياه ، وكان هذا رأى بالنسبة إلى الكنيسة كما لو تجرد اليوم المحكمة العليا من حق تفسير دستور الدولة ، كما أعلن أن الادعاء باختلاف طبقة الاكليروس عن العامة مجرد كذب وهتان ، ورجا الناس أن يبحثوا عن الحقيقة المسيحية فى الانجيل والانجيل وحده ، (وهذه الآراء مستمدة استمداداً مباشراً من مفاهيم الاسلام) كما أنقص عدد الأسرار المقدسة من سبعة إلى اثنين : وهما التعميد والقربان المقدس ، ورفض القول باستحالة المادة إلى لحم المسيح ودمه ، وأعلن أن على رجال الدين أن يتزوجوا ، وأنب الكرادلة على حياة البذخ والرفاهية التى يحبوها كما طالب بإزالة الرهبنة . فلما أعلن البابا فى نشرة مكتوبة حرمان لوثر وقد أحرق لوثر هذه النشرة علانية وبصورة رسمية أمام الناس بكل ثقة وثبات . ولم تلبث « اللوثرية » أن انتشرت فى جميع المانيا واعتبرت حركة معادية للكنيسة الرومانية وأسهمت إلى حد ما فى الحركات الثورية والقومية وشاركت فى جميع الثورات السياسية والاجتماعية ، أما (كلفن) فقد أيد انتقادات مارتن لوثر للكنيسة الرومانية ومعظم آرائه الدينية وأضاف إضافات جديدة إلى دعوة الإصلاح ، أضاف الايمان بفكرة القضاء والقدر كما رفض الاعتراف بخضوع الكنيسة للدولة أو بحق

أنى سكرمة أوبحق الملك أو المجلس النيابى بسن القوانين الخاصة بالدين ، ورفض الاعتراف بنظام الاساقفة ، فأزيلت الصور التى تمثل القديسين مريم والمسيح ثم حطمت ، واستهجن استعمال الآلات الموسيقية فى الكنائس وكذلك الشموع والبخور والغناء والترتيل ، وحاول أن يوجد كنيسة وفق تعاليم السيد المسيح . واستطاعت (البروتستانتية) أن تمنح القسيس حق الزواج ولم يعد هناك رهبان ، كما استبدلت جميع الكنائس البروتستانتية اللغة اللاتينية باللغة المحلية كالانجليزية والفرنسية والالمانية ، وتخلى الجميع عن الاعتراف الاجبارى وما يتبعه من غفران يتحقق على يد الاكليروس لذنوب الاعتراف وخطاياهم والتخلي عن فكرة المطهر أو الاعتراف ، كما تخلوا عن عبادة القديس وعبادة مريم العذراء ، ولم يعد البروتستانت يطلبون وساطتها من السماء وأعلنوا أن المصدر الوحيد للعقيدة المسيحية هو الكتاب المقدس .

(٣)

الإسلام

وصف عصر النهضة بأنه مرحلة الانتقال من الفترة التاريخية المسماة بالعصور الوسطى إلى ما يسمى بالعصر الجديد وتعنى كلمة (Renaissance) : الولادة ثانية (Re-birth) ويرجع المؤرخون والباحثون عوامل النهضة إلى انحطاط الكنيسة والامبراطورية وكانما تمكن فى العصور الوسطى انحطاطا شاملا ويرون أن هدف النهضة كان الاعداد لتحرير النفس البشرية من أغلال الكنيسة التى كانت تشل حركتها ، وكان لحركة احياء الدراسات العربية والترجمة من الفكر الاسلامى أبعاد الأثر فى هذه النهضة ، حيث بدأ ما يسمى (الدراسات الانسانية) على قلم (بترارك) الذى حاول الاكتشاف المضاعف للانسان والكون ، وقد قامت هذه الحركة على أساس الفهم لكرامة الانسان مخلوقا ومفكرا ذا إرادة تريد وتختار وقوة تحس وتنذوق وتجرب (وهى المعانى الاساسية التى حملها القرآن إلى الفكر الانسانى عامة وحملها المسلمون إلى الاندلس الذى تربى فى جامعته جميع قادة النهضة) غير أن هذه الحركة قد صاحبها حركة أخرى هى احياء التراث الاغريقى ومن هنا فإن هذه الحريه الانسانية بدت وثنية فى مظهرها غير مصطنعة بالدين ، بل لقد قام كثيرون وفى مقدمتهم توماس الاكوينى بالعمل على تفريغ الفكر

الاسلامى من إيطاراته ونقله إلى الفكر الغربى على أنه منفصل عنه تماماً ، وقد ظلمت صيحة الانكار والتجاهل لأثر الاسلام (هذا الأثر العميق) فى الفكر الغربى قائمة ومستمرة منذ ذلك الوقت إلى سنوات قريبة حتى قام أمثال توماس كارليل وجوستاف لوبون وغيرهما بالكشف عن هذه الحقيقة وإعلانها .

غير أن الذى لا شك فيه أن الإسلام قدم للثقافات الغربية أعظم ما قامت عليه النهضة الحديثة والحضارة المعاصرة فى مجالين هامين : مجال العلوم الإنسانية الاجتماعية ومجال العلم التجريبي ، ولقد ظل الغرب وكتابه وأتباعه فى العالم الإسلامى ينكرون أثر الإسلام ويتجاهلونه ويتخطون هذه المرحلة المضيئة (ما بين ٦٠٠ ميلادية إلى ١٥٠٠ م) وهى فترة ظهور الإسلام فى مجال العلوم ، ووقفوا عند هذا الحد ، وإذا كان لنا أن نضيف شيئاً هاماً فى هذا المجال فإن مختلف النظريات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية ودراسات علم النفس والأخلاق والفنون وغيرها كانت لها أصول إسلامية أساسية ، غير أن نمو هذه النظريات لم يلبث أن انحرف عن مفاهيم الإسلام تحت تأثير عدة عوامل أهمها : التزوير الخطير الذى حمل لواءه الأب توماس الاكوينى وغيره فى محاولة نقل نصوص بأكملها عن ابن رشد والغزالي ثم تحريفها ورفع الاطار الإسلامى عنها حتى تبدو وكأنها غريبة الصنع ، وهناك ظاهرة أساسية فى الفكر الغربى بدأت فى الفكر الاغريقى ، هى إنكار الروابط التى تربط الفكر الإنسانى فى مراحل المختلفة ، فالفكر الاغريقى يحاول فى تعنت شديد وتضليل كبير أن يفصل نفسه عن الفكر الدينى والفلسفى السابق له والذى كان هو أثر من آثاره وكذلك فعل الفكر الغربى الحديث ، والامر الثانى الخطير هو ذلك الانحراف الذى أصاب الفكر الغربى نفسه فى مرحلة (المنحنى الخطير) عندما سيطرت أفكار التلبود والماسون والصهيونية العالمية على الفكر الغربى ، وهى مرحلة متقدمة جداً بدأت فى الأغلب فى أوائل عصر المسيحية ولكنها بدأت تأخذ خطوات خطيرة قبل الثورة الفرنسية التى كانت من أعظم ثمارها ، فمن اليقين أن النظريات الفكرية فى الثقافات الغربية لها أصول إسلامية وجذور واضحة لا سبيل إلى تجاهلها ، نعم ، لم يقف أثر الفكر الإسلامى عند الجانب العلمى وحده ، الذى كان من أعظم ثماره ، المنهج العلمى التجريبي ، بل امتد إلى مختلف نظريات الفكر السياسى والاجتماعى الحديث .

(٢)

(١) المنهج العلمى التجريبي أهم ما قدمه الفكر الاسلامى للثقافة الغربية .

(٢) إضافات العلماء المسلمين فى الرياضيات والفلك .

(٣) إضافات العلماء المسلمين فى العلوم الاجتماعية والسياسية .

بدأ المفهوم العلمى عند المسلمين مستمداً من القرآن الكريم أساساً ، ومن دعوته الصريحة إلى النظر فى السكون والاهتمام بالعلم ، وآيه ذلك أن كلمة « علم » وردت فى القرآن (٨٥٠ مرة) وأن أول أمر استخدم فى القرآن هو كلمة « اقرأ » ، وأن أول أداة ذكرت فى كتاب الله هى (القلم) والاسلام هو الذى أمر معتقيه باتباع المنهج العلمى ، والقرآن هو الذى أطلعهم على أن للكون سنناً وقوانين ليس فقط فى مجال الطبيعة بل وفى مجال المجتمع أيضاً ، ومن هنا فقد انفتح المسلمون على الثقافات القديمة (إغريقية وفارسية وهندية) ونقلوها ودرسوها ووقفوا منها موقفاً واضحاً صريحاً : هو موقف الاستقلال والانصاف ، فلم يرفضوها جملة ولم تلتهمهم ، ولكنهم أخذوا منها وتركوا على ضوء من قاعدة قيمهم الأساسية ، لقد كانت الفلسفة اليونانية أشبه بالقول الخطير ، فقد إفتحمت المسيحية ومن قبلها اليهودية ولم تلبث أن سيطرت عليهما واحتوتهما ولكنها حين ترجمها المسلمون ونقلوها إلى لغتهم وتعاملوا معها ، عجزت عن أن تصهرهم أو تبتلعهم ، وإن أصابهم بخاطر كبير وأزمة بعيدة المدى ، ولكن الاسلام وقادة فكره ، بقدرتهم على التماس مفاهيمه وقيمته الأساسية قد استطاعوا أن يردوها على أعقابها وأن ، يتخطوها محتفظين بمقوماتهم ، إذ امتصوا منها ما شاءوا ثم بنوا منهجهم الفسكى والعلمى على أسس رصينة من قيم الاسلام نفسه ، وقد تبين للباحثين المنصفين بأخرة خطأ الرأى الذى حل لواءه « ارنتست رينان » وتابعه كثير من المتعصبين وأعداء الاسلام والثقافة العربية ودعاة التغريب والنفوذ الاجنبى ، وهو الرأى القائل بأن الفلسفة الاسلامية هى (فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية) وقد تأكد أنه (لا منطق أرسطو ولا الفلسفة الهيلينية أو الفارسية أو الهندية قد خلقت أو حولت الفكر الاسلامى العربى عن مساره القرآنى وإنما بقى كاهو ثمرة أصيلة للتوحيد الاسلامى الصريح) فقد بدأ من القرآن ، والتقى فى طريقه بتراث اليونان فامتص عصارته الضالحة فى سبيل إبداع منهج أصيل مستمد من قيم الاسلام توصلا إلى ما حققه الفكر الاسلامى فعلاً من إنشاء « المذهب التجريبي » .

لقد تمثل الفكر الاسلامى من الثقافات الروافد والحضارات المختلفة ما يتفق مع طبيعته وما يتفق مع احتياجاته. ثم طبع ما أخذ بطابعه الخاص، ولم يكن الفكر الاسلامى هو مجرد تأثر بهذه الثقافات المختلفة أو مجرد توفيق بينها وبين العقيدة الاسلامية، بل هو فكر أكثر إبداعاً وأصالته من هذا، فقد تجاوز منطق أرسطو، الذى لم يكن هو العامل الاكبر فى بناء الثقافة الاسلامية العربية، وتجاوز غيره من قوائم الفلسفات القديمة، ولذلك كله لم يكن الفكر الاسلامى فى الحق امتداداً للفكر اليونانى بل كان إضافة جديدة للفكر الانسانى، ونواة للمنهج العلمى التجريبي وانطلاقاً امتد بعد ذلك إلى نشأة العلم التجريبي الحديث، فالفكر الاسلامى إبداع حقيقى فى التفكير العلمى وفلسفة شاملة يطل منها على السكون العريض ونظام اجتماعى مستقل قوامه التوحيد، لقد كانت فلسفة أفلاطون وأرسطو تعبر بدقة وعمق عن طبيعة المجتمع اليونانى فى مرحلة انهياره، وكان مجتمعها قوامه طبقة السادة وطبقة العبيد، والفكر والتأمل والمتعة هى من نصيب (السادة) والعمل والثقافة من نصيب العبيد، وكانت فلسفة أفلاطون وأرسطو تعبر عن هذا الوضع تعبيراً دقيقاً، وهى فلسفة تقوم على التأمل الخالص غير العمل، وتفرق بين الصورة والمادة تفرقة جادة، السادة هم الصورة والعبيد هم المادة، ولكن الفكر الاسلامى كان يختلف عن الفكر اليونانى فى قيمه ومقوماته وأبرز هذه المقومات التوحيد وكذلك المجتمع الاسلامى الذى يختلف اختلافاً بيناً عن المجتمع اليونانى فلم يكن أساساً يقوم على طبقتين: سادة وعبيد، ولكنه كان يقوم على ترابط عميق بين الفرد والمجتمع، وكانت حضارته حضارة علمية وعملية داخل إطار الاسلام من حيث أن الاسلام دين وعبادة ونظام مجتمع معها لقد درس الفكر الاسلامى الفلسفة اليونانية وحاول أن يوفق بينها وبين إطار التوحيد الاسلامى، وهى فلسفة وثنية عبودية أساساً، غير أن المحاولة التى أجراها السكندى والفارابى وابن سينا لم يحقق شيئاً، فقد تبين أن جوهر الفلسفتين مختلف تمام الاختلاف، فالفكر الاسلامى له طابعه الجامع المتكامل القائم على النظرة العقلية والممارسة العملية التى تختلف كل الاختلاف عن الفكر اليونانى القائم على التأمل النظرى ويقف عنده، لقد كان الفكر الإسلامى فى جوهره فكراً تجريبياً، تجاوز حدود التأمل الاغريق خطاً خطوة أبعد إلى مجال العلم التجريبي والممارسة العملية ودخل آفاقاً أوسع وذلك بدأ من ميزا كذا له خصائص ذاتية مستمدة من جوهره يختلف عن الفكر اليونانى.

لقد كان أبرز مظاهر الفكر الإسلامى أنه بلغ خطوة أكبر وأضاف إضافة واسعة حين راجع النصوص اليونانية ونقدها وكشف عن خطأ ما بها من نظريات ، ثم تجاوز ذلك كله إلى التجربة العملية واتخذها مصدرا لعله وفلسفته ، وكان هذا هو منطق الحضارة العربية الإسلامية في توسعها وتطورها ، فالفكر العربى العلمى بهذا المفهوم ليس امتداداً للفكر اليونانى بل هو إبداع جديد له طابعه التجريبى الذى كان نقطة انطلاق إلى نشأة العلم التجريبى الحديث . بهذا المنهج التجريبى وبهذه القيم العلمية والسكمية وبهذا التوحيد بين النظر والعمل وبهذه النظرة المتطورة للكون والإنسان ، بهذا كله اختلف الفكر الإسلامى العربى اختلافاً كبيراً عن الفكر اليونانى المترجم وتناقض ، في مختلف فروع الثقافة من علم أصول وفقه وفلسفة عقلية ونظرة إلى الإنسان ، ولم يكن هذا الاختلاف عابراً أو طارئاً أو مصادفاً أو عفوياً ، وعندنا أن ذلك إنما جاء نتيجة للخلاف الجذرى بين الإسلام القائم على التوحيد والرسالة المنزلّة والنظرة القرآنية العلمية وبين التراث اليونانى الوثنى القائم على العبودية للعالمية العظمى والسيادة للقيلة القليلة ، ويكشف منهج البيرونى وجابر بن حيان عن هذا الخروج المباشر عن منطق أرسطو ، كما يكشفه خروج رجال الأصول والفقه على المفهوم الأرسطى للحد والتعريف وإنشاء نظرية جديدة للتعريف مستمدة من الواقع الإسلامى ، فقد أصبحت عملية التجريب العلمى لا عملية استخلاص المنطق هى سبيل المعرفة الإسلامى ، وقد نقد ابن خلدون قياس أرسطو حين قال : إن الأفيسة المنطقية أحكام ذهنية والموجودات الخارجية متشخصة ، فالتطابق بينهما غير يقينى ، لأن المادة قد تحول دونه ، اللهم إلا ما يشهد له الحس فى ذلك فدلّيله شهوده لا تلك البراهين المنطقية ، وميزة الفكر الإسلامى هى « إدراك عميق بأهمية الرابطة العليا بين الأشياء كأساس للمعرفة العقلية ، وعلى هذه الرابطة العلمية تقام التجارب وتحقق النظرة الموضوعية إلى الظواهر الطبيعية والاجتماعية على السواء .

وقد بدأت المعارضة لفلسفة أرسطو واضحة بعد فترة قليلة من ترجمة آثار الاغريق ، وهى معارضة نابذة من منابع الفكر الإسلامى نفسه المستمدة من القرآن ، أساسها خلاف واضح بين الوثنية والتوحيد ، وبين مجتمع العدل الاجتماعى فى الإسلام ومجتمع العبودية فى اليونان ، وقد وصل علماء المسلمين : (فيما عدا الشراح الذين اعتبروا امتداداً للفكر اليونانى نفسه) من المتعلمين وعلماء الأصول إلى رفض المنطق الأرسطى رفضاً (م ٨٩ مقدمات)

قاطعاً ، منذ وقت مبكر ، وأخذوا في إقامة منطق جديد مستمد من القرآن ، وكان علماء الطب والرياضة والبصريات أفر هؤلاء إلى الخروج من حدود التأمل إلى التجربة ، وكان الرأي قد تبين أن منطق الاستدلال الارسطي اليوناني قاصر عن استيعاب أمرار الذات الإلهية وتفسير قدراتها ، وكان ابن تيمية هو فقه الأئمة الذين وصلوا إلى كشف « منطق إسلامي مستمد من القرآن ، دحضا لمنطق أرسطو ورفضاً للقول بالكليات المجردة ، وتوصلاً إلى جعل المحسوسات والجزئيات أساساً للمعرفة ، وبالجمل : فالفكر الاسلامي قد رفض المنطق الارسطي الذي يقوم على القياس والاستدلال النظري وأقام منطقاً جديداً أكثر تعبيراً عن خصائصه هو :

(المنهج الحسي التجريبي)

ف مفهوم الاسلام يتفق مع منهج منبثق من جوهره ، هو المنهج الاستقرائي التجريبي وينكر أشد الإنكار المنهج البرهاني القياسي ، ومن هنا عد أمثال : السكندى والفارابي وابن سينا وابن رشد مجرد امتداد للروح الهلينية في العالم الاسلامي ، وقد تبين فشل منطق أرسطو من اللحظة الأولى ، ولكنه تأكد من بعد على ضوء الملاحظات الموضوعية لنمو الحضارة الاسلامية ، ومن هنا تكشف حقيقتان أساسيتان لاريب فيهما :

(١) . أن الفكر الاسلامي في جوهره « فكر تجريبي » .

(٢) أن منطق أرسطو منطق قاصر من وجهة النظر الاسلامية .

ذلك أن منطق أرسطو « بنية يونانية ، وخاصة من خواص الفكر اليوناني وحده ، وهو تعبير عن وجود يوناني قائم على العبودية والوثنية معا ، وبذلك فهو غريب على الفكر الاسلامي غربة كاملة ، وبذلك يكون الفكر الاسلامي بحق مبدع « المنطق التجريبي » ، وكان وضوح موقفه من الفكر الاغريقي تمزيقاً وهدماً للمنطق الارسطي الذي هدمه الغرب بعد ذلك ، بأكثر من أربعمائة عام ، والقول بالاستقراء والتجربة هو في مفهوم الباحثين المنصفين جميعاً خاصية الفكر الاسلامي بينما القول بالقياس والاستدلال هو خاصية الفكر اليوناني ، ومن هنا بدأت النهضة الأوروبية بالتماس منطق المسلمين ، وبدأ تأخر المسلمين بالتماس منطق اليونان ، ولقد كان التجريب والاستقراء مرحلة على طريق الوصول إلى « المنهج العلمي التجريبي » الذي هو قوام الحضارة الحديثة المعاصرة . ومن هنا فإن أثر

الاسلام والثقافة العربية في بناء أساس الحضارة الغربية جوهرها ومضمونها . واضح
وأكيد وبعيد المدى .

(٣)

(١) المنهج العلمى الاسلامى :

كان إيمان المنهج العلمى في سبيل بناء « حضارة إنسانية » ، هو سيادة الخلق والمبادئ
الشريفة وتغليب معاني العدل والاخاء والتكافل الاجتماعى . وكان الرقى في نظر الفكر
الاسلامى هو تغلب الانسان على المادة وعلى أهوائه في نفس الوقت ، وأن الاسلام
في أسسه الأولى التى أوردتها القرآن قد دعا إلى « البرهان » في كل قضية « قل هاتوا
برهانكم » ، ومن هنا نشأ في مجال الفكر العربى الاسلامى ما يسمى بالبحث عن الدليل
والهوى عن التقليد وعدم الثقة بالنص إلا بعد مطابقته للعقل وإقرار مصدره ، وقد وصل
الفكر الاسلامى في ذلك إلى غاية النضج والقوة ، وعندما ترجمت آثار اليونان والاعريق
لم يأخذها المفكرون المسلمون قضايا مسلما بها ولكنهم ناقشوها وراجعوها وقبلوا
منها ورفضوا ، فابن سينا يخالف أرسطو وأفلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان في كثير
من النظريات والآراء فلا يتقيد بها ، يأخذ منها ما يقتنع به ويوافق مزاجه الاسلامى
ويزيد عليه ، وعنده أن الفلاسفة يصيبون ويخطئون كسائر الناس ، ولذلك فهو لا يتقيد
بآراء من سبقه بل يبحث فيها ويدرسها ، ويعرضها على المنطق والعقل ويختلف خبراته
وقد جعل للتجربة مكانا واضحا فيما قبله واعتقد به ، ومن قوله « حسبنا ما كتب من
شروح لمذاهب القدماء وقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا » ، وابن رشد يعضى في
طريق البحث العلمى خطوات أكثر عمقا واتساعا حيث يقول : « يجب علينا إذا
ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السابقة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته
شرائط البرهان ، أن ننظر في الذى قاله عن ذلك ، وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها
موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان غير موافق للحق نهينا
عليه وحذرنا منه وعذرناهم ، وعلينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا
في ذلك ، وسواء كان هذا الغير مشاركا لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها
شروط الصحة » ، وابن الهيثم ، له في مجال تقنين أصول البحث العلمى رأى واضح
ونظرية كاملة يقول : يبدأ في البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات

وتتميز خواص الجزئيات ، وبإتقن باستقراء ما يخص البصر في حال الابصار ، وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه في كيمية الاحساس به ، ثم تترقى في البحث والمقاييس على التدريب والتدريب مع إلتقادات المقدمات والتحفظ في الغلط في النتائج ، ونجمل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونصفحه استعمال العدل ، لا إتباع الهوى ، وتجرى في سائر ما نميزه ونأتمده طلب الحق الذي به تلج الصدور ونصل بالتدرج واللطف إلى الغاية التي عندها يقع اليقين ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف وتنحسم به مواد الشبهات « والبيروني » يصور مذهبه العلمي في مقدمة كتابه (الآثار الباقية عن القرون الخالية) وعنده إن أقرب الأسباب (لمعرفة التواريخ التي تستعملها الأمم) : هو معرفة أخبار الأمم السابقة وأنباء القرون الماضية لأن أكثرها أحوال ورسوم باقية من رسومهم ونواميسهم ، ولا سبيل إلى التوصل إلى ذلك من جهة الاستدلال بالمعقولات ، والقياس بما يشاهد من المحسوسات سوى التقليد لأهل الكتب والملل ، وأحباب الآراء والنحل المستعملين لذلك ، ونعتبر ما هم فيه أساساً يبنى عليه بعده ثم قياس أقوالهم وآرائهم في إثبات ذلك بعضها لبعض بعد تنزيه النفس عن العوارض المروثة لأكثر الخلق والأسباب المعمية لأصحابها عن الحق ، وهي كالعادة المألوفة والتعصب والتظاهر وإتباع الهوى والتغالب بالرئاسة وأشياء ذلك . وفي رسالة القاضي عياض عن « علم المصطلح » من الدقة والتفكير والاستنتاج تحت عنوان « تحرى الرواية والجمي » باللفظ ، ما وصفه الدكتور أسد رستم : بأن ما جاء فيها يضاهي أدق ما ورد في الموضوع نفسه في أهم كتب الافرنج ألمانيا وفرنسا وأمريكا وإنجلترا ، هذه الآراء التي سبقت كتابات الغربيين بخمسة قرون ، والفكر الإسلامي هو السابق لإقرار هذه النظريات ، ويقول الدكتور رستم « على الرغم من مرور سبعة قرون عليها فإنه ليس بإمكان رجال التاريخ في أوروبا وأمريكا أن يكتبوا الآن أحسن منها » ، وقد أشار (قدرى حافظ طوقان) في كتابه (العلوم عند العرب) أن الامة النظام سار في كتاباته على الشك والتجربة وهما الركناان القائمان في النهضة الحديثة فاعتبر الشك أساساً للنجاح ، وقال : « الشك أقرب إليه من الجاحد ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حالة شك » . ويقول أبو هاشم البصري : الشك ضرورى لكل معرفة ، ويقول الجاحظ : « تعلم الشك في المشكوك فيه تعلما فلو لم يكن إلا تعرف التوقف ثم الثبات ، لقد كان ذلك

ما يحتاج إليه ، ودعا جابر بن حيان إلى إجراء التجربة حين قال : إن واجب المشتغل في الكيمياء هو العمل وإجراء التجربة وأن المعرفة لا تحصل إلا بها ، وقد شك (الجاحظ) فيما أورده (أرسطو) من أن هناك طائراً قديراً على الإهتمام والطيران البعيد ، يبنى عشه في منطقة الجبال التي هي شرقي العراق بأوراق شجر (الدارصيني) التي نبتت على حدود الصين وقال : وانست أدفع خبر صاحب المنطق (يعني أرسطو) عن صاحب الدارصيني وإن كنت لا أعرف الوجه في أن طائراً ينهض من وكره في الجبال بفارس أو اليمن ويعمد نحو بلاد الدارصيني وهو لم يجاوز موضعه ولا يقرب منه ، فكيف يقطع بطون الأدوية وهضام الجبال بالتدويم بالأجواء ، وبالمضي على السميت يطلب ما لم يره ، ولم يسمعه ولم يذقه وبعد فإن شجر الدارصيني ليس بالوطيء ولا بالوثير ولا هو لهذا الطائر بطمام . ويواجه ابن حزم نظريات أخرى يونانية من نظريات الفلك والجغرافيا ويدحضها على أساس البرهان وتقدير العقل يقول : زعم قوم أن الفلك والنجوم تعقل وأنها ترى وتسمع ، وهذه دعوى بلا برهان واضح الحسك بأن النجوم لا تعقل أصلاً ، وأن حركاتها أبداً على رتبة واحدة وهذه صفة الجأد ، ويقول : زعم بعض اليهود والعمامة أن أنهار النيل وجيحان ودجلة والفرات تخرج من الجنة وتسقى جميع المعمور والواقع أن لهذه الأنهار منابع معروفة في أرضنا . وقد رسم ابن حزم نظرية المعرفة الإسلامية على أسس ثلاث : (١) شهادة الحواس (أى الاختبار) . (٢) بأول العقل (أى بالضرورة وبالعقل من غير حاجة إلى استعمال الحواس الخمس) . (٣) ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول العقل . وأعتقد أن هذه الأسانيد تعطينا الدليل القطعي على سبق الفكر الإسلامى العربى للغرب في وضع أسس المنهج العلمى على نحو تطبيقى لا نظرى قوامه الاستقراء والقياس والتمثيل ثم إنتقاله إنتقالاً سريعاً مدعماً إلى التجربة والممارسة العملية على نحو واضح : (أولاً) قصر البحث العلمى على المشاهدة والتجربة وجمع المشاهدات ونتائج التجربة وربطها وتبويبها . (ثانياً) تمحيصها وربط تلك الحقائق على النحو الذى يجعلها تصبح قانوناً طبيعياً أو نظرية علمية ، (ثالثاً) استنباط النتائج التى تفضى إليها وبحسب صحة تلك النتائج ومطابقتها لواقع . وقد إتضح هذا المنهج على يد ابن الهيثم (٩٣٥ - ١٠٣٩ م) سابقاً بفرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦ م) فقد جمع ابن الهيثم بين الاستقراء والقياس وقدم الاستقراء على القياس وحدد الشروط الأساسية في البحث العلمى

وهو طلب الحقيقة دون أن يكون لرأى سابق أو نزعة أو عاطفة مهما كانت دخل في الأمر . وعنده ، أن كل مذهبين مخالفين أما أن يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا وإما أن يكونا جميعا كاذبين والحق غيرهما جميعا ، وإما أن يكونا جميعا يؤديان إلى معنى واحد هو الحقيقة ، ويرى قدرى طوقان ومصطفى نظيف وغيرهم أن ابن الهيثم لم يسبق (يكون) فحسب ولكنه سما عليه ، فقد كان أوسع منه أفقا وأعمق تفكيراً . وابن رشد الذى أخذ عنه الغربيون يؤمن بمبدأ العقل عند البحث وعدم الاعتماد على الروايات التقليدية تبدو في فكره وبجسه النزعة الاستقلالية واضحة فبالرغم من أنه شارح أرسطو فلقد كان واضحا أن شروحه في الغالب كانت تكشف عن شخصيته وآرائه الاستقلالية . وقد أشار الدكتور محمود قاسم في أبحاثه الكثيرة عنه من أصالته الإسلامية وعن إقترابه من الغزالي في كثير من مفاهيمه وأن الخلاف بينهما الذى يردده خصوم الإسلام فيما يتعلق بتهافت الفلاسفة وتهافت التهافت وبينهما مائة عام تقريبا ، ليس خلافا جذريا وأنهما يلتقيان معا في بوتقة الإسلام باختلاف الظروف والأزمنة ولكنهما على التقاء في عشرات القضايا الأساسية في الفكر الإسلامى . والحق أن هذه الوقائع الأساسية عن مكانة الفكر الإسلامى قد أشار إليها بعض الباحثين المنصفين فان الأستاذ بريفولت يقول : إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فقط فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا ، إنه مدين بوجوده نفسه . فالعلم القديم لم يكن للعلم فيه ونود وعلم النجوم عند اليونان ورياضياتهم كانت علوما أجنبية استجلبوها من خارج بلادهم وأخذوها عن سواهم ولم تتأقلم في يوم من الأيام فتمتزج أمزاجاً كلياً بالثقافة اليونانية . وقد نظم اليونان المذاهب وعصمو الأحكام ووضعوا النظريات ولكن أساليب البحث وجمع المعلومات الإيجابية والمناهج التفصيلية للعلم والملاحظة الدقيقة المستمرة والبحث التجريبي كل ذلك كان غريبا تماما عن المزاج اليونانى ، ولم يقارب البحث العلمى نشأته في العالم القديم إلا في الاسكندرية في عهدها الهلنسى أما ما ندعوه « العلم » فقد ظهر في أوربا نتيجة لروح من البحث جديدة ولطرق التجربة والملاحظة والمقاييس ولتطور الرياضيات إلى صور لم يعرفها اليونان ، وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلتها العرب إلى العلم الأوروبى . . ولم يقف الأستاذ بريفولت عند إقرار دور الفكر الإسلامى وأصالته وإضافته للوضحة المبتكرة ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حين قرر : « أن روجر بيكون

نقل مذهب العرب في البحث العلمي يقول : أن روجر يكون درس اللغة العربية والعلم العربي والعلوم العربية في مدرسة أكسفورد على خلفاء معلميه في الأندلس ، وليس لـ (روجر يكون) ولا لسميه (فرنسيس يكون) الذي جاء بعد الحق في أن ينسب إليهما الفضل في ابتكار المنهج التجريبي ، فلم يكن روجر يكون إلا رسولا من رسل العلم والمنهج الاسلامي الى أوروبا المسيحية وهو لم يمل قط من التصريح بأنه يعلم معاصريه أن اللغة العربية وعلوم العرب هما الطريق الوحيد لمعرفة الحق . . وعند برنفولت أن المناقشات التي دارت حول واضعي المنهج التجريبي هي طرق من التجريف المائل لاصول الحضارة الأوروبية ، وقد كان منهج العرب التجريبي في عصر يكون قد أنتشر انتشاراً واسعاً وأكث الناس في نهم على تحصيله في ربيع أوروبا . .

(٤)

١) تصنيفات الفكر الاسلامي في مجال العلم .

أضاف الفكر الاسلامي اضافات بعيدة المدى في مجالات العلوم المختلفة : في الطب ، في الفلك . ، في السكيميا ، في الصيدلة ، في الملاحية ، في الجغرافيا ، في علوم البحار ، في الصوت والضوء ، في نظريات النشوء والترقي ، في الأرقام والحساب ، في الجبر ، في المراصد ، وآلات الأسطرلاب ، في صناعة الورق . ففي الطب عرفوا طبيعة كثير من الأمراض كالجدري والحصبة واستعملوا الأمصال في معالجة بعض الأمراض ووصفوا تشريح الجسم الانساني وصفا دقيقاً . وعرفوا العقاقير فسجل ابن البيطار ١٤٠٠ عقاراً لم تعرف اليونان منها غير ٤٠٠ عقار والآلاف اكتشفها العرب وحددوا منافعها ومضارها . وألف أبو القاسم الزهراوى كتابه في الطب والجراحة في عشرين مجلداً ، وأطباء الاسلام هم أول من فتمت الحصى في المائة وسدوا الشرايين النازفة وكتبوا في الجذام والحصبة والجدري وعدوى الطاعون واستعملوا المرقد (المخدر) في العمليات الجراحية ، والأطباء المسلمون هم أول من كشف النقاب عن الدورة الدموية ودودة الانكلستوما ، كما صحح الاطباء العرب آراء بقراط وجالينوس في التشريح ووظائف الاعضاء . .

وقد ترجم كتاب ابن سينا (القانون في الطب) في خمسة عشر طبعة إلى اللاتينية والعبرية والإنجليزية وقد بحث عن العقاقير والأدوية في سبعمائة وستين نوعا ، قال الدكتور ردينستون : إنه يحتوى على ما يزيد على مليون كلمة وقد عالج القرحة الدرقية والقولنج الكبدي والسكري والربو والجنب والتهاب الدماغ . وقد ظلت مؤلفاته أساسا للباحث الطبية في جامعات فرنسا وإيطاليا ستة قرون ولم تعرف جامعة لوفان حتى القرن السابع عشر مرجعا للطب والعقاقير أوفى من كتب الرازي وابن سينا وابن الهيثم . وعرف الفسك الإسلامي التطعيم ضد الجدري ، واستخدموا عفن البنسلين وعيش الغراب كراهم ، وأما طب العيون فهو من صناعة العرب وظلت تذكر طب العيون تستخدم حتى القرن ١٩ ، بل لقد احتل المسلمون المركز الأول في مجال الطب فترة تزيد على خمسمائة عام . وفي المجالات الأخرى نجد إضافات باهرة ، فقد اخترع المسلمون الساعات الدقيقة والزوالية واكتشفوا قوانين ثقل الأجسام ، وعرفوا تركيب البار اليونانية واستخرجوا قوة البارود المدافعة واستعملوا الآلات القاصفة ، وأتقنوا فن تسقية الفولاذ ، وهم أول من استخدم البوصلة في الملاحة واكتشفوا الإبرة المغناطيسية التي انتقلت إلى أوروبا في القرن الثاني عشر ، ونقلوا القمح الأحمر ومشاغل النخيل من أسبانيا وأفريقيا وفرنسا ، واستخرجوا مادة القطران التي يطلى بها قاع السفن ، وعرف فضلهم في تحسين نسل الخيل ، وكانوا أول من حاول قياس خط نصف النهار ، ووصفوا أصول علم الجبر وحساب المثلثات وبسطوا علم الحساب الإغريقي ونقلوا القطن إلى الأندلس وأخذوا من الصينيين زراعة القصب واستخراج السكر منه وأدخلوهما إلى مصر وصقلية والأندلس ، وكانت علوم المسلمين في الجغرافيا والفلك هي صاحبة الفضل الأكبر في الكشف عن الأمريكتين وعلل المسلمون ملوحة البحر وعذوبة المطر واستحالة الخطب في الاحتراق ، واستحالة الزيت في المصباح وصعود الهواء وانحدار الماء لا بالجاذبية والثقل النوعي بل بانجذاب بعضها إلى بعض . وعرف موسى بن شاكر مائة تركيب ميكانيكي ، كما علل علماء المسلمين صعود الماء في العيون والفوارات وتجمع الماء في العيون والقنوات واستعملوا السيخون وسموه (الساره) وعرفوا كثافة الذهب والرصاص ، وبحثوا في الصوت وحصوله وعللوا حدوث الصدى ، وكتبوا في الأوتار واهتزازها وعرفوا ما بين طول الوتر وغلظه وتأثره من علاقة ، كما عرفوا خاصة الجذب في المغناطيس وخاصة اتجاهه وهم أول من استعمل بيت الإبرة (البوصلة)

في البحار ، ودرسوا نظرية النشوء والترقي في مدارسهم وطبقوها على المواد غير العضوية والمعادن ، والحسن بن الهيثم هو أول علماء البصريات ، كما اقتبسوا الأرقام الهندية وشذبوها وأوجدوا طريقة مبتكرة وهي الإحصاء العشري باستعمال الصفر ، واستعملوا الرموز في الرياضة فسبقوا الأوروبيين إلى ذلك ومهدوا للكشف عن اللوغاريتمات وعن التكامل والتفاضل ، وأنشأوا المراصد الجديدة ووضعوا الأزياح الدقيقة الكبيرة الفائدة ، وهم أول من عرف الأصول التي تفضي إلى الرسم على سطح الكرة وأول من أوجد عمليا طول الدرجة من خط نصف النهار وقالوا باستدارة الأرض ودورانها على محورها ، واخترعوا آلة الاسطرلاب الدقيقة وحققوا مواقع كثير من النجوم وحسبوا طول السنة الشمسية وبحثوا في كلف الشمس قبل الأوروبيين ووضعوا جداول دقيقة عن النجوم الثوابت وصورها في الخرائط ، وصححوا أخطاء بطليموس وخطأ الرومان القائلين بتسطح الأرض ورسموا خرائط بلادهم ، وأكد أبو الفداء أن الأرض كروية وأنها في الوسط ، وهم أول من وضع أساس الكيمياء ، وقد مارسوا أعمال التقطير والترشيح والتصفيد والتبلير (البلورة) والتذويب والالغام والتكليس وهم الذين استحضروا السكحول والقلوي والبورق والزرنيخ والبوتاس ، والاشمد . وزيت الزاج (الحامض الكبريتيك) والزاج الأخضر ، وماء الفضة (الحامض النتريك) وحجر جهنم (نترات الفضة) وملح البارود (نترات البوتاس) والسليمان والراسب الأحمر (أكسيد الزئبق) وروح الشاذر وملح الطرطير ، وماء الذهب والبارود ، والقلويات كلها في الكيمياء معروفة باسمها العربي ، وماء الفضة لم يوصف في كتاب غربي قبل كتاب جابر بن حيان ، وملح البارود من تحضير تلميذ المسلمين روجر باكون ، وأول من اخترع رقاص الساعة هو أبو الحسن العباسي المشهور بابن يونس ، والساعة الدقاقة اخترعها علماء المسلمين وأهداها هارون الرشيد إلى شارلمان ملك فرنسا فكانت وغيرها من الهدايا موضع دهشة عظيمة ، وأول مصنع للورق بدأ في سمرقند عام ٧٥١ ثم في بغداد في زمن الرشيد ثم في دمشق ودمياط ومراكش وصقلية — وأسبانيا ووصناعة المرايا والبلور بدأت في سوريا ومنها انتقلت إلى البندقية . وقد عرف المسلمون (الصفر) ولم يعرفه الغربيون إلا في القرن الثاني عشر عن طريق المسلمين ، وقال العلامة إير : إن فكرة الصفر تعتبر من أعظم الهدايا العلمية التي قدمها المسلمون ، وكان المسلمون قد استعملوا الصفر (م . ٩٠ مقدمات)

في الحساب ورسومه على هيئة حلقة ثم شرح الخوارزمي طريق استعماله في بحث ترجم إلى الكتب الأوربية في الربع الأول من القرن الثاني عشر ، وأبرزت هذه النهضة العلمية عدداً كبيراً من العلماء في مقدمتهم : جابر بن حيان والخوارزمي والرازي والبتاني والبيروني وابن الهيثم وابن خلدون وأبو الشاء الأصفهاني والفرغاني والقزويني والزهراني وابن يونس وابن ماجد وحسن المراكشي وعمر الخيام والفارابي ، والادريسي ، وغيرهم ، وما يذكر في هذا المجال أن الطبيب ابن النفيس (علي بن حزم القرشي ، كبير أطباء مصر ١٢١٠ - ١٢٨٨ م عارض رأى جالينوس الذي ظل مهيمناً على عقول الأطباء أكثر من عشرة قرون ونقد نظريته وعارض قوله في الدم وقال كيف يمكن أن ينتقل الدم من البطين الأيمن إلى الأيسر خلال حاجز ليس له منافذ ، ودحض نظرية جالينوس وأخرج للعالم لأول مرة نظرية الدورة الدموية الصغرى إذ قال : إن الدم لا يمكن أن ينتقل من البطين الأيمن إلى الأيسر مباشرة خلال الحاجز وإنما يسير من البطين الأيمن إلى الرئة ومن الرئة إلى البطين الأيسر وهذه هي الدورة الدموية الصغرى ، : وقد ظلت آراء ابن النفيس قائمة ، حتى ترجمت كتبه إلى اللاتينية في عصر النهضة .

وجاء سرفيتو وكولمو ، فأيدا ما ذهب إليه ابن النفيس وذلك في القرن السادس عشر فهو قد سبقهما بأكثر من مائتين وخمسين سنة — أما وليم هارفي فقد جاء بعده بأكثر من أربعمائة سنة وقام بتجاربته في ضوء أبحاث ابن النفيس ومن تلاه وانتهى إلى كشف الدورة الدموية الكبرى .

٥ - إضافات الفكر الإسلامي في مجال العلوم الانسانية

(الاجتماعية والسياسية والاقتصادية)

١ - ابن حزم — نظرية المعرفة :

نستطيع أن نقول إن أبرز دعائم الفكر الإنساني الحديث في مجالات الاجتماع والسياسة والاقتصاد والتربية والقانون وخاصة في مجال الخطوط العامة لها جميعاً إنما بدأها الفكر الإسلامي وأرساها ثم نماها الفكر الغربي واتجه بها وجهة أخرى .

وتسكاد. تكون ونظرية المعرفة ، التي صاغها «ابن حزم» من أهم هذه الدعائم وقد سبق لها كانت « بسبعة قرون وقد بلغ ابن حزم الغاية في ذلك فهو يعد بحق مؤسس المنهج العلمي في المعرفة في الفكر العربي الإسلامي . يقول : لا يجوز لم لا يملك أدوات الاجتهاد والعقل أن يقلدوا إماما في كل ما يقول ، أو كل ما قال وقرر من غير ترجيح دليل على دليل . » وطالب الحق لا يصح أن يعميه التعصب لقوله عن التماسه حيث يكون ، وهو في إخلاصه للحق لا ينبغي له الغلب ولكن ينبغي بعد نضر الحق المجرد ، وهو مستعد لترك قوله هو إلى قول غيره أن رأى عند غيره الحق السائغ الذي لا يشوبه باطل ، وكذلك يقول فيما لم يصح عندنا حتى الآن ، فيقول مجدين مقرين ، إن وجدنا هدى منه اتبعناه وتركنا ما نحن عليه . فلا تأخذ رأيا إلا بعد أن نمحصه ونسلط عليه العقل والبرهان . والمعرفة تكون (١) بشهادة الحواس (٢) بأول العقل (أى بالضرورة) وبالعقل من غير استعمال الحواس (٣) ببرهان راجع من قرب أو بعد إلى شهادة الحواس . وهكذا حل ابن حزم أعظم مشكلة في تاريخ نظرية المعرفة . هذه المشكلة التي زعم مؤرخو الفلسفة الحديثة أن حلها كان من نتائج عبقرية الفيلسوف الألماني (كانت) المتوفى ١٨٠٤ .

٢ - الغزالي - علم النفس الإسلامي .

أولا : أوجد الإمام الغزالي « علم النفس الإسلامي » حين قرر أن السلوك الإنساني يقوم على شهوة الطعام ويمتد من شهوة الطعام إلى سائر الشهوات ، وهو نفس المصدر الذي استمد منه علماء النفس في العصر الحديث أول الفاهيم ، وبعد الإمام الغزالي بحق مؤسس علم النفس الإسلامي وقد فسر مظاهر سلوك الإنسان بأربع دوافع أساسية هي شهوة الطعام ، والجنس ، والمال ، والجاه ، وعنده أن أساس هذه الدوافع كلها غريزة الطعام وأن الاعتدال هو الميزان الصحيح لجميع أنواع السلوك والخروج عن حد الاعتدال إلى التفريط ، والإفراط هو سبب الأمراض النفسية والعلاج هو الارتداد إلى حد الاعتدال الواجب . ثانياً : البراهين التي جاء بها الغزالي للدفاع عنها تنهاها القديس توما الأكويني من بعد وجوها للدفاع عن المفاهيم المسيحية دون أن يذكر أولية الغزالي .

٣ - ابن خلدون : منهج التاريخ .

أما ابن خلدون فقد قدم لعلماء الغرب سبقا حاسما في وضع أسس ثلاثة علوم : التاريخ والاجتماع والاقتصاد السياسي ، وبه سبق آدم سميث وأوجست كونت بأربعة

قرون كاملة فقد درس ابن خلدون الظواهر الاجتماعية على أساس علمي وقرر أن الظواهر العمرانية في تراجيحها وتواليها تحكمها قوانين ، وكانت وسيلته في الدراسة الاستقراء والقياس وقد أكد المنصفون أن آراءه جاءت كعمل مرتب منظم ينطبق عليه العلم في معناه الدقيق . (٢) اكتشف ميدان التاريخ الحقيقي وطبيعته ولم يقل أحد قبل ابن خلدون إن التاريخ علم خاص موضوعه بحث جميع الظواهر الاجتماعية في حياة الإنسان وبذلك يعتبر بحق مؤسس علم الاجتماع . (٣) سبق في آرائه أقطاب علم الاجتماع المحدثين . (١) اكتشف نظرية الأجيال الخاصة بظهور الأسر ونموضها من قبل أن يعرفها (أوتوكار لوتنس) في أواخر القرن التاسع عشر . (٢) عرف قانون التشبيه بالوسط قبل أن يعرفه العالم الطبيعي (دارون) بخمسة قرون . (٣) اكتشف مبدأ وجود المادة قبل أن يكتشفه العالم الفيلسوف الألماني أرنست هيكل بأكثر من خمسة قرون . (٤) اكتشف مبادئ العدالة الاجتماعية قبل نوتسبدران وماركس وباكونين . (٥) عرف مبدأ الحتمية قبل رجال الفلسفة الإثباتية وعلماء النفس بقرون عديدة .

٤ - ابن مسكويه : نظرية التطور :

سبق ابن مسكويه وإخوان الصفا ، دارون في إعلان نظريتي أصل الأنواع والتطور فقد ذكر ابن مسكويه في كتبه أن النباتات أسبق في الوجود من الحيوان وقال ابن مسكويه : بنشوء الحيوان من النباتات وأن الإنسان ناشئ من آخر سلسلة البهائم وأنه بقبول الآثار الشريفة من النفس الناطقة وغيرها يرتقى حتى أعلى رتبة من مراتب البشر . وقد ورد لفظ (التطور) في الطبقات الكبرى للسبكي وفي مقدمة ابن خلدون وفي كتاب البدر الطالع للشوكاني : قال السبكي : ومن كرامات هذه الأمة التطور . بأطوار مختلفة ، وهذا الذي تسمية الصوفية بعالم المثال ، ويثبتون عالميا متوسطا بين عالم الأجسام وعالم الأرواح . وقال ابن خلدون في المقدمة : إن أهل الدول أبدا يقلدون في طور الحضارة الدولة السابقة قبلهم ، فأحوالهم يشاهدون ؛ ومنهم في الغالب يأخذون ، ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح وملكوا فارس والروم فما استعبدوا أهل الدول فعلهم واستعملوهم في مهتهم وحاجات منازلهم .. إلى أن قال : فبلغوا الغاية من ذلك وتطوروا بطور الحضارة والترف في الأحوال :

وقال الشوكاني في سيرة أبي الفضل المشرقي : أنه ولد عام كذا ورجل إلى تلمسان وفتحت على ابن مرزوق وعلى سائر علمائها في عدة علوم ثم رحل نحو المملكة المصرية و(تطور) على أنحاء مختلفة .

٥ - أبحاث الاقتصاد الإسلامي :

وضع المفكرون المسلمون أسس النظرية الاقتصادية المصرية قبل أن يعرفها الفسكرو الأوربي بألف عام على الأقل ، وظهر التخصص العلمي الصحيح في المؤلفات الاقتصادية الإسلامية واضحاً من القرن الثامن الميلادي فهناك كتاب (الخراج) ليعحي بن آدام القرشي عام ٢٠٣ هجرية أي حوالي ٧٨٥ م ، وكتاب الإكتساب في الرزق المستطاب للإمام محمد بن حسن الشيباني صاحب أبي حنيفة عام ٢٣٤ هـ (٨١٢ م) . وكتاب (الخراج) للإمام أحمد بن محمد بن حنبل . ثم تلى ذلك مقدمة ابن خلدون في القرن ١٣ م . وذلك قبل كتاب ثروة الأمم : إنجيل الاقتصاد الحديث الذي كتبه أبو الاقتصاد الغربي آدم سميث قبل عام ١٧٧٦ بخمسة قرون من الزمان . وقد بحث ابن خلدون الحضارة ونشوءها وإنتاج الثروة وصور النشاط الاقتصادي ونظريات القيمة والتوزيع والسكان ثم كتب المقرئ كتاباً في النقود وكتاب في دورات الأعمال الاقتصادية سماه (إغاثة الأمة بكشف الغمة) بحث فيه أسباب الأزمات الاقتصادية واقترح أوجه علاجها . ومثل هذه الدراسات لم تظهر في الاقتصاد الحديث إلا في القرن التاسع عشر ، كما ظهر كتاب (الفلاحة والمفلوكون) أي الفقر والفقراء لأحمد بن الدلجي وهو نوع جديد من الدراسة الاقتصادية لم تظهر دراسته وأبحاثه إلا في أوائل القرن العشرين .

٦ - ابن رشد : نظرية المعرفة :

- ١ - كان من أول من قرروا نظريات التحرر من الجود ، وعنده أن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة الشرع فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له .
- ٢ - قال إن الزمان معنى ذهني لا وجود له في الحقيقة ، والزمان شيء يفعلها الذهن في الحركة ، لأن الزمان ليس شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة فالزمان ليس بذي وضع . وهذا المعنى هو ما رددته (كانت) الألمانية المتوفى ١٨٠٤ حين قال : إن المكان والزمان ليسا شيئاً في ذاتهما بل هما وعاءان كبيران يحتويان على جميع

الحقائق المحسوسة والعقلية ، وأنهما وعاءان بلا قعر ولا جوانب ثم قال : إنهما في الحقيقة فكرة خالصة تمسكتنا من تخيل الأشياء مرتبا بعضها قرب بعض ، وهذا الذي قال به كانت في أواخر القرن ١٨ كان قد قرره ابن رشد قبل ذلك بثلاثة قرون .

٣ — أعلن وحدة العقل البشري ومؤدى ذلك أن أشخاص الناس لا تخلد بعد الموت وإنما الخلود للعقل المطلق فقط . وكان لهذه النظرية أثر بعيد المدى على الكنيسة والدين ، على أن الأمر في المسيحية غير ذلك فالكنيسة تقول إن القديسين يأتون بالمعائب وهم موق كما كانوا يأتون بها وهم أحياء ، إنهم يشفون المرضى ويمسحون البركات ويطهرون الناس ، من أجل ذلك قاومت الكنيسة رأى ابن رشد في وحدة العقل وضياح الشخصية الفردية بالموت . ٤ — أعلن ابن رشد نظرية العقل الفعال ، وهي النظرية التي استحوذ عليها توماس الأكويني في القرن الثالث عشر ، وارتضاروس الإنجليزى في العصر الحديث . وكل ما فعله توماس الاكويني هو أنه أخذ آراء ابن رشد في هذه المسألة وزعمها لنفسه ، كما أخذ مختلف آراء ابن رشد بمخالفاتها ففسحها لنفسه ثم فصاها في كتابه الضخم المسمى (الخلاصة اللاهوتية) فبدأ في نظر قومه أنه هو المجدد الأكبر في المسيحية .

٧ — الاضافات الاجتماعية :

(١) الشافعى : قدم نظرية للتعايش السلى فهمى الأصل الذى لا يختلف في الشكل أو المضمون عن النظرية الحديثة . (٢) توصل الشاطبى إلى نظرية تسمى في القوانين العصرية نظرية التعسف في استعمال الحقوق فأثبت بعد تحليل وتفصيل أنه يجب منع الفعل المأذون به شرعا إذا لم يقصد فيه فاعله إلا الإضرار بالغير . (٣) سبق الفيلسوف العربى أبو العلاء المعرى (دانتي) الى كتابة الكوميديا الإلهية بكتابه رسالة الغفران ، وقد أخذ دانتي مادة الكوميديا الإلهية من الحكمة المسلمة . قال أسين بلاسيوس عام ١٩١٩ ان دانتي استقى ملحمته الكوميديا الإلهية من مصادر عربية وأنه في تصويره للجحيم والجنة استمد مادته من كتب الإسلام عن معراج النبی ورسالة الغفران للمعرى .

(٤) سبق أبو بكر محمد الطرطوشى : الفيلسوف ميكافيللى في وضع أسس السياسة في كتابه الأمير ، وذلك بكتابه معراج الملوك ، الذى كتبه قبل خمسة قرون من صدور كتاب الأمير . (٥) أثر البخارى وعلماء الحديث في بناء منهج التاريخ الاوروبى الحديث وبعد وفاة البخارى بحوالى عشرة قرون بدأت فكرة تحديد منهج لتاريخ تظهر في أوروبا ، ونقله الشرقيون على أنه أمر

جديد والحق أنه مأخوذ من منهج المحدثين المسلمين وشيخهم البخاري . ويقول الدكتور محمود قاسم في كتابه المنطق الحديث ومناهج البحث العلمي : تحت عنوان مراحل البحث التاريخي الأوربي : لم يتبع القدماء من الأوربيين منهجا سليما في دراسة التاريخ ، فكانوا يخلطون بينه وبين فن القصص وكانوا يجمعون الوثائق والروايات كيفما اتفق ويصهرونها ويصبونها في قالب أدبي جذاب : (٦) سبق الفكر الإسلامي علماء الغرب في مجال كتابة المسكوفين التي عرفت بالحروف البارزة فقد عرف العلماء المسلمون هذه الطريقة وسجلها علي بن أحمد بن يوسف المشهور بزين الدين الأمدى . (٧) سجل الباحثون أن الفارابي سبق انيشتاين الى بعض النظرات في نطاق نظريته في النسبية ، وأن الغزالي سبق هربرت سبنسر في تخطيط الدولة والمدينة ، وقارن بين كل منهما وبين جسم الإنسان فالغزالي يشبه الملك بالقلب وأصحاب المهن الحوة بأعضاء الجسم ، والشرطة بعصب الإنسان والوزراء بحسن الإدراك والقضاء بالشعور .

(٤)

(المنحنى الخطر في الثقافة الغربية)

استطاع الفكر الإسلامي أن يقدم للثقافات الغربية في مختلف مجالات البحث العلمي والعلوم السكونية والإنسانية معطيات ضخمة بعيدة المدى قام عليها الانطلاق العلمي والتطور الإجتماعي الفكري (سياسياً واجتماعياً واقتصادياً) على نحو كاد أن يحقق للإنسانية (مدينته الفاضلة) التي كانت حلم الفلاسفة والمصلحين .

غير أن الفكر الغربي الذي كان بطبيعته أغريقى الجذور وثنى الملاحم والذي استطاع أن يسيطر على المسيحية الوافدة فيصبغها بصبغته ويصوغها في قوالبه ولم يستطع الفكر الإسلامي أن يخرج من طبيعته العنيدة ، فقد امتص كل القيم الإسلامية البناءة في مجال العلم ومجال الفكر والمجتمع والحياة ثم تخلى عن الجوهر الأساسى القائم على التوحيد وأعاد صياغتها في أطواره وطوائمه ، ثم لم يلبث أن أعلن بحافاته للفكر الإسلامى وحمل عليه حملة عنيفة ، وأنكر فضله وأثره في نهضته ، بل وأنكر أن هذه المضامين جميعا ذات جذور إسلامية نأماها الفكر الغربى الحديث وأضاف إليها ، والواقع أن الفكر الغربى قد وقع تحت تأثير خطرين كبيرين :

الخطر الاول : خطر الجذور الوثنية الاغريقية الرومانية البعيدة المدى في تشكيل

مزاجه وطوابعه وهو مزاج ليس الدين جزء منه ولا ارتباط له أساسا بالمفاهيم الغيبية أو الروحية أو مفاهيم التوحيد والنبوة وما إليها حيث يقوم أساساً على فكرة الصراع بين البشر والآلهة ، والخطر الثاني : خطر اليهودية وقيمها التي يسجلها التلمود والمشنا وهو ما كشف عنه في أواخر القرن التاسع عشر بما سمي (بروتوكولات حكماء صهيون) والدعوات الصهيونية والماسونية والبهائية والمذهب النفسى الفرويدى والروحية الحديثة والشيوصوفية والمعروف أن اليهودية حاربت المسيحية منذ فجرها الأول وحورت مفاهيمها ثم كان لها دورها الكبير بالنسبة للحضارة الأوروبية في مجال السيطرة عليها ، ومن هنا برز تيار خطير في الهجوم على الدين والمسيحية والحضارة الغربية بصفة عامة . لقد كانت النهضة الأوروبية د وئنية في ثورتها غير مصطبغة بالدين ، أهدرت أكثر ما في العصور الوسطى من الحسنات ، وضحت بكثير من الفصائل . فقد كانت ترصد تحت مظهر الثقافة اللامعة شهوة عارمة ورغبات وحشية لم تكبح جماحها في هذا العصر ، نزعة دينية ولا هذبتها تجربة كتجربة العصر الحديث فوجدت في إيطاليا الشهوة والحياة والسم والاضغاثيل بجانب التهذيب الفنى والأدبى ، وبدت الكنيسة ناشرة عن مبادئ المسيحية بأعمالها الدنيئة المفضوحة وفقدت سيطرتها على الأخلاق والأمانة السياسية ، وعندنا أن اليهودية ، كانت من وراء هذا التحول الخطير ، التحول نحو الانحراف في مختلف قيم الحياة ، ظهر ذلك بوضوح في تلقفها أراء في (نيتشه) و (دارون) وفي الدعوة الماسونية التي كانت تحفى هدفها الأساسى في هدم المسيحية وبناء هيكل سليمان ، فقد كشفت بروتوكولات حكماء صهيون كيف دبرت اليهودية العالمية القضاء على الحضارة المسيحية الأوروبية والعمل على تحطيم الديانة المسيحية تحطيا كاملا . يقول المستشرق الأسباني فيلا سبازا : لقد حجب الغرب أنوار المسيحية الأولى وبدل ما فى المسيحية السامية من موااساة وحول فلسفتها إلى أحاج ومعميات ، ، ، ويقول فيلسكس فارس : بالرغم من أن الغرب قد بدل فلسفته المسيحية فإنه لم يتمكن من إيصال الإسلام إلى ضميره ، كما أنه امتنع عليه أن يبلغ بالمسيحية إلى فطرته وبقي النزاع مستحكما فيه بين الفطرة والضمير لأن ثقافته المسيحية لم تزل متأثرة بالأحاجى والمعميات ، ، ، ويردد هذا الكلام كاتب شرقى وكاتب غربي كلاهما مسيحي ، ولعل هذا الاتجاه قد استمد وجوده من تراث ضخيم واجه المسيحية الغربية بالنقد وكان من ورائها خصومها التقليديون اليهود ، المتأهبون لتدمير الحضارة ووراثة السيادة العالمية ،

وقد تركزت هذه الحملة على الإشارة إلى مواقف الكنيسة ضد التقدم وإثارة قضايا إعدام
المفكرين وإحراق العلماء ، والإيماء إلى مسئولية المسيحية والكنيسة عن فظائع
سان بارتلمى وهي مذبحة البروتستانت التي أمر بها شارل التاسع ليلة ٢٤ أغسطس ١٥٧٢
والتي استمرت ثلاثة أيام قتل فيها مائة ألف إنسان ، ومذبحة (الإليجواه) وهي طائفة
دينية انتشرت في القرن الحادى عشر بجنوب فرنسا وقرر البابا اينوسانت الثالث إبادةها
عن آخرها فأيدلت (١٢٠٨) ، وحرب الكاثوليك البروتستانت (الاناباينسيت) وقتل
فيها ١٦٠ ألفا ، وأحرقة توركادا الدومنيكى الاسبانى (١٤٢٠ - ١٤٩٨) والتي
قضت على ستة آلاف إنسان بالنار، وتبدو صورة هذا المنحنى الخطير من خلال موقف
أقطاب الفكر الغربى من المسيحية المنحولة : فإن (هكسلى) قد رفض المسيحية رفضا
قاسيا ورأى أنها لا تصلح مطلقا لأن تكون عاملا مدنيا ، ورد جميع النظريات المسيحية
كما حارب (رينان) ما أسماه المسيحية التاريخية وقال : إن الكتاب المقدس عنده ليس
إلا أثرا من تكامل الحرفات والأساطير وقد هاجم المسيحية ووصفها بالسلبية وكذلك
(شفيترز) في كتابه عن المسيح . كما وصف د كارل ماركس ، المسيحية بأنها ديانة
الكلاب الضالة الضائعة ، وقال (برتراندرسل) أنه لم يعتق المسيحية منذ نشأتها سوى
فرد واحد ، وهذا الفرد مات على الصليب في معتقده . وكتب (أوجست كونت) قصولا عن
الفلسفة الواقعية هاجم فيها الكنيسة الكاثوليكية ، وأعلن كثير من الفلاسفة أن الأوربي
لم يتمكن من الخلق والابتكار إلا بعد أن تحرر من قيود تعاليم المسيحية الصارمة في
الروحية وانطلق في جو الثقافة اليونانية ، ويعد ميكافيلى (١٤٦٩ - ١٥٢٧) أخطر
من قاوم الفكر الغربى المسيحى ، فقد دعا إلى التخلص من سلطان الكنيسة ، وقال إنه
لا يرى في الفضائل الخلقية أساسا للفضائل السياسية ، وجعل أسس الفضائل عند الرجل
السياسى هى قدرته على إقامة حكومة قوية مهيبة الجانب نافذة السلطان ، وأباح ميكافيلى
للأمير الانصاف بالخديعة والنفاق حتى يحتفظ بسلطانه السياسى .

وقال : يجب على الأمير أن يظهر مثال الاستقامة والإخلاص ومثال العطف على
الإنسانية ومثال التقوى أمام الناس ، ولكن عليه أن يعود نفسه ويمرنها على أن تهمل
الوسيلة إذا كانت هذه الغاية هى الاحتفاظ بالسلطة والنفوذ ، وهكذا جعل ميكافيلى
الأخلاق وأسسها خاضعة للعوامل السياسية ودعا إلى نظرية الغاية تبرر الوسيلة ، إذا كانت

هذه الغاية هي الاحتفاظ بالسلطة والنفوذ ، وقال إن كل وسيلة توصل إلى الغرض المنشود محدودة وشريفة ، وهاجم الخلق المسيحى وقال إنه خلق ضعيف ، أما نيتشه فقد كان من أخطر من حملوا على الدين بصفة عامة وعلى المسيحية الغربية بصفة خاصة فقال إنها تلجأ إلى عدم الصدق للتأثير على الناس ولإثارة انفعالاتهم حتى أصبحت الوسائل المتبعة وسائل غواية أكثر منها وسائل لنشر الدعوة إذ أنها ترفض كل ما يمكن أن يثير المقاومة مثل العقل والفلسفة والحكمة والشك وتصر لإصراراً عنيداً على أن العقيدة من عند الله ، وأنه لا مجال فيها للنقد والفحص ، بل للتسليم والاعتقاد ، ولإنها تبث روح التعصب والغرور لدى الفقراء وتصفهم بأنهم (ملح الأرض) على ما يقول الإنجيل وأنها تتعامل مع المتناقضات وكل ما يثير الغربة والدهشة ويمجد الاضطهاد وخدمة الآخرين ، ويرى أن التناقضات الموجودة في المسيحية هدامة لا بناءة ، وأنها قضت على الامبراطورية وحلت من انتشار الإسلام حتى جاء لوثر فأضاع مكاسب عصر النهضة .

ويرى أن النظرية المسيحية المشهورة عن الخطيئة والفداء ، هو تصور موجود قبل المسيحية ثم تسرب إلى المسيحية في تصورها للكون ، وهو التطور الأفوطيني للكون بحركتي المبروط الذي يمثله الخطيئة والصعود الذي يمثله الفداء ، وهو التصور الذي خلده أوغسطين في (مدينة الله) ، هذا التصور ليس مسيحياً بالضرورة بل هو التصور القديم للتاريخ قبل المسيحية . وقال أن التصور التراجيدي للحياة (الصعود والهبوط) ليس تصوراً مسيحياً صرفاً ولكن عرفه الشعراء اليونان من قبل ، كما عرفته الأساطير اليونانية ، وبعض الفلاسفات مثل فلسفة أفلاطون وعرفه الرومانيون في عواطفهم وانفعالاتهم . ويرى نيتشه أن المسيحية عدو العلم إذ أنها لا تتركز على الواقع الذي يصدر العلم كما يرى أن الإيمان المسيحى معارض للعلم خاصة لعلمى النفس والطب .

(٢)

وهكذا نشأ تيار عنيف في الفكر العربى يعارض « المسيحية » ، فإذا كانت تدعو إلى الزهد والرهينة فقد اتجه الغربيون إلى الإباحة في اقتحام الحياة وإذا كانت المسيحية تحرم العنف والقوة فقد وصلوا إلى أقصى درجة في الانتقام والدمار وقد جاء ذلك فى نطاق ما عرف من الدعوة إلى تهويد المسيحية أو تدميرها من الداخل ، لقد كان من الحق أن يقال أن الكنيسة فى القرون الوسطى قد جمعت الفكر ووقفت فى وجه التقدم ولقد ثار

الفكر الأوربي على الكنيذة والمسيحية الغربية ، ولكن كان فى إستطاعة هذا الفكر أن يضم الفكر الإسلامى ويجرى فى طريقه لولا أن هناك قوة خفية استطاعت أن تدفعه حتى يربط نفسه بالوثنية الإغريقية ، ولو كان هذا الإتجاه فى ذاته سليماً ، فلقد امتص العرب فى منهجهم العلمى خير ما فى الفكر الهلنى والفارسى والهندى بعد أن صححوه ثم نموه أو صهره . لقد استطاعت هذه القوة الغامضة أن تجعل حركة الإصلاح المسيحى التى كانت تستمد مفاهيمها من الإسلام أن تتحول إلى صراع ديموى وانقسام وخلاف عنيد ، فقد نقلت الفكر الغربى نقلة ما كره من جذورة المسيحية التى هى شرقية أصلاً قبل انحرافها ومن معطيات الفكر الإسلامى إلى الهلينية الإغريقية ، ونمت فيه ذلك العداء القوى لكل ما هو دينى أو روحى أو خلقى ؛ ودفعته إلى عبادة الإنسان ، أو عبادة المادة ، وصبغته بالصبغة اللادينية المنسكرة للغيب والميتافيزيقا ، ومن هنا نشأ ذلك الإتجاه الذى نما من بعد نمواً كبيراً والذى وصل الآن إلى أخطر نتائجه فى التحول إلى فهم الإنسان على أنه د حيوان ، واتجاهه إلى التحليل النفسى على أساس الجنس كما صوره (فرويد) أو إنكار كل العوامل غير العامل الاقتصادى فى تطور التاريخ كما رسمه (ماركس) وإنكار وجود الأسرة كخلية طبيعية فى بناء المجتمع كما نظره (دوركايم) ، ومن ثم حل التبعيد للرقى المادى ولذة وللحرية المطلقة وممرت عقيدة تقول بأنه ليس فى الحياة هدف سوى الاستمتاع بهذه الحياة نفسها . د إن هياكل هذه الديانة إنما هى المصانع العظيمة ودور السينما والمختبرات الكيميائية التى أبحاث الرقص وكهنة هذه الديانة هم الصيارفة والمهندسون وكواكب السينما . . ومن ثم جرى تحويل مفاهيم الدين والأخلاق ومختلف القيم الإجتماعية فى ضوء هذا الإتجاه الذى أوجده خصوم المسيحية والحضارة الغربية فقد ردّدوا القول بأن الفضائل ليست قيماً ثابتة ولكنها متطورة ومتصلة برفاهية المجتمع المادية ، وأعلنوا إنكار وجود الحب الأبوى وإنكار العقاف والأحسان والسخرية بهما وأخذت الفضائل القديمة التى يؤيدها الدين تتخلى عن مكانها بالتدرج للفضائل الغربية الجديدة التى تدعو إلى حرية فردية للجسد البشرى غير مقيدة . وبدأ تغير كامل فى قيم السياسة والاجتماع والاقتصاد والتربية .

اليهودية العالمية والفكر الغربي

ومن ثم تبلورت مفاهيم الفكر الغربي في صورة تغلب عليها طوابع التحرر من القيم الروحية والأخلاقية في مجال المجتمع مع غلبة طابع الحس والمادة ، وأصبح الدعاة الجدد يرددون القول بأن الحقائق إنما هي وسائل لفهم الدنيا (وليم جيمس) والأخلاق ترجع إلى أسباب حيوانية بيولوجية (فرويد) والكتب المقدسة موضع الشك . والنوراة كتاب بشري وليس كتاباً سماوياً (نيتشه) والدين نظام اجتماعي قابل للتطوير مثل الجماعة نفسها (أوجست كنت) . والجنس الأبيض سيد الاجناس (جوينيو) . وقد أسقطت هذه المفاهيم : قيم التوحيد والالهوية والنبوة ثم لم تلبث أن أسقطت قيمة الإنسان نفسه . في محاولة خطيرة ترمى إلى إثبات أن الإنسان هو عبد نزواته وغرائزه الجنسية ، وأن العقل الباطن هو المسيطر الفعال في توجيه الإنسان ، وبهذه النظرية أدخل الإنسان في حظيرة الحيوان ، استمداداً من أن الإنسان سليل الحيوان وأنه ينتمى إلى فصيلة القرد . ثم استمدت من هذه القواعد الخطيرة أصول الفلسفات والنظريات المختلفة في مجال الاجتماع والثرية والاقتصاد . ثم اتسع نطاق هذه الاتجاهات فكان القول بأنه ليست هناك قوانين مطلقة ، وليست هناك قيم ثابتة وأعلنت الدعوة إلى تحرير الإنسان من كل القيود حتى يتمتع بوجوده ويطلق لحريته العنان ، ووجهت إلى مثل الأخلاقية والقيم الروحية أسوأ الإتهامات ، وأنكر مفهوم الحق والخير . كان هذا الاتجاه في مجمله ثمرة عمل تلك القوة العانية التي فرضت نفسها على الفكر الغربي المسيحي وحولته عن طريقه الطبيعي ، الطريق الإنساني الجامع بين الروح والمادة إلى الإباحية والإلحاد ، يظهر هذا واضحاً في نصوص بروتوكولات حكماء صهيون أو الإنجيل البلشفي ، كما أطلق عليه (سرجي نيلوس) أول من نشره في العالم قبل خمسين عاماً باللغة الروسية ،

وتستطيع بعض هذه النصوص أن تلقى الاضواء الكاشفة لهذا المنطلق الخطير ، فقد تبين أن (بروتوكولات حكماء صهيون) إنما هو غخطط سيطرة (الصهيونية) على العالم باستخدام كل الوسائل وأهمها الدعوة إلى الإباحية وإشاعة الأدب الزائف المنحرف . يقول البروتوكول الثالث عشر : سننشر بين الشعوب أدباً مريضاً فنقرأ تنقي له النفوس ويساعد على هدم الأسرة وتدمير جميع تقومات الأخلاقية للمجتمعات المعادية لنا وسنستمر في الترويج لهذا الأدب وتشجيعه حتى يدمر

فترة قصيرة من الاعتراف بحكمها . فالدعوة إلى الإبادة المطلقه بهدم الأسرة وتدمير اخلاق المجتمع وإشاعة الإنحلال في الفرد والامة والدولة هو هدف هذا المخطط ، وتقصد (برتوكولات صهيون) بالمجتمعات المعادية لها : المجتمعات المسيحية في الغرب والإسلامية في الشرق ؛ فهي تقوم أساساً على العداء للمسيحية والعداء للإسلام وهي لاتتصدى للعقيدة مباشرة وإنما تهدم العقيدة بهدم الاخلاق والأسرة ، ولاشك أن هدم الأسرة وتدمير أخلاق المجتمع إنما هو تحطيم لمناخاة الامة ضد المقاومة ودون القدرة على رد التحدى ، إذ يجدون في هذا التهديم الاجتماعى قوة فاعلة أكثر من التهديم الإيدلوجى الذى يروجون له فى الحركات الفلسفية والاقتصادية والعلمية وهناك شبه لإقرارين الباحثين المستوعبين للتيارات والمخططات بأن إصبعها من الأصابع الصهيونية كامنة وراء كل دعوة تستخف بالقيم الاخلاقية وترى الى هدم القواعد التى يقوم المجتمع الانسانى عليها ، ومن هذه البرتوكولات نماذج خطيرة تكشف جوانب هامة مما يقع تحت أبصارنا دون أن يفهم تفسيره أو مصدره :

يقول (برتوكول ١٧) :

« وقد علينا عناية كبيرة بالخط من كرامة رجال الدين عند الامين فى أعين الناس ، وبذلك نجحنا فى الاضرار برسائهم التى يمكن أن تكون عقبة كشوداً فى طريقنا وأن نفوذ رجال الدين ليتضاءل يوماً بعد يوم . ومنها العمل على تحطيم « الدين » بعامة والنيل منه : تقول البرتوكولات : « لقد خدعنا الجيل الناشئ وجعلناه فاسداً متعفننا بما علمناه من مبادئ ونظريات ، يجب أن نخطم بكل إصرار عنان الإيمان ، وتكون النتيجة الموقنة لهذا هى إثمارة ملحدين يجب أن تكتسح كل الأديان والعقائد الأخرى ، وإن كان هذا يؤدى إلى وجود ملحدين ينكرون وجود الخالق . واليوم تسود حرية العقيدة فى كل مكان وإن يطول الوقت إلا سنوات قليلة حتى تنهار المسيحية بدءاً وانهاراً تاماً . وهناك إشارة صريحة إلى مدى التدبير وراء النظريات الفلسفية ذات الدوى ومدى تأثيرها . يقول البرتوكول الثانى : « ليعتقدوا أن هذه القوانين النظرية التى أوجينا اليهم ذات أهمية قصوى ، يجب أن لا يكون هناك اعتقاد فى أن مناهجنا كلمات جوفاء ، لا يحظوا أن نجاح دارون وماركس ونيشه قد دبرناه من قبل ، سيكون واضحاً على تأكيد الأثر الاخلاقى لاتجاهات هذه العلوم فى الفكر العلمى ولم يفتمنا تقدير الآثار السيئة التى تركتها هذه النظريات فى أذهان غير اليهود ، وبالإشارة إلى « الحرية » يقول أحد البرتوكولات : إن الأثر الهدام للأخلاق الذى تنشئه علومهم فى الفكر غير

اليهودى واضح لنا بكل تأكيد ، إن لفظ الحرية يجعل المجتمع فى صراع مع جميع القوى بل مع قوة الطبيعة وقوة الله نفسها ، ، فإذا أردنا أن نعرف مدى أثر هؤلاء الفلاسفة لقلنا : إن دارون هو أول من استغلت نظريته لتخريج فلسفة تحتقر الإنسان وتسكر أنه سيد الخليقة ، تقول البرتوكولات : « أن دارون ليس يهوديا ولكننا عرفنا كيف ننشر آراءه على نطاق واسع ونستغلها فى تحطيم الدين . أما ماركس فهو صاحب الدعوة إلى التفسير المادى للتاريخ . أما فرويد فقد أنكر الحب والقلب ، وحاول أن يصور النفس البشرية على أنها مجموعة من الرزائل تتحكم فى قواها وتسيطر على مشاغلها وأن الإنسان عبد نزواته وغرائزه . أما نيتشه فصاحب الحملة العنيفة على المسيحية والقائل بفكرة الإنسان الأعلى وموت الإله وإعفاء الإنسانية من التقيد بالأخلاق المسيحية لأنها أخلاق الأذلاء . ويرى دور كايم أن الدين والزواج والأسرة ليست نزعات فطرية فى الإنسان وأن القواعد الخلقية لا وجود لها فى ذاتها ، ويمكن القول بأن هذا « المنحنى الخطير » الذى حاولت قوى الصهيونية العالمية توجيه الفكر الغربى إليه ، إنما كان يرى إلى إغراق الإنسانية كلها فى حمأة الرذيلة . وبالرغم من أن الفكر الغربى قد سادته نظريات أخرى معارضة لنظريات فرويد وماركس ونيتشه وتفسيرات خلفاء دارون من اليهود ، فإن قوة النفوذ المسيطرة على دور النشر والصحف والاذاعات وغيرها قد مكنت لهذه النظريات بأن تنمو وتوسع وتحرق جدران الجامعات والمعاهد ودوائر المعارف حتى أصبحت فى نظر الأجيال التالية لها ، وكأنما هى حقائق علمية ، ثم كانت الخطورة البعيدة المدى فى أن هذه القوى قدفت الثقافة العربية بذلك السم كله وفرضته عليها عن طريق التغريب والغزو الثقافى وسلطان الاستعمار والنفوذ الأجنبى . ولقد كانت دائما للثقافة العربية قيمها ومفاهيمها تجاه كل هذه القضايا والنظريات والفلسفات التى أثارها الفكر الغربى فلم تقبلها كقضايا مسلما بها ، ولكنها نقدتها وأخذت منها ورفضت وكشفت عن أخطائها ومخالفتها لجوهر الذات العربية والمزاج العربى الإسلامى والقيم الإنسانية أساساً وليست الإسلامية وحدها ، ويمكن القول بأن الفكر الغربى خرج من الكهنوتية والنسك والزهادة والغيبيات التى كانت قد بلغت أقصى حدودها إلى تحول جذرى فى الوجه المقابل قوامه التحرر المطلق من مختلف القيم الدينية والخلقية والإنسانية . وهو تحول مقتعل وموجه ، عارضة وليس تطورا طبيعيا للفكر الغربى الذى بدأ بإقامة مناهجه أساساً على مفاهيم الفكر الإسلامى وهى ذات طابع إنسانى وأخلاقي . غير

أن القوة القاهرة استطاعت أن تعود به إلى مفاهيم الوثنية الاغريقية ، وأن تجرده تماماً من مقومات المسيحية والإسلام على السواء رغبة في تدميره وتدمير الجوانب القوية في الحضارة حتى تسقط البشرية محطمة في قبضة المطامع الاستعمارية الصهيونية ، وكان أبرز مفاهيمها هي نفي القداسة عن الدين والأخلاق والقيم والتشكيك في بقائها . ولعل هذا هو مصدر الاحساس الذي تسوده سمجة من المادية والتحلل . على نحو يفهم منه نمو الجوانب المادية دون الجوانب الروحية ، فقد نما جسم الحضارة وتباطأ نمو عقلها حتى اختل التوازن بين قواه الفاعلة وقواه المنفعلة ؛ وهو ما يعبر عنه باختلال التوازن بين الحضارة والثقافة . وقد ضاعت صيحات هؤلاء المخلصين الداعين إلى تحرير الفكر الغربي من قيوده في ضحيج هذه الدعوات ودويها المفتعل المتعالى وقد تكشف أن ماركس ، ونوردو ، وفرويد وبرجسون ، واسبنوزا ودور كايم كانوا جميعاً من اليهود وأن لبعضهم صلة وثيقة بالحركة الصهيونية التي أقامها (هرتزل) في أواخر القرن الماضي وأن هذه المخططات الفكرية والفلسفية إنما تمثل جوانب من العمل الضخم الذي قامت به الصهيونية في غير الميادين السياسية والإقتصادية لفرض نفوذها على العالم .

٥ - تطور الفكر الغربي بين الفردية والجماعية :

يمكن القول بأن تطور الفكر الغربي قد مر بخمس مراحل :

أولاً : هدم سلطان الكنيسة ونفوذها وفكرها . ثانياً : بناء النهضة على أساس المنهج العلمي التجريبي الاسلامي . ثالثاً : المغالاة في عبادة الفرد وتقديس الانسان والانحراف به إلى مفهوم الوثنية من إطلاق الحريات العقلية والاجتماعية وإنكار العقائد الدينية والقيم الأخلاقية ، وإعلاء شأن العنصر الأبيض وعبودية سائر الاجناس .

رابعاً : انبثاق الدعوة الماركسية الغربية والثورة على الفردية ونفوذ الرأسمالية وقيام الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية . خامساً : انبثاق الدعوة الصهيونية وارتباطها بالرأسمالية ونموها في ظل الاستعمار وإقامة حاجز بشري في قلب العالم الاسلامي والأمة العربية ومحاربة صيغ كل مقدرات الفكر الغربي بمفاهيمها وقيمها الرامية إلى السيطرة العالمية .

وقد عاش الفكر الغربي وما زال بين صراعات المذاهب جميعها ، دون أن يصل إلى وحدة فكر أساسية إلا أن تكون هذه القاعدة هي « المادية » التي تحكم الفكر الغربي .

الرأسمالى والماركسى جميعاً والتي تعد مصدراً أساسياً للمذاهب الفكرية والاجتماعية والسياسية التي انبثقت منها البراجماتية والماركسية على السواء مع خلاف بين الفردية والجماعية وبين الرأسمالية والاشتراكية . وما زال النظامان الرأسمالى والاشتراكى يتصاعدان ، أما الصهيونية فهي فقد ظلت حركة فكرية حتى حققت وجودها بقيام « إسرائيل » في قلب فلسطين ، عندئذ بدأت تكشف مخططاتها التي تضمنتها إيدلوجية تعمل على ورائة الاستعمار الغربى كله ، وإقامة إمبراطورية في قلب العالم العربى ، وإعادة بناء هيكل سليمان في مكان المسجد الأقصى ، ويربط الفكر الغربى بين الثورة الفرنسية (١٧٨٩) وبين الثورة البلشفية (١٩١٧) ويوى أن الثورة الأولى هي رد فعل لاستبداد الأمراء ونفوذ الكنيسة وأن النظام الديمقراطى كان وليد الثورة الفرنسية ، وأن الثورة الثانية هي رد فعل استعلاء رأس المال وجشع الرأسمالية وتحكمها في جوانب الحياة الإنسانية وقضائهما على الحرية الفردية ، وأن النظام الاجتماعى هو وليد الثورة البلشفية . فالفردية الغربية تعلى من شأن الفرد وتجعل له السيادة الكاملة والحرية المطلقة بينما الجماعية الاشتراكية تعلى من شأن المجتمع وتجعل له السيادة الحقيقية ، ويحاول بعض المؤرخين أن يعزى إلى الصهيونية العالمية دوراً في إقامة الثورتين ، فالثورة الفرنسية هي التي أخرجت اليهود من الجيتو إلى حق المواطن والمشاركة في مختلف مجالات السياسة والمناصب والتمثيل النيابى ، ومن هنا انطلق اليهود للسيطرة على مقاليد الصحافة والمال والعلوم السكائنية على نحو حقق لهم تقدماً بعيد المدى في هذا المجال . ثم كانت لهم مشاركتهم وتأثيرهم البعيد المسدى في الفاسفات الاجتماعية والسياسية التي هدمت ضوابط الدين والأخلاق وإعلاء شأن الغرائز والإباحة والدعوة إلى التحرر من العقائد والقيم والمقدرات الروحية والنفسية المتصلة بالرسالات السجاية وإعلاء شأن المفاهيم المادية الخالصة وتفسير التاريخ تفسيراً مادياً غير أننا إذا نظرنا إلى الفكر الغربى نظرة منصفة مجردة تصورناه ، فكراً قد حرر نفسه من قيود كادت تحول بينه وبين التقدم والنمو ولكنه في اندفاعه إلى هذا التحرر ، لم يستطع الاحتفاظ بالتوازن بين المادة والروح ، أو بين العقل والبصيرة ، فتنسك للروح والبصيرة تنسكراً كاملاً ، ربما كان ذلك بفعل « عوامل » وافدة قسرته على الإنحراف ، وأن هذه العوامل كانت حريصة إلى أن تخرجه من الأطار العربى الإسلامى القائم على « العلم مع الضمير » في اندفاع لبناء حضارة إنسانية وقف بها المسلمون عند حد محدود ، وكان على الغرب

أن يواصل تنميتها وبناءها ، هذا الانحراف ، دفع الفكر الغربي إلى القاسم قيم الوثنية الاغريقية ، والتسكير للدين جملة ، ومن بينها الإسلام الذي كان ديناً ومنهج حياة ، ثم كان هذا الإغراق العاصف في الرأسمالية وتقديس الفردية على النحو الذي وصل إلى العلمانية الإلحادية حتى جموت برفض أى صورة للإيمان بالله ، والتي أخرجت الدين من التربية وفصلت الأخلاق عن السياسة ثم ارتبط هذا الاتجاه بالإعلاء للجنس والعنصر وسيادة الجنس الأبيض صانع الحضارة ، واستباحة الحق في الاستعمار والاستعباد للأجناس الملونة المختلفة واعتبارها مصادر الخامات وأسواقاً لتجارته واعتبار قيم الحرية والعدل والمساواة حقوقاً لجنسه وحده ، لا للإنسانية كلها ، ثم يجد الإنسان ذاته وأباح لنفسه كل حرية دون قيم أو ضوابط وتسكير لله واستغلت الرأسمالية العاملين ، وشرعت الربا والرشوة والمقامرة والاحتكار ، وكان لابد للمستضعفين من ثورة على الطغاة ، ولابد من دعوة عالية إلى الجماعية في مواجهة الفردية العاصفة ، فكانت الاشتراكية داعية إلى إعادة تشكيل المجتمعات وفق عمل البشر وإنتاجهم . فانبثاق الاشتراكية الغربية هو تطور طبيعي للمجتمع الغربي وضرورة لاشك في تحركها في مجتمع علت فيه الرأسمالية والفردية فكان لابد لها من رد فعل ، فلما قامت الثورة البلشفية انقسم المجتمع الغربي إلى صراع طويل مبرو بين الجماعية والفردية ما زال مستمراً وقائماً وسيظل إلى وقت بعيد وما زال بعيد المدى في الفكر والثقافة والاقتصاد والسياسة للمجتمع البشرى كله . وقد اوقعت الاشتراكية بالدعوة إلى التحرر من الاستعمار . وقد هاجمت الماركسية الأديان ، وهي في نظرها الدين الغربي الذي أدار عليه ماركس قضية أوربا وأزمتها الرأسمالية في ضوء دور المسيحية الغربية والكنيسة في الصراع بين الطبقات ، بل لقد كانت هذه النظرة هي نقطة التحدى أمام كل الذين هاجموا الدين ، ولم يكن الإسلام قد دخل بعد في صراع مع المجتمع الأوربي ولم يكن له موقف ما من الحضارة أو الرأسمالية أو العلم .

وبقول هكسلي في كتابه (دين بغير وحى) Religion Without Revelation إن الشيوعية الماركسية أكثر تنسيقاً وملاءمة لكن أساسها المادى المحض حدد من فاعليتها ، فقد حاولت أن تسكر حقيقة القيم الروحية وهذه القيم موجودة قائمة ، لذا كان على الشيوعية أن تقبل نتائج هذا الخطأ الإيدلوجى فأقبلت على فتح أبواب الكنائس للجمهور المتعطشة إلى القيم الروحية ، ، ويرى تومبي أن الماركسية طريقة لتفسير السياسة والاقتصاد والحياة (٩٢م - مقدمات)

والنزعات وهي نظرية ودعوة لعمل ما ، وفلسفة تتناول جميع نواحي النشاط الإنساني ومحاولة لجعل التاريخ بماضيه وحاضره ومستقبله نظاماً منطقياً يحمل في طياته مصائر محتومة كالقدر ، ويقول سارتر : إن الماركسية فلسفة المرحلة المعاصرة وستظل فلسفة المرحلة المعاصرة طالما أن الظروف الموضوعية التي أوجدتها قائمة ، ومن الحق أن يقال إن الماركسية كانت ضرورة طبيعية ورد فعل لا مفر منه نتيجة لتطور المجتمعات الأوربية واستعلاء الرأسمالية والفردية ، ولما كانت الرأسمالية قد ارتبطت بالكنيسة واستمدت مفهوماً من اللاهوت المسيحي الذي يعلى شأن الفردية (راجع تونبي) فقد أخذت الماركسية الجانب المعاكس تماماً وأعلنت خصومتها للمسيحية الغربية والكنيسة والدين بصفة عامة ، وقد تمثلت دعوتها في إعلاء شأن الطبقات الكادحة ، للقضاء على الرأسمالية الغربية ، مثلة في الشركات والاحتكارات والبنوك الكبرى ، فكلتا الإيدولوجيتين من نتاج المجتمع الغربي الصناعي المسيحي فالإيدولوجية الغربية والإيدولوجية الماركسية تمثلان الصراع بين نظريتي الفردية والجماعية ، وعندما بلغت الرأسمالية أعلى صور الاستغلال كانت الماركسية بمثابة رد فعل طبيعي لثورة الصناعية الأوربية والمجتمع الرأسمالي الصناعي ، ودعوة لتحرير الطبقات العاملة من رقة أصحاب رؤوس الأموال .

هذا هو ضمير الاشتراكية الحقيقي بعيداً عن الفلسفات والمذاهب المتصارعة وهو تطور طبيعي للمجتمع الأوربي الذي أخذ يصنع أيدولوجياته واحدة بعد واحدة من أجل تحقيق قيام المدينة الفاضلة أو ديتوييا العدل والحرية ، وإذا كانت الثقافة العربية تؤمن بالعدل الاجتماعي فإنها تختلف مع النظرية المادية ، ومع النظرة اللادينية ، ومع المادية التاريخية ومع الرأسمالية نفسها ، وتجد في جذور فكرها الإسلامي نظرات سمحة اهتدى بها العالم في مجال الحرية والديمقراطية والاشتراكية ولذلك فإن في الثقافة العربية أسس عميقة قوامها الإيمان بالحرية والشورى والعدل الاجتماعي التماساً من قيمها وظروف مجتمعاتها وحاجاتها . وفي ظل مفاهيمها الجامعة بين الروح والمادة والعقل والضمير ، والدين ، والدنيا والآخرة ، وهي قيم أساسية مفتوحة أمام التطور التاريخي وأمام حاجة المجتمعات ، تمثل إطاراً مناسباً لقيام أنظمة سياسية واجتماعية واقتصادية في ضوءها وعلى هداها تتفق مع تطورات العصور واختلاف البيئات ، وفي هذا يبدو عمق القيم الأساسية للثقافة العربية التي لا تتعرض للاهتزازات والتحولات التي تتعرض لها الأيدولوجيات الوضعية

التي فرضها على الغرب المفهوم القائل بأن عقائدها أساسا لا تقيم نظاما اجتماعيا ، وإنما تقف عند حدود القيم اللاهوتية الخاصة ، وفي ظل ذلك ما تزال النظريات الغربية من ليبرالية وديمقراطية وماركسية تتطور وتتغير وتضيف وتحذف ، بحجارة لتطور الزمن واختلاف البيئات ، بينما تقدم الثقافة العربية أصولا ثابتة لنظام مجتمع في مضمون واسع قادر على التكيف في كل عصر وبديته ، وأبرز ما تتميز به الثقافة العربية أنها تستطيع أن تقدم للإنسانية خير ما في النظريتين الفردية والاجتماعية فهي تجعل الفرد للمجتمع والمجتمع للفرد ، وتحقق لكل طبقة حقها تجاه الطبقة الأخرى ، وتحرر الطبقة العاملة والفقيرة من سيطرة طبقة أخرى وتزيل الفوارق بين الطبقات وتوزع الثروة على أفراد المجتمع بالمعدل . وذلك دون صراع أو حقد أو تكافل اجتماعي وأخوى .

(٦)

كان لمخططات الصهيونية العالمية ،ثلة في الماسونية ،خلال الفترة السابقة لإعلان الدعوة الصهيونية العلنية ١٨٩٧ وفيما بعدها ، أثر بعيد المدى في الفكر الغربي وتحول من طريق إلى طريق ، وكان أبرز المفكرين اليهود تأثيرا في الفكر الغربي : (فرويد) . علم النفس ونظرية الجنس (خلق الإباحة الحديثة على نمط الوثنية اليونانية ومجد الغريزة ودعاوى إطلاق عنان الشهوات البشرية ، (ماركس) : نظرية التفسير المادى للتاريخ . (دوركايم) = نظرية التفسير المادى للمجتمع ، (أميل لودفيج) = تعبئة البطولة وردها إلى الماديات ، (برجسون) = نظرية النسبية ، (اسبونزا) = إنسكار الألوهية (ما كس توردو) = حمل المبادئ والنظم التي تدعم المدنية وأظهر فسادها وتعقنها ، (أندريه مورا) = السيطرة على الافكار وتحويلها إلى الاثم عن طريق الأدب . (اشينجلر) = أنذر بقرب زوال الحضارة المسيحية ، هذا بالإضافة إلى هوتيمان وتوماس مان ودامسكي وذرنايلي ، والواقع إن الفكر اليهودى الصهيونى قد حدد مفاهيمه وأهدافه منذ وقت بعيد وعمد إلى السيطرة على الفكر الغربى واحتوائه وتوجيهه إلى أهداف الفكر الصهيونى وتصفيته من مفاهيم المسيحية والقيم الإنسانية واستغلال كل وسائل الثقافة والحضارة (الجامعة والكتاب والصحيفة) فى تحقيق الاهداف ، وأول أهداف الصهيونية السيطرة على النظم الدينية والأخلاقية من أجل السيادة على العالم والسيطرة عليه وتسخيرها ، فلا بد من تخريب العالم أولا قبل السيطرة عليه ، وذلك عن طريق الجمعيات السرية المتنافسة

بالماسونية وذلك بمحاربة الأديان جميعا والكثلكة بنوع خاص والعمل المنظم على بث روح الإلحاد في العالم . ويرى كثير من الباحثين أن « الصهيونية » مهدت لاستيعاب الرأي العام المسيحي والغربي ابتداء من ظهور الكثلكة (منذ ٥٠ سنة) وقد استخدمت الصهيونية أسلحتها الدعائية في أعقاب حركة الإصلاح الديني ، وعمدت إلى السيطرة على مجالات العلوم والفكر ، ووقفت وراء الزعامات العلمية وحوادث «فهام» (دارون) ونقلت مذهبها إلى مجال تشكيك المجتمع الإنساني في طبيعة الخلق ، وكانت من وراء (فرويد) في نظرية الجنس و (دور كايم) في قوله بأن نظام الأسرة نظام مصطنع ، ووراء (نيتشه) وهو ينادى بسياسة القوة وسحق الضعفاء بدون رحمة ، وهكذا شق الفكر الصهيوني طريقه للسيطرة على الفكر العالمي عن طريق التعليم والإعلام ، والقضاء على القيم ، وزرع الشك والريبة ، للوصول بالفكر البشري إلى مرحلة الحيرة ، ومن ذلك قول البروتوكولات ، « لاحظوا أن نجاح دارون وماركس ونيتشه نحن الذين رتبناه من قبل ، ، ومن يراجع تاريخ الفلسفة يجد دور اليهود فيها واضحا ، فهم وراء الفلاسفات التي تعمل على تحطيم وتدمير القيم الإنسانية ، وقد وصلت الصهيونية إلى قدر كبير من تحقيق غايتها بتدمير القيم الأخلاقية في دول الغرب وفي إحتواء الفكر الغربي بمختلف نزعاته والسيطرة عليه ، وبذلك سيطر الفكر اليهودي على قلب الفكر الغربي مؤثرا فيه ومتفاعلا معه ومحركا إياه في مختلف جوانب علوم النفس والاجتماع والاقتصاد .

واستطاعت أن تكسب كثيرا من الكتاب الغربيين أمثال سارتر وبرتtrandسل ، كما سيطرت على دوائر المعارف وكتب التاريخ لتصور فكرة خطيرة تسرى الآن في مختلف مجالات الدراسات الثقافية والتاريخية والاجتماعية في مختلف جامعات الغرب إلى تكوين الاغلبية الساحقة من هيئات التدريس فيها ، هذه الفكرة ، تقول بأن الفكر اليهودي سيد العالم وأنه سيشطر على العالم ويحكم ، وقوام هذا الفكر اليهودي أنه ليس ثمة شيئا ثابتا في هذا الوجود حتى العقيدة ، مع احتقار الدين وتحطيم الاخلاق ، والقول بأن الإنسان حيوان ، وأن الدين ناشئ عن الكبت والزواج ليس من الفطرة والأسرة من صنع العقل البشري الذي لا يثبت على حال ، والاخلاق مجرد انعكاس للوضع الاقتصادي ، وهدف هذه الدعوة تحطيم المعتقدات وإثارة الشبهات حول الأديان الإسلامية والمسيحية وسحق القيم المعنوية وخلق فلسفات التشكيك ، وإقامة النهضة على أساس لاديني .

وعزل الدين عن كل عناصر الفكر والحياة . وتحقيقا لهذه الاهداف عمدت الصهيونية إلى نشر صحف المجنون والفسق ، وأشد وأقبح الكتب المحظورة على أذهان الشعبية ونشر الصحف الكاشفة القناع عن أسرار الجرائم تحت ستار التحقيق الجنائي ، وتحريض خفي لافترانها بطريقة الإيحاء التي يجيد اليهود توجيهها نحو الجماعات . بالإضافة إلى استحياء السحر القديم والمخدرات ودعوات الهيزم والأزياء وما زالت الصهيونية وراء كل مذهب وفلسفة ونظرية ، وما ظهر مذهب فكان مؤديا لمن مسهم بالأذى إلا قتلوه ، وعمدوا إلى ترويح كل فكر يعمل على إفساد الناس ورفع شأن اليهود ، وهم الذين روجوا مذهب التطور وأولوه تأويلات ما خطرت لدارون واستخدموه في القضاء على الأديان والقوميات والقوانين والفنون ، باعتبار أن كل شيء بدأ ناقصا شائنا يشير السخرية والاحتقار ، ثم تطور فلا قداسة لدين ولا لوطنية ولا لقانون ولا لفن ولا لمقدس من المقدسات وسخروا علم مقارنة الأديان لمصلحتهم ، وإفساد الآداب والنظم والثقافات والمقولة بدراسات نظريات براقة لا يفتن إلى زيفها إلا القليل ، وهم وراء كل زى من أزياء الفكر والمقيدة والجنس والسلوك . وهم وراء كل دعوة تستخف بالقيم الأخلاقية وترى إلى هدم القوانين الاجتماعية وأبرز ما يهدف إليه الفكر الصهيوني هو دعم الاتجاه الإباحي والإلحادى في الفكر الغربي وإخراج الفكر البشرى كله من مفهوم الدين والأخلاق . وقد دعا فرويد إلى تحطيم احترام الإنسان لنفسه تحطيا كاملا وجماع فكره يضم الجنس البشرى كله بأنه جنس متحلل ينطوى على أسوأ النوايا وأخس الرغبات ، حتى أنه اتهم الجنس بان الطفل يعشق أمه ويريد أن يقتل أباه وبني فلسفته ومذهبه على أن هذه حقيقة رئيسية حتى جعل الناس جميعا يشكون في كل فضيلة ، وفي كل عاطفة رقيقة ، وقد حقق فرويد الإباحة الحديثة على نمط الوثنية الإغريقية ومجدد الغريزة بحيث أطلق عنوان الشهوات البشرية ورخص للرجل والمرأة أن يفعلا بحسدهما ما شاءا ، فاهلك الجنس لاحتلاله . ، أما توماس مان فقد برز عشق الذكور في قصته (الموت في البندقية) ووصف مرضى الصدر بأنهم حيوانات متعاشقة تتخذ من ياس الشفاء جذرا للتسافل وقال أن مصحات الجبال مواخير للرضى تحت مراقبة الأطباء للذين لا يملكون منهمهم (قصة الجبل المسحور) . ولم يقف أثر الفكر الصهيوني عند هذا الحد بل إنه عمد إلى تنظيم جماعات الناس في سلك التحرر بحيث لا ينجحون من أعضائهم التباسلية حيث يجتمعون في نوادي العراة . من أجل هذا تتخذ

الماسونية من المدنية المسيحية موقفاً عدائياً وترى أن المسيحية تقف في وجهها عائقاً أخلاقياً يحول دون نجاح دعوتها ، فعند ما أرادت الماسونية أن تلقن الشباب في طفولتهم أسس دعوات الجنس والإحلال وتلقنهم مبادئ تقديس أعضائهم التناسلية ووقفت آداب المسيحية في وجههم ، صنعوا برجال الدين المسيحيين الأعاجيب من قتل وتخويف . وقد جعلت اليهودية العالمية من عقيدة الماسونية خلقاً وأسلوب عمل ، يهدد مجتمعات الدنيا بالدمار الأخلاق وتحويلها إلى مرحلة سحيقة من التخلف وقد تكشف للعالم كله في الفترة الأخيرة بأن جذور هذه الأفكار منبعثة أساساً من التراث اليهودي الصهيوني (التوراة والتلويذ وبرتوكولات صهيون) والمتجهة أساساً إلى تقويض الأسس الذي تقوم عليها حضارة الغرب . بسيطرته على الأدب والفن على نحو يغري الناس بالتحلل ويدسر لهم سبيله . وكانت المرحلة الأخيرة من تطور الفكر الغربي هو ما بلغته نظريات البراجماتزم في الفكر الأمريكي ومذهب ديوى في التربية وهي مناهج تعزل الدين والمثل الأعلى والأخلاق والقيم الروحية عن الحياة عزلاً تاماً وتحاول أن تهتدى بالمصلحة والمنفعة ، وقد قامت هذه المذاهب من خلال أثر الصهيونية في الفكر الغربي بعامة ولم تجد نقبلاً كثيراً في بيئاتها نفسها .

(٧)

تحديات الفكر الغربي للثقافة العربية

(ثانياً)

فرض المستعمر فيما فرض على الأمة العربية بالدرجة الأولى ثقافته بأسلوب مسيطر عنيف لم يتح للثقافة العربية أن تحقق معه حريتها وانطلاقها في بناء مجتمعتها وفي قدرتها على الاختيار والاقباض من الثقافات الغربية . ذلك أن النفوذ الاستعماري قد جعل من فرض النفوذ الثقافي أساساً لبقائه وعول عليه أهمية أكبر من الإحتلال العسكري والسياسي ، إذا اعتبره وسيلة الأساسية لخلق أجيال تقبله وترضى به . ولذلك فقد عول منذ البدء على دعم مؤسسات تربوية وتعليمية عن طريق الإرساليات التبشيرية لردوام استمرار تخريج أجيال جديدة وفق مفاهيم تعلى من شأن الغرب وحضارته وبطولاته ، وتثير الشبهات حول العرب والإسلام وثقافتهم ولغتهم وتراثهم .

ومن خلال مؤسسات التعليم والصحافة والثقافة العربية كان الحرص على صياغة عقولنا

صياغة من شأنها أن تجعلنا تابعين أو مستعبدين ، ومن خلال البقاء الاستعماري في العالم الإسلامي كله والبلاد العربية فرض المستعمر ثقافته بأساليب يفلب عليها القسر والاحتواء الغاصب والخذاع والمغالطة والغموض واستعمال الأساليب العلمية على نحو منحرف بعيد عما توصل إليه من حقائق ، مع تعصب واضح وبعد عن التسامح أو العدل ، ذلك أن الثقافة العربية قد ألفت أسلوب الوضوح واليسر والنظر المفتوح إلى الحق والرجوع عن الرأي إذا تبين أنه باطل ، ومن هنا نشأ ذلك الإحساس العميق بأن الثقافات العربية لا تصدق مع ادعائها بأن لها منهجاً علمياً خالصاً مجرداً ، وتبين أن الهوى هو الذي يحكم ، وأن الهدف الاستعماري القائم من وراء البحث العلمي هو صاحب الرأي الأخير ، وأن خصومة الاستعمار للثقافة العربية إنما هي هدف أصيل يرمى إلى تدمير هذه الثقافة بحسبانها القوة الوحيدة القادرة على منح هذه الأمة قوتها وحيويتها في مواجهة الاستعمار والإحتلال ومقاومة الغزو على النحو الذي قاومت به كل غزو وجه إليها طوال تاريخها المليء بالصراع الذي يفرضه الغرب على الإسلام والعرب ، وفي أكثر من معركة استطاعت الثقافة العربية اسمرداداً من أصالتها وقيمها الأساسية الصامدة أن تحفظ وجودها ، دون أن تنصر ، وكان أكبر معاركها مع التراث الهليني الإغريقي الوثني ، الذي انصهرت فيه الثقافة المسيحية من قبل ، أما الثقافة العربية فقد احتفظت باستقلاليتها وذاتيتها عن أن تذوب أو تنصر ، كانت قدرة الثقافة العربية في أنها أخذت ورفضت ، ثم صهرت ما أخذت ودخلته في إطارها التوسيدي ، ومن الحقائق الواضحة التي كشفت عنها الثقافة العربية ، أنها لا تنمو إلا من خلال جذورها ، وباستحياء قيمها ، وأن الثقافات الغربية مهما بلغت من قوة فإنها لا تستطيع أن تنضج العقلية التي تختلف في مقوماتها النفسية والعقلية عن مقومات العقلية الغربية ، وهي تستطيع أن تستهدي بأساليب الفكر الغربي ، ومناهجه ، دون جوهره وقيمه ، وبغير أن تترك له أن يسيطر عاها أو يحترقها .

والمعروف أن الفكر الغربي لم يعرف طريق القوة إلا بعد أن تحرر من قيود الوثنية وامتنع مفاهيم الفكر الإسلامي ، وهي قيم الحرية والقوة التي أخرجه من الأديرة والرهمانية والانعزال عن الحياة ، لقد كانت تعاليم الفكر الإسلامي هي العامل الحيوي الذي جعل الفكر الغربي ينفض عن نفسه قيود الجمود ، فلما نجحت الثقافة الغربية في بناء فكرها العلمي على أساس المنهج العلمي التجريبي الإسلامي وأقامت حضارتها ،

عادت تحت ضغط قوى مؤثرة ، هدفها السيطرة عليه وتدميره ، فأرادت إلى الناس قيم اليونان والإغريق الوثنية المادية والتست طبيعتها القديمة التي لم يكن الدين جزء من تكوينها وعادت حشيتاً إلى التحرر الكامل من قيم الدين والأخلاق ، فهي ترى التقدم ، قائماً على المفهوم المادى وحده بينما ترى الثقافة العربية استمداداً من الفكر الإسلامى أن الرقى المادى والرقى الروحى هما شق حقيقى واحدة ، لا يعارض أحدهما الآخر . فهما وجهان من الحياة الإنسانية ، فهي تقبل بوضوح إمكان الرقى المادى للإنسانية في مجموعها ، لا الجنس منها دون جنس أو أمة دون أمة أخرى ، ولا ترى ما تراه الثقافة الغربية من سيادة الجنس الأبيض أو سيطرته أو تميزه بالنفوذ والسلطان على غيره من الأعجناس وقد أخذ الفكر الغربى هذه النظرة من التراث الرومانى الذى كان يرى أن روما وحدها هى صاحبة الامتياز والسيادة وأن كل ما حولها عبيد ، أما الثقافة العربية استمداداً من الفكر الإسلامى فقد جعلت إطارها ، « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » .

ولقد كان من أكبر المغالطات التي روجها التغريب والغزو الثقافى ، أن لافرق بين العقل العربى والعقل الغربى ، وإن العرب والمصريين غربيون بالفكر نتيجة لا رباطهم بالثقافة اليونانية القديمة أو أنهم تجمعهم والعرب وحدة ثقافة البحر لابيض المتوسط وهى وحدة وهمية غير صحيحة أو أن تشابه فى الأجسام واللباس والردوس أو إلى غير ذلك من الإدعاءات التي رددتها دعاة التغريب فى محاولة للتعمية عن الفوارق الذاتية والنفسية والعقلية الواضحة بين الثقافة العربية والثقافات الغربية وبين المزاج النفسى الذى كونه جذور أساسية مستمدة من الإسلام فى الأمة العربية ومن الوثنية الإغريقية فى الغرب ، ولقد رددت هذه المؤسسات القول بأن الثقافة عالمية ، وأكدت كل المراجعات الاصلية أن العلم عالمى ، والمعرفة عالمية ولكن الثقافة قومية لأنها تستمد قيمها من جذور الأمة ولغتها ودينها وتاريخها ولذلك فهى لا تتلاقى إلا لقاء الاختيار ، تأخذ وتترك وفق قاعدتها ، ولقد كانت الثقافة العربية متفتحة على الثقافات العالمية الإنسانية دوماً ولكنها احتفظت دائماً بمقوماتها وذاتها ومزاجها النفسى الخاص ، وإذا كان من حقنا القل والاقبال فإن علينا دوماً أن نحفظ بقيم الأساس نبى ونحياكم إليها ، وأن الحاضر هو امتداد الماضى ومقدمات المستقبل ، فلا انفصال بين الماضى والحاضر والمستقبل إلا من حيث مراحل النمو والاستمرار والتطور ، ومن هنا فقد أخفقت كل دعوة إلى الانفصال عن

الماضي . أو امتنان التراث ، فقد كانت معرفة الماضي ضرورية لبناء الحاضر ، ومن الملاحظ الواضحة للتغريب أنه يقود حركة لإخراج الوطنيين من قيمهم وثقافتهم ويدفع أمامهم موجات تتلوها موجات من الإفليمية ، وأخطار التجمل والإحاد ، ثم لا يلبث أن يحصى عليهم من عيهم أمام غزوه ، ومن مثال ذلك ما كتبه جريدة (سكتاتير) البريطانية تتساءل عن هذه العزلة التي تعيشها الأمة العربية عن قيمها ، فتقول :

ما هي حقيقة الحركة القومية المصرية وما قيمها إذا كانت تتجاهل التقاليد القومية ولا تظهر شعورها نحو ماضي بلادها الحر ، فالمصري المعصرى بدون استثناء تقريباً يفضل الكاذب المموه وهو عادة مظهر فرنسى كاذب ويؤثره على تقاليده الثقافية ، ومصر بلد إسلامى متعلم وبها حركة وطنية ومع ذلك فإن وطنيتها تستنكر كل مظهر للروح الإسلامى ، والمصري يحاول اليوم بإدراكه وشعوره أن ينسى طبيعته الإسلامية فتراه يقطع نفسه وينفصل عن أصوله الأدبية والثقافية فى الحين الذى يستسلم فيه عن عجز وضعف إلى العوامل المصرية الحالية من الحياة الحقيقية . لقد رأى اللورد كرومر الخطر السامن فى توسيع الشقة بين مصر الإسلامية ومصر السياسية ، ولا ريب أن مصر السياسية تفقد تراثها شيئاً فشيئاً ومتى فاز الوطنى المصرى بالحكم الذاتى المطلق الذى يطلبه فإنه لا يجد لديه شيئاً من تقاليده الأدبية والفنية والثقافية يستطيع أن يستخدم هذا الاستقلال السياسى لفائدتها ، إن الوطنية دون الشعوب بالتقاليد أو الجنس لا تصلح لأن تكون قاعدة تستطيع الطاعة المستقيمة أن تستمد منها إلى ثبات أو تشريع له قيمته ، . وقد علق على هذا رأى السيد محب الدين الخطيب فقال : الغرب فى الشرقين أنهم يتظاهرون بعدم التسك بقيمهم تقرباً إلى الأفرنج ، واسترضاء لهم والأفرنج يتسمون لذلك فى سرهم إبتسامة الاستخفاف ، ولا يخفى على كاتب مقالة السكتاتير أن سياسة الاستعمار جاهدت طويلاً لإفراغ سياستها فى القوالب بما لها من السلطان على مناهج التعليم والتربية وعلى حياة الصحافة التى تكون العقائد السياسية والأدبية فى رؤوس قرائها وبما لسياسة الاستعمار من الأساليب فى ترقية من يرون من المعلمين إلى المناصب ذات التأثير فى حياة الشرق ، فسياسة الشرق وقادته هم تلاميذ هؤلاء العاملين من الفرنسيين فى الغالب . ، وواضح أن هدف الغزو الفكرى هو مسح شخصية الأمة ومنابع الأصالة والإبداع منها حتى تتوقف عن النمو وذلك عن طريق إشعار المواطنين بالتخلف . وقد عمدت قوى التبشير والتغريب والإرساليات التبشيرية إلى هدف واضح هو (٩٣ م - مقدمات)

«تحريف المقومات العلمية والحضارية» ، حيث كتب الكثيرون صفحات زائفة مضللة عن التاريخ العربى والحضارة العربيه الإسلامية محاولين توجيه البحث توجيها استعماريًا ، فأنكروا على علماء المسلمين والعرب التقدمى الأصالة الفكرية واعتبروا أن كل ما قاموا به هو ترجمات من علوم الحضارات القديمة وكان الهدف هو إسقاط مرحلة هامة من مراحل التطور الحضارى الإنسانى وذلك بإغفال شأن الحضارة الإسلامية العربية صاحبة الفضل على نهضة أوروبا فى مطالع العصور الحديثة . ثم تسلل العلماء الأوربيون للبحث عن العاميات ولبسوا ملابس التجار والدبلوماسيين والمبشرين وصاروا يعملون شتى الوسائل لإنارة العجز فى نفوس المواطنين . ثم مضى الهدف إلى خلق « تبعية غربية » ، وحملت لواء هذا الهدف معاهد التعليم فى البلاد العربية التى عمدت إلى تقديم التجارب التى من شأنها الإبقاء على تبعية المتعلمين للمراكز الاستعمارية فى أوروبا ونشر المعارف التى تجعل أصحابها سيارى فى خضم الحياة . ومن أخطر مخططات التبعية هى أن يحتقر المواطنون لغتهم القومية وإعلاء لغة المستعمر ثم الدفاع عن لغة المستعمر على حساب اللغة القومية واتصل هذا بعمل آخر هو التفتيت ، رغبة فى القضاء على قوة الأمة فى وحدتها وتضامنها ، بحسبان أن سلاح التفتيت أخطر سلاح شهره أعداء الأمة العربية . وكان ما حرص عليه التغريب من البحث فى أصول المجتمعات قبل أن يوحدتها الإسلام ثم اندفع الإستعمار إلى تمزيق هذه المجتمعات على أساس الطوائف الدينية والعنصرية فأحيا الاستعمار الفرغونية والفينيقية والبربرية وخلق الوطنيات الضيقة ليحول بين الأمة العربية وبين التضامن ، وأشاع استخدام الأسماء المحلية كالمصرية واللبالبية فوقفت هذه الوطنيات الضيقة فى وجه الاستعمار منفردة . ثم كان عمل الاستعمار هو تقديم قشور الحضارة وجوانبها غير الإبداعية والأصيلة ، وحجب جوانب القوة عن العرب والمسلمين ، ثم كان هؤلاء الدعاة بالإغراء إلى هذه الجوانب الانحلالية باعتبارها هى الحضارة نفسها ، وكان السخط دائماً منصباً على حركة يراد بها إيقاف البلاد عن طريق الفكر الأصيل والمحافظة على الرباط الأساسى وهو الإسلام واللغة العربية وعدم الفكر الغربى إلى إبعاد الفكر الإسلامى والثقافة العربية عن مجال الحياة ومناهج التربية . ومن هنا نشأت تلك الأزمة حيث وضع النفوذ الاستعمارى ، الثقافة العربية فى مجال التبعية والولاء الغربى وسلط عليها تلك القوى الضخمة من التبشير والتغريب والشعوذية ، فالنظرة إلى الإسلام التى تحملها الثقافة الغربية إلى الثقافة العربية هى نظرة بعيدة كل البعد عن

واقعتنا ، وأن تلك الأزمة من العلم والدين هي في الواقع أزمة غربية صرفه ولم تتعرض الثقافة العربية لشيء منها أساساً ، على اعتبار أن الفكر الإسلامى وهو مصدر الثقافة العربية هو مبدع « المذهب العلمى التجريبى الحديث » . لقد كانت للغرب ظروف خاصة نتج عنها ذلك الصراع بين الدين والعلم نتيجة لما التبس بالمسيحية الغربية من انحراف عن طبيعتها ومن وثنية ودهانية وتأيد الكنيسة للأمراء والإقطاع . ومن هنا كان موقف الفكر الغربى من الدين ، بصفة عامة — استمداداً من تلك التحريات — موقف الخصومة والهجوم والتقد اللاذع ، فإذا نقل التغريب والغزو الثقافى هذه المعركة إلى ساحة الثقافة العربية ، كان الأمر غريباً كل الغرابة مختلفاً كل الاختلاف للفوارق البعيدة بين الإسلام وبين الأديان الأخرى ، وبين مفهوم الدين نفسه وبين مفهوم الإسلام باعتباره ليس ديناً لحسب ، ولكنه دين ومنهج حياة ، وأبعد الفوارق أن الإسلام هو الذى صاغ التيار العلمى الإسلامى الذى نبئت عليه الحضارة الحديثة أمجادها ، بينما واجه العلم فى أوربا موقف مغايراً وكذلك قذف الفكر الغربى الثقافة العربية بدعوات متعددة : منها المذهب الطبيعى والمادية الجدلية ، والتفسير المادى . وجرت المحاولات لفرض مفهوم غربى للقومية فى محاولة لإقامة أسوار حصينة من العنصرية والعداء المتصل بالأجناس والدماء والشعوب ، بين العرب والشعوب الإسلامية التى يجمعها بها تاريخ طويل وفكر أصيل ، وقيم أساسية فى مجال النفس والعقل والذوق لاسيما إلى انقسام عروته ، وكانت النظرة الغربية لهذه الدعوة التى حملتها إلى الثقافة العربية تتمثل فى ذلك الصراع بين القوميات الغربية . والثقافة العربية لا تنكر حق الشعوب فى وحدتها وبناء كيائها . ولكنها لا تجعل من هذا البناء خصومة وصراعاً للقوميات الأخرى خاصة تلك التى يرتبطها بها فكر وتاريخ وتراث ضخم ، ومقومات أساسية واحدة . ومن ذلك محاولة تفريغ مفاهيم العلم والسياسة والاجتماع والاقتصاد من الطابع الاخلاقى الاصيل الجذور فى الثقافة العربية .

(٢)

وقد ركز دعاة تحرير الثقافة العربية من غزوة الوثنية والتغريب والقومية على دعم مفهوم الذاتية الثقافية العربية ، والحرص على كيائها الخالص واستقلالها . على أساس واضح . (أولاً) الذاتية الثقافية لا تعنى الانغلاق عن ثمار الثقافات الأجنبية وإنما تعنى

التخلص من السيطرة الأجنبية ، إيماناً بأن جوانب كثيرة من هذه الثقافات لا تلائم حاجات هذه البلاد وأنها تحول دون تقدم ثقافتها تقدماً سويًا .

(ثانيًا) إن عدم الانتباه والتكيف يولد نتائج خطيرة ، فإن النظم التعليمية أو الثقافية في أى بلد من بلدان العالم لا تكون أنظمة قائمة بذاتها تعمل منفردة ، محرومة من النظم العالمية والقومية السائدة في البيئة التي تنسب إليها وإنما تكون جزءاً من مجموعة الأنظمة الاجتماعية الخاصة بتلك البيئة ، معنى هذا ، أن النظام التعليمي القائم في بلد من البلاد إذا انتقل إلى بلد آخر فإنه ينتقل بمفرده وينفصل عن سائر النظم التي ترافقه في منشئه الأصلي وأن من شأن ذلك أنه لا يعطى نتائج مماثلة لتي يعطيها في بيئته الأصلية . ومن هنا يبدو خطر الإضرار التي يتولد من الاقتباس بدون تأمل وتكيف لأن الاقتباس قد يؤدي إلى نقل النواقص التي كان يشكو منها ويسعى لإزالتها المفكرين في البلاد التي أنشأت ذلك النظام ، وهذه النقائص عندما تنتقل إلى بيئة جديدة قد تصبح أشد ضرراً مما كانت في بيئتها الأصلية . (ثالثاً) لا يجوز لنا أن نقبس أى نظام بهيئته الأصلية بل نضع لأنفسنا نظاماً خاصاً مستنيرين فيه بتجارب جميع الأمم التي سبقت في مضمار التقدم والرفق دون أن نرتبط بنظام إحدى هذه الأمم على وجه الانحصار . (رابعاً) في كل ثقافة من الثقافات العالمية بعض العناصر الإيجابية وبعض العناصر التي لا تتفق مع تكويننا الاجتماعي ومزاجنا النفسي ، وعلينا أن نقبس من الثقافات ما يساعدنا على النهوض والتقدم دون أن نمتد بالتزام ممين ، ثم نصهر هذا الذي نقبسه في بوتقة ثقافتنا فيتحول إلى طبيعتها كما تنصهر البذور المستوردة في التربة الجديدة فيصبح نباتاً قومياً ، وتصاغ وفق حاجتنا الروحية والعقلية فإذا لم تصلح هذه البذور للنماء والتشكل فهي غير مطابقة لحاجتنا .

(خامساً) إن أبرز الخلافات بين الثقافتين العربية والغربية هي أن الفكر الغربي يحل مشاكله على قاعدة القوة ، ويفصل الضمير عن العلم . ويقر السيطرة من الجنس الأبيض منشئ الحضارة على الشعوب الملونة كما يقر تسميخ هذه الأمم للخدمة والعبودية ، دون إيمان بالقانون الأخلاق أو الإنسان ويتجاهل القيم الروحية والحقوق الضيقة الانسانية . بينما تقف الثقافة العربية في الموقف المخالف إيماناً بالحق بديلاً للقوة واعتباراً بالقاعدة الأخلاقية مرتبطة بالسياسة والاجتماع والضمير مرتبطاً بالعلم .

(سادساً) إن الخلاف بين الثقافتين واسع واضح عميق ، وجذرى لأنه خلاف

عقلي ونفسي يصل إلى الحد الذي يشكل في كل مثل أعلى مختلف متباين . وقد صوّر الدكتور هيكل هذا المعنى حين قال :

« أعتقد أن الشرق قد ضل طريقه في هذه العصور الأخيرة متأثراً بتعاليم الغرب فأصبح مثله الأعلى مادياً يحسب الحرية التي تسمو بها النفس إلى المكان الارتفاع أن ينال الجسم وأن تنال الشهوات كل مبتغاه ، قد يكون للبيئة الطبيعية في الغرب ما يدفع إلى التطلع إلى هذا المثل الأعلى ، ولكن بيئة الشرق الطبيعية وتاريخه منذ العصور الأولى وتاريخه بنوع خاص منذ انتشرت الحضارة الإسلامية في ربوعه يجعل هذا المثل الأعلى الذي يتخذه الغرب أمامه دون ما تتطلع إليه النفس الشرقية فهذه النفس تؤمن بوحدة الوجود وترى في هذه الوحدة والاتصال بها والفناء الروحي فيها غاية ما نرجو ، لذلك كانت « أمثال » هذا الشرق تجرى بأن من اعتز بغير الله ذل ، ومن افتقر لغير الله هان ، ولا تعرف شيئاً في الحياة يعادل تقوى الله وقد أمر هذا في الغناء والنفس والموسيقى والأدب . »

(٣)

يجمع الباحثون على تأكيد واجب المثقفين في كل وطن ومسؤوليتهم في الدفاع عن مقومات ثقافتهم وذلك بالتصدي للتيارات الأجنبية بقدر وافر من الإيمان والدشاطر ، يقول الدكتور عمر حليق ، إن الثقافة العربية مهددة بادب اللذة والمجون الذي أصبح يؤلف الجزء الأكبر من الثقافة (الغربية) المعاصرة ، وبفرض ديكتاتورية على الثقافات الأخرى ، أما الثقافة العربية فقد ساهمت في جوهر الفكر الإنساني وحافظت على كثير من خصائصها على مر السنين وتعداد القرون وحاضرها يشمل ٧٠ أو ٨٠ مليوناً ويتصل بأربعمائة مليون مسلم (الآن - ألف مليون) يحتلون قطاعاً هاماً في مجالات السياسة والاقتصاد والسلم والحرب ، ويتسامل لساذا يقف المثقفون العرب موقفاً سلبيًا ويتعلقون بأذيال لندن أو نيويورك أو موسكو أو باريس ، والقول بأننا في فترة (هضم واستيعاب) لا يبرر الانشقاق نحو التعلق والمحاكاة ، ويصف هذا بأنه الاستعارة الضالة ، وأن المستعير حين يكون سطحى الثقافة إن يستطع أن يبدل طبيعة الوضع فيبقى الشيء المستعار « غربياً » يفرض على ثقافة لا قبل لها بتحويله أو طبعه من جديد ، ومن هنا تكون النتيجة أن تصاب الثقافة الأصلية بالتفكك والانحلال وتفقد اللغة طابعها الأصيل ، ويقول : إن الاقتراض من الثقافات الأخرى دون قيسد أو شرط

أو دون مراقبة أو محاسبة سيولد في المجال الثقافي والاجتماعي حالة تجمد عناصر الثقافة القومية نفسها قاصرة عن مناقشة العناصر الدخيلة أو المستعارة أو عاجزة عن هضمها ووضعها في قالب قوى أصيل ، حين تفقد تلك الثقافة الانصار من أهلها يكون مصيرها مصير الطفل الذي لم يجد من برعاه ويحنو عليه فيشب ضعيف البنية ناقص التغذية مشلول النشاط ، ويرى الدكتور حليق أن الشرقيين في نظر الغربيين علم على الانحطاط والضعف ، وكل ما في قاموس اللغة من صفات ونعوت سيئة ، وهذا التحامل ليس مقصوداً على فئة دون فئة ، فحضارات الشرق عند الغربي ، أمر عفا عليه الزمن فهو جرم من الماضي ولا مكان له في حضارة العالم الجديد بالرغم مما في الثقافة الشرقية من عناصر خالدة تصلح لكل زمان ومكان ، هذا الخلاف في وجهات النظر يتبعه اختلاف في طبيعة المجتمع العربي عن طبيعة المجتمع الغربي ، وهو اختلاف جوهري في التطور التاريخي والصناعي وفي العواطف والإحساسات والمشاعر وما تزال الثقافة العربية في جوهرها أصيلة عريقة حساسة وخاصة بالنسبة لأدب المجون واللذة ، ويرى الدكتور عمر حليق : أن على الثقافة العربية أن تسلك سلوكاً قومياً فتحفظ لنفسها بالقيادة الفكرية والسيادة الثقافية بحيث تهيم للفكر والفنان ورجل الدين أن يقوموا بوظائفهم .

وإن عامل الحياة والنمو في الثقافات لا يكون بالاستعارة الضالة والمحاكاة والتقليد الأعمى بل باستيعاب الأسس العريقة لثقافات الأهم الأخرى واختيار ما يستسيغه الذوق وما يهضمه العقل فيطعم بها ثم يدفع بها إلى ثقافته الوطنية مساعة منقحة . كما فعل بناء الثقافة العربية حين اتصلوا بثقافات الإغريق والهند والفرس والرومان ، وكما فعل بناء الثقافة الأوروبية حين اتصلوا بالثقافة الإسلامية في القرون الوسطى ، والخطر كل الخطر أن تفقد الثقافة أصولها ومقوماتها إزاء التقليد ، وما أطلق عليه « الحول » ، يقول « فقدان الحول لا يكون بوحدة من اثنين : إما أن تكتب ألمعية المفكرين وحفظه الدين وأهل الفن كتباً كما فعل أتاتورك فأفقد ثقافتهم طابع الحياة والنمو ، وأما أن يقف المثقفون موففاً سلبياً أمام نشاط المقلدين يتركونهم يعشون بالثقافة القومية وخصائصها » ، ويرى الدكتور حليق أن الدفاع عن الثقافة واجب وطني وأنه من أهم أنواع الالتزامات القومية شأنها في المصدر الذي يستمد منه السياسي دهائه والاقتصادي كفايته والجندى معنويته واستعداداته والمصلح الاجتماعي مواده الخام ، ويقول إن في عتق الكتاب والباحثين

من أهل الثقافة أمانة مضاعفة إزاء موجات العيب والتحدى ، وأنه من الضروري مواجهة التيارات الغربية التي تعصف بثقافات الأمم ، في قوة ومناعة ، فالثقافة لا تحفظ طابعها ومقوماتها العريقة إلا إذا صمد لها العارفون بها والمؤمنون بعزتها ، ويرد على الذين لا يعترفون بأن للفن والفكر حدوداً ومعالم جغرافية وزمنية ويقول إن هذا مناقض لطبيعة السلوك الإنساني فعمل الاجتماع ينفيه وعلم النفس لا يقهره ، والمرد حيوان اجتماعي ، وهو يألف الجماعة التي تبادل مشاعره وتشاركه طبائعه وتبادل له المحبة والألفة ، ويرى أن من حق الثقافة العربية أن تتحدى التيارات الدخيلة وأن تمحقها وأن تختار منها ما تستسيغه وما يتفق مع ثقافتها القومية ، وأن الثقافة العربية اليوم وهي تمر في عهد أحياء وتجديد أكثر ما تكون عرضاً للخطر ، خطر التيارات الدخيلة .

(٨)

موقف الثقافة العربية من الحضارة الغربية

(١)

من شأن كل ثقافة أن ترتبط بحضارة وأن يكون لها موقف من الحضارة الأخرى والثقافة العربية لها ذاتيتها ولها موقفها من الثقافات المختلفة شرقية وغربية ، كما أن لها موقفنا من الحضار المعاصرة . ولها أيضاً ارتباطها بالحضارة الإسلامية العربية ، وللحضارة في الثقافة العربية مفهوم واضح ، يختلف في أسسه عن مفهوم الثقافات الغربية للحضارة ويقوم كل مفهوم تبعاً لمقومات كل ثقافة والقيم الانسانية التي تخضع لها .

والسؤال الأول : ما هي الحضارة ؟ وإذا كان لنا أن نفرق بين مفهوم الحضارة ومفهوم المدنية ، قلنا إن مفهوم المدنية أوسع ، وهو أشمل للثقافة والحضارة معاً ، وهو مجموع العقائد والأفكار والفنون والمؤسسات والمعادن والنظم التي يقيمها المجتمع البشري ، أما الحضارة فقد جرى العرف على أنها تمثل ذلك التقدم المادي وطرق المعيشة والأدوات التي يستخدمها أفراد المجتمع وهي تمثل بالجملة الجانب الاجتماعي الصناعي المتصل بالحياة والمجتمع ، وهو غير ما يتصل بالفكر والفلسفات والأدب ، وإذا كانت الثقافة ذاتية وقوية فإن الحضارة إنسانية وعالمية ، وإذا كانت الثقافة خاصة لامة ما ، فإن الحضارة عامة وملكت مشاع للبشرية .

ولست هناك حضارة واحدة، ولكن هناك حضارات متعددة والحضارة العربية الحديثة لا تتفق وجود حضارات أخرى ما تزال حية من بينها الحضارة الإسلامية الغربية، وهي مدينة في جذورها وأصولها للنهج العلمى التجريبي الإسلامى . ومن شأن الحضارة الإسلامية العربية أن تقتبس وتنقل من الحضارة الإسلامية أو تذيبها في بوتقتها وذلك للخلافات الأساسية الواضحة والعميقة بين كل حضارة وحضارة .

ولقد ذاع رأى تغريبى يقول بالترابط بين الثقافة والحضارة في مجال الاقتباس وأن على الشرق إذا أراد أن يصطنع الحضارة الغربية أن يصطنع الثقافة الغربية أيضاً ، وبطلان هذا الرأى ظاهر فإن الغرب عند ما نقل من العرب والمسلمين لم ينقل إلا العلوم وما نقله من الثقافة إنما صاغة في بوتقته وأضافه إلى أصول فكره وجرده من طابع الفكر الإسلامى العربى، وهو في ذلك يجرى مع طبيعة الاقتباس بين الثقافات ومن شأن الثقافة العربية أن تفعل ذلك، فالعلوم وهي معارف عامة لا حظر على نقلها، ولكن مفاهيم الثقافة تختلف بين ثقافة وثقافة، ولذلك فلا تستطيع الحضارة الغربية ولها ما لها من سلطان في العالم كله، وما لها من نفوذ مرتبط بالاستعمار أن تفرض مفاهيم فكرها وثقافتها على الثقافة العربية والحضارة العربية الإسلامية هذا هو مقطع الرأى في مجال التفريق بين الحضارة والثقافة في الاقتباس، أما في واقع الأمر فإن بين كل ثقافة وحضارة ترابطاً لا ينفصل إلى مجاوزة أو إنكاره فالحضارة هي تنفيذ للتصميم الذى تمثله الثقافة وبناء الحضارة إنما يبدأ أولاً في الثقافة تخطيطاً ومشروعاً . ولذلك فإن أى حضارة إنما تستمد مقوماتها من ثقافة لها أسسها ومقوماتها . وهند الحضارة (والمدنية أيضاً) هو الرقى، والارتفاع عن مفهوم البداوة والارتقاء بالإنسان في السلوك وأساليب المأكل والمشرب والهندام، والتغلب على المسادة، وفي مفهوم الثقافة العربية أن الرقى مادى وروحى، وأن هدف الحضارة الإسلامية أن توجد إلى جانب التقدم المادى : التقدم الروحى وسيادة الأخلاق النبيلة والمبادئ الشريفة وتغليب معانى العدل والإخاء والتكامل الاجتماعى . ولعل الحضارة الغربية قد وصلت إلى مفهوم أساسى هو أنها تقوم على ترقية الماديات والصناعات دون اعتبار كبير للجانب المعنوى أو اصوحى، وأن نمو الحضارة أصبح يهدد البشرية بسيادة الآلة وعبودية الإنسان لها، فضلاً عن أن النمو المادى إلى جوار التوقف عن النمو الروحى قد خلق هوة سحيقة بين العقل والقلب وبين المادة والروح، فمما جسم العالم بينما ضمرت روحه، ويرجع ذلك في الأغلب

إلى أن الحضارة انحرفت عن اتجاهها الإنساني ، وآثرت الانحياز الوثني الأغريقي القديم المرتبط بالتحلل والانفلاق الغريزي والجسدى . وقد كان من شأن هذين الخطرين إن وجدما أطلق عليه ، أزمة الحضارة وهو أمر تناوله بالدراسة كثيرون منهم سوركان وشبنجلر ونويمى وغيرهم .

الحضارة :

اشتقاق من تحضر ، والتحضير هو التهذيب البطيء المتدرج ، ويجمع الباحثون على أن لكلمة حضارة مفهومين : مفهوم يعنى الانتقال من وضع إجتماعى معين إلى وضع آخر أكثر تطوراً وهو ما وصفه ابن خلدون بال عمران وعرفه بأنه مجموع الأحوال التى تنجم عن الاجتماع الإنسانى مثل التوحش والتأنس والمصليات والتقلبات المختلفة للبشر ، وما يتصل بأعمال الناس ومسايعهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع . والثانى وهو ما يعنى حالة خاصة لجماعة من الجماعات البشرية فى وقت معين وهو ما أسماه ابن خلدون الحضارة وعرفه بأنه غاية العمران ونهاية أمره . وقد فرق شبنجلر بين المدنية والحضارة نفس تفريق ابن خلدون لجمال المدنية علماً على المعنى الحركى الديناميكى وجعل الحضارة تعنى المعنى الثابت (ستانليك) . ويجمع الباحثون على عدة حقائق : (أولاً) : إن الحضارة تصدر عن ثقافة أو عن دين وأن الحضارة العربية الاسلامية تصدر عن الاسلام وأن حضارة الغرب المعاصرة تصدر عن العلم وأن حضارات الشرق تستمد من البوذية والهندوكية . (ثانياً) : إن التطور البشرى الحضارى يشتمل على شقين : (أولاً) : المادى أى الخاص بالحالة الاقتصادية والنظام الذى يلائمها (ثانيهما) : الروحى أو الفكرى الذى يتصل بالاعتقادات والقيم الخلقية والمعنوية . (ثالثاً) : إن من مستلزمات الحضارة الصحيحة أن يقترن التقدم المادى بالتقدم الخلقى ويسايره جنباً إلى جنب . (رابعاً) : إن الحضارة الصالحة هى التى ترتفع بالحياة الانسانية جملة ومن نواحيها الفكرية والمادية والمعيشية والنفسية والخلقية والاجتماعية الفردية . وأنها هى التى تفسح المجال لنمو العقل وتفتحه واكتشاف آفاق الوجود ، والتى تزيد من تماسك الأفراد فى المجتمع وارتباطهم وتضامنهم وتكاتفهم . وإن مهمة المدنية ترى إلى نشر تعاليم الانسانية وتعميمها على وجه الارض . وقد ربط توييمى ومالك بن نبي الحضارة بالفكرة الدينية ، فالحضارة عندهما تبدأ حين تدخل التاريخ ففكرة دين معين أو مبدأ أخلاق معين وتنتهى حين تفقد الروح نهائياً الهيمنة التى كانت لها على الغرائز المسكوتة . ويرى توييمى أن الحضارة الحديثة الغربية قد قامت على الدافع الروحى ، أساساً .

(م ٩٤ - مقدمات)

وفد أشار بعض الباحثين إلى أن الحضارات لا يتميز بعضها عن بعض بعناصرها المادية ولا حتى الثقافية وإنما أكبر ما تتميز به هو (الفكرة الدافعة) ، أى القوة المحركة التى ينبعث منها النشاط من الداخل وتسيرها فى سبل معينة . وإذا كانت الحضارات الشرقية تقدم التأمل على العمل أو تغلب القدريّة وإذا كانت الحضارات الغربية تغلب النظرة المادية أو تجعل من الإنسان سيداً مطلقاً للكون ، فإن الحضارة الإسلامية تقيم نظرة متكاملة جماعها الروح والمادة وتجعل الإنسان سيداً للكون تحت حكم الله وكيلاً متصرفاً فى سبيل قيام نظام الإسلام ومنهج القرآن . وإن عقلانية الحضارة الإسلامية ليست عقلانية الحضارة الهلينية ، وليست هى عقلانية مطلقة ، وإنما هى عقلانية روحية بحسبان أن المعرفة الإسلامية جامعة للروح والعقل معاً .

٢ - مفهوم الثقافة العربية للحضارة بعامة :

(١) يقوم مفهوم « الحضارة » فى الثقافة العربية على أساس من الفكر الإسلامى الذى يستمد مقوماته من القرآن الكريم فأول مقومات الحضارة الإسلامية الجوهرية أنها تستمد من وحى رسالة سماوية تمدها بالقوة والتماكك وتربط بين عناصرها عقيدة التوحيد التى تقوم على الموازنة بين الروح والمادة ، والعلم والدين ، والقلب والعقل ، والدنيا والآخرة . ويقوم نظامها السياسى على الشورى والمساواة واحترام حقوق الإنسان ، وتقوم الأسرة فى مجتمعها على المودة والرحمة ويقوم اقتصادها على تبادل المنافع وإتخاذ المال وسيلة لا غاية وإحترام الملكية الفردية غير المستغلة أو المعطلة للصالح العام ، والتشريع القائم على أسس مرنة وتخطوط عامة يتيح الفرصة للإجتهد والتطور مع ظروف الأزمنة وعوامل البيئات ، والإيمان بطلب المعرفة من كل وجه واستخدام العقل فى كسب المعارف وتسخير الطبيعة لمساعدة الفرد والجماعة ، وتربط هذا كله قيم خلقية هى ضوابط الحضارة وإطارها ، قوامها خلوص النية ونقاء الضمير والتمسك بقيم الحق والخير . (٢) مفهوم الحضارة فى الثقافة العربية يتمثل فى أنها : (١) حضارة جامعة إنسانية : لا حضارة الجنس السائد . (٢) حضارة وسطى تقوم على التوازن بين الروح والمادة فلا هى حضارة الزهادة ولا حضارة الغرائز (٣) حضارة فكريّة مفتوحة متقبلة لتيارات الفكر والحضارات المختلفة تأخذ منها وتترك وفق قاعدتها الأساسية . (٤) حضارة لها أساس ومقومات تستمدّها من القرآن : أساسها التوحيد وقوامها العدل والحق والإحسان والحرية .

(٥) حضارة تكرم العلم وتشرف العقل ، ولسكنها لا تنسى حاجة القلب والروح وتجعل قانون المعرفة فيها : قائماً على العقل والوجدان معاً . (٣) ربط الإسلام بين الارتقاء الروحي والارتقاء المادي وفتح بابهما على مداه فلم يحرم علماً نافعاً ولم يضع للعلوم حدوداً ، وبذلك ربط بين المدنية والدين حيث يظن في الحضارة العصرية وبعض الحضارات القديمة أنهما متعارضين ، بل لقد بلغ الإسلام بالامر أن ربط بينهما ربطاً عضوياً فأعلن أن الدين هو ذروة المدنية فالمدينة التي تستحق هذا الاسم بنزاهة أصولها هي غرض دين الحق الخالص ، فالمدينة الصحيحة لا تنافي الدين الحق ، والعلم الصحيح لا يخالف الدين الحق في شيء . (٤) جعل الإسلام للأخلاق المسكان الأرفع من عنايته لكل الاعتبارات ، وهو إعداد النفس البشرية لتسكون قادرة على حمل مسئولية المهمة التي ناطها الإسلام بكل مسلم فوضع الأخلاق في مستوى لم تضعها فيه أية فلسفة في الأرض على شدة عناية هذه الفلسفات بها ويتمثل ذلك في قول الرسول : (بعثت لأتمم مسكركم الأخلاق) فالإسلام يعتبر مسكركم الأخلاق غاية الدين الحق وثمره لوسائله المختلفة وقد عمد الإسلام إلى حياطة الدعوة إلى حسن الخلق بعملين هامين : (١) تحريم النبايع الثلاثة للشرور : (الخر والميسر والزنا) تحريماً لا هوادة فيه (ب) إيجابه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقد أباح الإسلام لكل إنسان أن يستعمل حقه الطبيعي في كل ما لا ينافي القانون العام وما لا يخاف ناموس الأخلاق ، فكان من أكبر معالم مفهوم الإسلام للحضارة حماية الأخلاق في الأمم ، وقد جعل إحاد الأمة قواماً بعضهم على بعض ، فقرر أنه لا يحل لمسلم أن يرى منكراً فيز كسفيه ويمضى في سبيله . (٥) إرتباط الحضارة بمحتاج إجتماعي متميز ، قوامه الحرية والعدل والإخاء الإنساني ، بحيث تسكون الحضارة عامل تقدم وسعادة للبشر جميعاً ولا يكون خيرها وفقاً على مجموعة خاصة ويكون للباقيين الذل والسكدح والعبودية ، وحماية الفرد من قسوة الطبيعة أو سلطان الأعمال . وبذلك قضى على التفرقة العنصرية ، والصراع بين الطبقات ، وأقام أنظمة الرحمة والعدالة . ويمكن أن يوصف هذا بأنه سماحة الحضارة وإنسانيتها ، فهي ثمرة جهد مشترك لكل من عاش في المجتمع الإسلامي مسلمين وغير مسلمين ، وتوفير الحرية لغير المسلمين واحترام شعائرهم وإعطاء المرأة حقها وحريتها ، فالحضارة في الثقافة العربية ليست قاصرة على طبقة دون طبقة ، ولا أمة دون أمة .

(٦) المازانة بين مقاصد الروح ومطالب البدن والبعد عن الزهد المعطل للطاقات وعني

المادية الجادة المفسدة لإنسانية الحياة وقوام هذا المفهوم الحضارى . (٧) ليس هناك انفصال بين القيمة الدينية والقيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية فى مفهوم الثقافة العربية للحضارة ، وإنما تتمثل القيم مجتمعة كسكل فى تقدير كل موقف .

(٨) الحضارة الإسلامية تؤمن بوحدة البشرية لأنها تؤمن بوحدة الله وبوحدة الإنسانية وبوحدة الحقيقة وهى بالتالى تتوجه إلى العالم كله وإلى الإنسانية . ومن هذه الإنسانية فى الحضارة الإسلامية تنشأ الوحدة الثقافية والوحدة الاجتماعية المستندة إلى نظرة إلى السكون واحدة ونظرة إلى الحياة واحدة وقد أكدت حلقات التاريخ الإسلامى أن الحضارة فى مفهوم الثقافة العربية هى حضارة إنسانية تجمع عليها الشعوب والأقوام فى صعيد واحد مشترك من المفاهيم الفكرية ونظم الحياة التى تتحقق فيها المساواة بين البشر وإقامة العدل وسائر المثل العليا التى تتقدم بالبشرية مادياً ومعنوياً ، وقد كان الإسلام هو جماع هذه المثل العليا وهو أساس الحضارة المثلى فإن الحضارة هى الموقف الذى تتخذه أمة من الأمم من الحياة والسكون ويتبع هذا الموقف تباين واضح فى مجالات كثيرة منها الفن والأدب . وذلك واضح فى اختلاف الفن الإسلامى عن الفن الصينى والأوروبى وكذلك فى الفرق بين فهم الاغريق للديمقراطية وفهمنا لها .

حقائق أساسية

وهناك حقائق أساسية فى بحث الحضارة : (أولاً) إن الحضارة الغربية الحديثة استمدت مقوم نماذجها من التراث اليونانى الذى حوره الفكر الإسلامى وأضاف إليه ومن المنهج العلمى التجريبى الذى هو ثمرة الفكر الإسلامى . (ثانياً) إن الحضارة على هذا المفهوم ملك للبشرية وليس للغرب وحده . فهى ثمرة جميع الحضارات التى سبقتها وأبرزها اليونانية (البذور الأولى للعقل) والمسيحية (تربية النفس) والعربية الإسلامية (تمام نمو العقل والارتقاء بالنفس) . (ثالثاً) إن الحضارة الصحيحة تجمع بين التقدم المادى والتقدم الخلقى جنباً إلى جنب . وأن يكون الخلق هو قوام الحرية ، وهذا هو الفارق بين الثقافة العربية والثقافات الغربية فى مفهوم الحضارة حيث يرى الغرب مفهوم الحرية فى إطلاق الغرائز والحريات أقصى مدى للحرية ، أما فى الثقافة العربية فالحرية مرتبطة بالأخلاق وطها ضوابطها .

ويقول لامارين : أما الحضارة المادية فإن علماء الأخلاق يخشونها والفلاسفة يزدرونها والاقتصاديين يمجّدونها ، ولكنهم جميعاً بعيدون عن أن يتفاهموا على وسائل رقيها وأن يضبطوا انحرفاتها وأن يدرأوا مفسادها . (رابعاً) لكل حضارة شخصية ، متميزة بخواصها وصفاتها الملزمة ، وهذه الشخصية إرتباط بمصادرها من ثقافة أو أمة أو دين أو تاريخ .

٣ — موقف للثقافة العربية من الحضارة الغربية :

إن مفهوم الثقافة العربية للحضارة يختلف اختلافاً أساسياً عن مفهوم الثقافة الغربية ولذلك فإن الأمة العربية والعالم الإسلامي ، بحسبان إستعدادهما من الفكر الإسلامى — يقفان من الحضارة المعاصرة موقفاً صريحاً يكشف عن « ذاتية » قيم الثقافة العربية وطابعها الاستقلالى الواضح ، ومفاهيمها المستمدة من تاريخها ولغتها ومزاجها النفسى والعقلى ، وإن كانت هذه الثقافة مفتوحة أمام الثقافات البشرية المختلفة ، إلا أنها تقف دائماً على قاعدتها الأساسية وتعامل مع هذه الثقافات من خلال قيمها الأساسية حفاظاً على كيانها وشخصيتها ، وتستمد الثقافة العربية مفهومها للحضارة فى أنها تقوم أولاً : على أساس تحقيق توازن سليم بين الفرد والمجتمع ، فالإسلام يعترف بالفرد كوحدة اجتماعية وتعترف به على أنه صاحب إرادته تشكل الوضع الأساسى فى المجتمع فى حدود المبادئ التى وضعها الإسلام وهى تعطى للفرد أيضاً حق الملكية وحق التمتع بشئ ملكه ، ولكنه مع ذلك يضع قيوداً وحدوداً على إرادة الفرد وعلى مباشرته للملكية بحيث يحقق توازناً سليماً بين الفرد وحقوقه وبين وجود المجتمع ومستلزماته . (ثانياً) حرم الإسلام جميع طرائق الكسب التى تقوم على الرشوة واستغلال النفوذ أو الغش أو أكل أموال الناس بالباطل حتى يحول دون الأرباح الفاحشة والثروات الضخمة . وإلغاء الربا كلية . (ثالثاً) جعل للأسرة نظاماً حكيماً يقوم على المودة والرحمة ورعاية الواجب وشرع الميراث نظاماً فريداً حكيماً يتضمن تقسيم تركة المتوفى بين عديد من ذوى قرابته حتى لا تتضخم الثروات وتتجمع فى أيد قليلة ، وحرم على كل مالك أى تصرف فى ملكه يؤدى إلى إضرار بالغير أو ينطوى على اعتداء على حقوق الآخرين . (رابعاً) الاهتمام بالفقراء المعوزين ، وإقرار حق معلوم لهم فى مال الأغنياء مع إشاعة روح التعاون والإيثار ، وبناء المجتمع على أساس أن المؤمن للمؤمن

كالبنيان ، واعتبار التقوى - وليس المال والنسب والجاه والحسب - ميزان التفاضل بين الناس . (خامساً) إقامة الحدود والقصاص والنهي عن أكل الربا وأهوال الناس بالباطل والوفاء بالعقود ، وتنظيم أمر السكيل والوزن ، وكتابة الديون ، وإقرار مبدأ العمل . (سادساً) اعتبار القيم الأخلاقية محوراً أساسياً لبناء الحضارة والربط بينها بحيث تكون هناك قواعد يراها الجميع ويعترف بها الخارجون عليها ، (هذه القيم توجد عن طريق الأسرة والمسجد والمدرسة) . تكشف هذه المفاهيم عن « ذاتية » واضحة « الحضارة » في مفهوم الثقافة العربية تختلف اختلافاً بيناً وعميقاً عن مفهوم الحضارة في الفكر الغربي وعن طبيعة الحضارة الغربية المعاصرة ، في قيم أساسية كبيرة وعديدة أبرزها :

(١) السمة الأخلاقية التي تعتبر قاسماً مشتركاً على الاجتماع والاقتصاد والسياسة .

(٢) رفض الربا كأساس النظام الاقتصادي . (٣) الترابط بين الفرد و الجماعة ، (٤) العدل الشامل . (٥) الإخاء . (٦) التطبيق العادل للناس جميعاً لائتمة خاصة . هذه السمات تمتاز عن الحضارة الغربية ، بينما هي تشترك معها في مختلف الجوانب الإيجابية والحية وأهمها التفكير العلمي واحترام العقل . وإذا قال أندريه سيجفريد : « إن حضارة الغرب تتميز بقدرتها على الاختراع في عالم الآلة » فإن مصدر هذا مستمد من الحضارة الإسلامية التي ابتدعت المنهج العلمي التجريبي ، أما الميزة التي اعتبرها سيجفريد ذات قيمة وهي أن الإنسان سيد مصيره ، فإن الثقافة العربية تؤمن بسيادة الإنسان تحت حكم الله ، ولا ترى له مطلق التصرف أو الاستعلاء وتؤمن أن السيادة لله وحده وأن منطلق الحضارة هو تحقيق إرادة الله في الكون وأن الحضارة الإسلامية حضارة علمية أخلاقية بينما الحضارة الغربية حضارة مادية . وأن الحضارة الإسلامية عند ما تمتلك وسائل العلم الحديث والتكنولوجيا تستطيع أن تقدم للإنسانية حضارة جامعة بين المادة والروح ، وأنه لا سبيل إلى ما يقوله بعض قصار النظر من إعطاء حضارة الغرب المادية مدداً من روحانية الشرق فإن تركيب الحضارة الغربية هو تركيب متكامل على النحو الذي تقوم به الآن ، وأنه لا سبيل إلى تطعيم أي حضارة في مقوماتها الأساسية بقيم حضارة أخرى ، وخاصة بالنسبة المفهوم الترابط بين الدين والعلم الذي تتسم به الحضارة الإسلامية وحدها . ومن الحق أن يقوم مفهوم الحضارة الإسلامية متكاملًا كما يقوم مفهوم الحضارة الغربية متكاملًا . وحيث تتجه الحضارة الإسلامية إلى مفهوم

الإيثار والانسانية والإخاء تقف حضارة الغرب عند الفردية وحب السيطرة والنفوذ والاستعلاء ، ولذلك ارتبطت الحضارة الغربية بالتمحور من القيم الأخلاقية وإقرار مذهب اللذات والمتعة للفردية ، والتفرقة في المعاملة بين الجنس الأبيض صاحب الحضارة والاجناس الملونة ، وبذلك انبثقت من الحضارة وهذه الحركة الاستعمارية القائمة على أساس الاستغلال والاستعباد للأجناس الأخرى . وإذا قيل أن حضارة الإسلام تقوم على جماع المادة والروح والعقل والوجدان والدنيا والآخرة فإن حضارة الغرب يمكن أن توصف بأنها حضارة مادية صرفة ، طغت فيها المادة على كل شيء ولونت كل القيم الوجدانية والعاطفية وأنضمت السلوك والمعاملات والأخلاق لمفاهيم المادة ، وخضع لذلك الفن والإقتصاد وقامت السياسة على مفهوم أن موطن الرجل الملون يبدأ من كاليه (الثغر الفرنسى المقابل للشاطئ الإنگليزى على المانش) وأنذر الامبراطور غليوم فى أوائل القرن الحالى أوروبا بالخطر الأصفر على الشعوب البيضاء وبأن إنهاء سلطان أوروبا على العالم سيأتى من الشرق . وتتأكد الدعوة فى كل وقت بأن الجنس الأبيض يريد الاحتفاظ بحقه فى السيطرة ، وتجرى الدعوة إلى وحدة الشعوب البيضاء وأن مهمة الجنس الأبيض هى تدعيم الثقافة الأوروبية فى البلدان المستعمرة . وبدأ أن الشعب الأوروبى الذى كان يعلن حقوق الإنسان فى أوروبا ويطالب بالحرية والإخاء والمساواة كان يذهب متحمساً إلى أفريقيا ، يسلب سكانها أبسط حقوق الإنسان ، وفى أوروبا يقولون إن الناس عبيد وإن الرجل الأبيض وحده هو الذى له الحق فى حل أمانة حكم هذه البلاد .

وتتميز الحضارة الإسلامية بأنها :

(أولاً) ليست حضارة السادة دون العبيد . (ثانياً) الاندماج فى الشعوب لا السيادة عليها ، (ثالثاً) الترابط بين الدين والعلم وبين المجتمع والأخلاق ، بالإضافة إلى تبين نظرة الحضارة الإسلامية عن الحضارة الغربية إلى الكون والحياة والعقائد والعادات والقيم والآداب والفنون .

وهناك خلاف أساسى قوامه التكامل بين الدين والمجتمع فى الحضارة الإسلامية بينما تقوم الحضارة الغربية على أساس الفصل بين الكنيسة والدولة .

وتتسم الحضارة الإسلامية بالإبداع والذاتية . التي أقامت لها طابعاً مميزاً ومنها
 خاصاً ، هذه الذاتية المستمدة من جذور فكرها ، والتي أعطاها وقفة الصمود لإزاء خطر
 جسيم تهدد اليهودية والمسيحية قبلها ، ذلك هو خطر الفلسفة اليونانية الوثنية الذي سيطر
 على اليهودية وابتلع المسيحية وأذا بهما في بونقته ولكنه عجز عن ذلك بالنسبة للإسلام
 والفكر الإسلامي والثقافة العربية بعد صراع طويل شاق ، ولولا الأصالة العميقة الجذور
 لاستحال ذلك ولخضع الإسلام لما خضعت له اليهودية والمسيحية ، ولاستحال إبداع
 حضارة إنسانية امتدت على الزمن أجيالا وامتدت على هذا الكوكب مساحة كبرى منه في
 قلب ثلاث من قاراته الكبرى أثرت بالعطاء في كل حضارة وثقافة قامت من بعد ، وطبعها
 بطابعها ، أو أمدتها بأصولها ومقوماتها . فالحضارة الإسلامية نسيج تام الصنع ، قام على
 ما قام عليه الفكر الإسلامي والثقافة العربية من تكامل ووسطية ووحدة . فهي ليست
 مزيجاً بل مركباً منها وحدة ، والوحدة هي أساس القوة والإبداع في الحضارات كما هي أصل
 في حياة الأفراد والجماعات . . لقد اقتبست مما سبقها كأمر طبيعي لكل حضارة
 أن ترتبط بما تقدمها ولكنها صرحت ما استقبلت في بونقتها وحولته إلى مادة قوة وطبعت
 كل ما أخذت بطابعها وظل كل من طابعها وجوهرها وذاتيتها واضحاً قائماً حتى في أبان
 مرحلة ضعفها وأزمتها بعد دورة ألف عام من التاريخ . ويقول الباحث (ادلارد) وهو
 واحد ممن تثقف على أيدي العرب في الأندلس : إن الإبداع الذي عرفت به الحضارة العربية
 (الإسلامية) كان نتيجة دافع روحي ونظرة عالية من إيمان راسخ بوحداية الحق :
 « لأنني والعقل رائدي تعلمت شيئاً من أساندي العرب ، إن الله أعطى الناس العقل ليسكون
 مادياً فيميز الحق من الباطل » . لأن أئمة الخدمات العلنية الملوسة التي قدمتها الحضارة
 الإسلامية وكانت مصدر بحث الفكر الغربي وقيام الحضارة الغربية المعاصرة هما : روح
 البحث والاعتماد على العقل .

٤ - مفهوم الحضارة الإسلامية .

(أولاً) قامت الحضارة الإسلامية على روح واحد ، وأصل الأصول فيها : د وفكر
 التوحيد ، وبالتوحيد تفسر عناصر الإسلام جميعاً ، والإسلام لم يتبدع فكرة التوحيد
 ولكنه سما بها إلى أبعد درجاتها حيث جعلها محور كل شيء وصاغها أدق صياغة وحررها
 من كل غائق أو معاكس ، والتوحيد هو شجب عبادة ما سوى الله فلا يؤمن بسلطان

غير سلطانه والاصل في الوجدانية : التحرر من عبودية غير الله ، ومن كل سلطان غير سلطان الله ، فلا تفرقة بين الناس ، دين واحد هو دين الله والناس أمة واحدة ، وفي هذا معنى العالمية بأصنى أشكالها وأسمى صورها . والوجدانية الكاملة تقوم على أصول أربعة : (١) التحرر من عبودية غير الله . (٢) التوحيد أو العالمية .

(٣) الروحانية الخالصة ، المثالية الخلقية . (ثانيا) الإسلام يرمى إلى تحرير العقل من كل سلطان غير سلطان الله فهو لا يتقيد بنظرة المجتمع والرأى السائد فيه إلا إذا كان من عند الله ، يضرب عرض الحائط يديه المشعوذون من تأثير القوى الخفية التي من حق العقل أن يكفر بها وأن يتحرك دون حساب لها ، والعقل من خلق الله ويخضع له فلا يشترك معه في الألوهية ، وقد أودعه في الانسان لا ليعبده ويخلص له من دون الله بل ليعرف السكون ويكتشف ما يلزمه منه ، ويمتدى به في الظلمات في الدائرة التي يكشفها له ، والعقل في مفهوم الاسلام واسطة لا غاية وهو آلة تنكسر على ما يتعدى ميدانها ولا يستطيع أن يتحدى ما يقوله الله ، لها كاملا حاشا أن يخطئ . وإنما هو نور مصباح يكشف في الظلمات ولكنه ينكسف أمام نور الله والعقل لا يستطيع أن يكشف سر الخلق والسكون ولأن يضع مبادئ المعرفة بل الله يفعل ذلك . والفلاسفة والمسلمون يرون أنه ما دام نور العقل أضال من نور الله فلماذا لا نتخذ نور الله كاشفا في ميدان الفلسفة يسير نور العقل وراءه . والعقل في الاسلام يححر من الخرافات ومن عبودية غير الله ويفتح أمام المسلمين المجال في الجبر والحساب والهندسة والكيمياء والطبيعة . لقد قيد الاسلام العقل في النظرة الفلسفية العامة الشاملة وأطلق له الحرية فيما سوى ذلك من مشاهدة وتجربة واختبار وعدم خضوع للقوى الخفية وهذه هي الوجدانية التي حررت العقل من غير سلطان الله . وقد أقر الإسلام وجود حقيقة واحدة هي : أن السكون من خلق واحد أحد فالعقول يجب أن تقبل جميعها إلى فهم هذه الحقيقة واكتشافها مهما اختلفت في أمرجتها وقوة إدراكها ، ومن شأن وحدة الحقيقة أن تؤدي إلى وحدة العقول . والعقل الاسلامي يتفق في نتائجه وطريقه مع الأخلاق . فهو الذي يدل على الخير ويهتدي إليه ، أما المسكر والخديعة والندماء المؤدية إلى السوء فليس من صنع العقل وإنما هي من صنع النفس الامارة بالسوء ، ولو رجع الانسان إلى عقله رجوعا سليما لا باها . وبالمجلة فالعقل الاسلامي نور محرر من الشعوذة والسحر والقوى الخفية والخضوع لغير الله . (٩٥٢ - مقدمات)

(ثالثاً) : تهذيب النفس أصل من الأعمال في الحضارة الإسلامية .

وتقوم روح الإسلام على تحرير الإنسان من شغوات النفس ، والتحرر من عبودية الناس ، وقد وضع الإسلام طرائق للتطهير النفسى كالعبادات والصوم ، ومن المعروف أن النفس غير الجسم ، والميول النفسية غير الاتجاهات العقلية ، وقد اتخذ الفلاسفة والصوفية من دراسة أحوال النفس وسيلة لرفعها فوصلوا في ذلك إلى درجات عالية ، وبذروا بحوثهم على التجربة النفسية عن مجاهدة النفس فقالوا إنهم وصلوا إلى معرفة السعادة بل إلى الحصول عليها عن طريق المجاهدة والتهذيب ، والإسلام يدعو إلى أن يتحرر الإنسان من ميول النفس ورغباتها وأهوائها وخضوعها لغير الله . (رابعاً) المادة : يرى الإسلام التحرر من عبودية المادة وطغيانها ، وذلك بتوجيه المال إلى صالح الأعمال فالمال واسطة لا غاية والمال ملك لله وهو رهن يسترد ويبقى لأجل معلوم ، ومبدأ الزكاة يقوم على توزيع واحد من أربعين من ثروة المورسين ، فينفق في حياته خلال (أربعين سنة) ما يعادل أقصى ما جمع لديه من المال ، وبذلك تنتقل الثروة في كل أربعين سنة من أيدي أناس إلى أيدي آخرين ، وقد حرم الإسلام كنز المال ، والذين يكتزون الذهب والفضة ، ، وليست الزكاة تكريماً ولا صدقة بل « حق معلوم » وقد أقر الإسلام للسلطان أن يأخذ من مال الأغنياء ما يراه لازماً للفقراء .

(خامساً) : مهما أروغلنا في البحث والتتقيب فيما سلف من الحضارات فلن نجد توقيفاً معيناً نستطيع أن نحدد بهدأ الحضارة ما أو تاريخاً لمولدها ، ولا أن نعين حداً قاصداً يميز بين حضارة ولت وأخرى أشرق عليها النور وتبدت في الوجود ولكن هناك إستثناءً واحداً هو الحضارة الإسلامية ، فلم يذكر تاريخ البشر فيما عرفه للناس من حضارات سوى حضارة واحدة برزت إلى الوجود من عالم الغيب دفعة واحدة ، واستوت للناظرين قائمة على أصولها في فترة محددة من تاريخ البشر ، تلك هي حضارة الإسلام ، فقد انفردت حضارة الإسلام وحدها بانتمائها إلى الحياة دون سابق عهد أو انتظار ، وقد جمعت من ثمر نشأتها كل المقومات الأساسية كحضارة متكاملة شاملة ، قامت في مجتمع واضح المعالم ، له نظراته الخاصة إلى الحياة وله نظامه التشريعي الكامل ولم يكن قيامها ثمرة تقاليد زخر بها الماضي ولا وليد تيارات فكرية متوارثة ، ولقد كانت هذه الحضارة ولادة حدث تاريخي فريد هو تنزيل القرآن الكريم وكان مردها إلى رجل فذ

في التاريخ هو محمد رسول الله ﷺ ، جاء الإسلام نظاماً شاملاً للحياة قد افتتح حقاً حضارة جديدة ، (سادساً) تحدث القرآن قبل أن يدور بخلد إنسان بشيء عن نظرية التطور والارتقاء بأمد طويل ، أن الحياة ليست سلباً من قفريات لا رابط بينها وانسكها عملية عضوية حية مستمرة ، وما يسر هذه النظرة إلى الحياة الإنسانية في وحدتها واستمرارها أن يأتي الإسلام بكل فذة فريد مستحدث من أصول الفكر وأن يضم إلى ذلك بعض الأصول العقلية التي حوّاها الفكر القديم كذلك ، (سابعاً) تتمثل حضارة الإسلام في تلك النظرة الخاصة إلى المنهج الاجتماعي المتمايز ، والنظرة الخاصة إلى الفضائل الأخلاقية ، وهذا الأسلوب الذي رسم الإسلام لحياة البشر ، فقد استهلت حضارة الاسلام عهدها كاملة العناصر والأركان قد وصلت إلى تمام شكلها ونمائها دفعة واحدة لأنها لا بد أن تنمو وأن تتطور كما تنمو الكائنات الحية ، ولهذا كان من الطبيعي أن تتصل حضارة الاسلام خلال الزمن ببعض العناصر والمقومات الخارجية عنها والتي جاءت من حضارات أخرى ، لقد بدأت حضارة الاسلام رغم كل العوامل والظروف والمؤثرات كائناً حياً متكاملًا متميزاً انبثق نجمها فكان ظهورها في توقيت تاريخي محدد .

(ثامناً) نقل الاسلام النظرة إلى الحياة والكون من النظرة الخرافية ، والميتافيزيقية والمخرأة إلى النظرة الشاملة الجامعة الموضوعية والتجريبية المنتظمة في سنن وقوانين ، وفتح آفاق التفكير العلمي فسار البحث العلمي في طريق جديدة ، وانتقلت العلوم الطبيعية من المرحلة العقلية النظرية عند اليونان إلى المرحلة التجريبية منذ القرن الثاني للهجرة ، وانتهت الكيمياء والفيزياء والفلك إلى مرحلة التجريبية واكتشاف القوانين وظهر أمثال الجاحظ وابن الهيثم والبيروني والرازي وأولاد موسى شاكر ، ولم يقتصر الأمر على الطبيعة الجامدة بل تناول الانسان والحياة الاجتماعية ، فقد انبثقت عن النظرة الاسلامية نظرة علمية إلى المجتمع أنتجت لأول مرة في تاريخ الفكر البشري تفكيراً علمياً ككتفكير ابن خلدون في مقدمته والشاطبي ، اللذين سبقهما مؤلفون في حياة الأقوام والمجتمعات كالبيروني في الآثار الباقية والمسعودي ، هذا إلى جانب الافق الجديد الذي شق المسلمون إليه الطريق إلى معرفة النفس الانسانية ونزعاتها وخواطرها وزغباتها وما تعانيه من صراع وتبدل وتطور مما نراه في آثار الصوفية التي يعد الكثير منها بحق من أروع ما سطر في العالم في تصوير النفس والروح .

(تاسعاً) أنتجت نظرة الإسلام إلى البشر فكرة المساواة الحقيقية بل الشعور بالمساواة ، كما ولدت أيضاً فكرة العدالة بين البشر والشعور بمسئولية إقامتها في العالم دون اعتبار القوارق الجنسية أو الدينية أو غيرها ، لذلك لم تكن نظرة الشعوب إلى العرب المسلمين الذين دخلوا بلادهم نظرة الفاتحين المستعمرين ، بل نظرة من يحملون لهم الخير ، و يقيمون موازين الحق والعدل ، ويشعرون بالأخوة الإنسانية والمساواة بين عباد الله ، وهذا هو السبب في أن البلاد التي دخلوها بقيت فيها آثارهم خالدة شاهدة عليهم .

(عاشرأ) حررت الفكرة الإسلامية الشعوب من الخضوع المطلق للملوك والرؤساء إذ جعلت نظرتهم إليهم نظرة إلى أفراد من البشر مثلهم عباد لا يمتازون عنهم بشيء إلا ما حملوا من أمانه وما يجب عليهم من أدائها . وأعظم من ذلك كله هو ما بهتته النظرة الإسلامية في النفس البشرية من يقظة الضمير الإنساني وانتعاشه وحيويته ، ذلك الضمير الذي يتألم للشر ويحترق على الظلم ويتلهف لإقامة الحق وإشاعة الخير ويشعر بالمسؤولية أمام الله عند التقصير في أداء الأمانة في هذه الحياة والاضطلاع بما أوجب الله من العمل والجهاد . (حادى عشر) حرر الاسلام الانسان من الخرافة والشهوة والعصبية الخاصة وربطه بالسكون والوجود والبشرية عن طريق ارتباطه بالله العالم الخير وبالحياة الآخرة الباقية ، إن هذه الأنظم تجمع في نسق واحد : روحانية الدين وعقلية العلم وفعالية العمل وخلقية الغايات .

(٥)

الحضارة والاستعمار

ارتبطت الحضارة الغربية المعاصرة إرتباطاً عضوياً بالاستعمار ، والتوسع ، والفتح ، والسيطرة على المناطق المختلفة في قارتي آسيا وإفريقيا ، وذلك أن هذه الحضارة إنما نمت في قارة أوروبا وهي قارة لا تملك جميع وسائل الصناعة التي هي دعامة الحضارة ، ومن هنا كان اندفاعها للسيطرة في العالم التماساً للخامات التي هي أدوات الصناعة ، وللأسواق التي هي مصادرها ، وقد أقامت الحضارة الغربية فلسفة تبرير لهذا الغزو تقوم على دعوى عريضة هي أن الغرب وأوروبا والجنس الأبيض والحضارة تحمل أمانة تمدن الشعوب الملونة والمختلفة ، وأنها في سبيل ذلك ترتاد هذه الأقطار لتحمل معها المدنية والنور والحضارة وتعهد هذه الأمم والدول للنهضة . وقد كشف الزمن وحده بطلان هذه

الدعوى ، بعد أن أمضى الاستعمار أكثر من خمسين ومائة عام منذ ظهوره إلى اليوم ، دون أن يحقق لهذه الأمم والبلاد التي استعمرها أى تقدم يذكر ، بل أنه حال دون تقدمها الذاتي الذي كانت قد شقت الطريق إليه ، وذلك بتعطيل كل مقومات نموها ، وتعميق أوجه الخلاف بين عناصرها ، وتجميد لغتها ودينها وثقافتها وإثارة الشبهات حولها ، وإعلام لغتها وثقافتها وتاريخها . وتبين بالحق أن الاستعمار كان يقوم بعمل بعيد الخطر في احتواء هذه الأمم والشعوب والسيطرة عليها وتذويبها في كيانه عن طريق الغزو الثقافي الذي بدأه بعشرات التبشير لنقل أهالي الأوطان من أديانهم إلى دينه وصبغ الحياة الثقافية والاجتماعية جميعا بصبغة نفوذه السياسى والعسكرى ، كما تبين أن الاستعمار إنما كان حريصا على إبقاء نفوذه وإدامته ، وذلك بتحويل هذه الأفسكار والأمم إلى أجزاء من امبراطوياته الواسعة الشاسعة ، وقد بدأ ذلك فعلا حين فرض ضم أقطار شاسعة في أفريقيا وآسيا إلى بلاده ، ومثال ذلك هذا القرار الذى أصدرته فرنسا باعتبار الجزائر جزءا منها وأطلقت عليها « فرنسا الجنوبية » . وقد كان الإسلام واللغة العربية والثقافة العربية هي الأخطار الأساسية التي قصد الاستعمار إلى محاربتها رغبة في القضاء عليها وإزالتها من طريقته وفرض لغته وثقافته ودينه على هذه البلاد المستعبدة . ومن الحق أن يقال إن العالم الإسلامى كان أضعف هذه المناطق إزاء الاستعمار ولكن من الحق أيضا أن يقال أن العالم الإسلامى استمداداً من قيمه ومقوماته وفكره كان أكثر صموداً وأكثر مقاومة لهذا النفوذ . ولم تكن محاولة الغرب في فرض نفوذه على العالم الإسلامى والأمة العربية ، عن طريق الاستعمار والحضارة هي المحاولة الأولى ، ولكنها كانت أضعف هذه المحاولات وأعظمها أثراً ، ويمكن القول بأن الحضارة الغربية قد ارتبطت بالاستعمار واتجهت إلى المشرق وعبرت البحر الأبيض من جوانبه المختلفة في سبيل تطويق هذه المنطقة ، وقد بدأت هذه المحاولة منذ القرن السادس عشر الميلادى ، واصطبغت هذه الحملات بالطابع التبشيرى المسيحى ، وربطت نفسها بالحروب الصليبية القديمة ، واعتبرت نفسها امتداداً لها وظل هذا المعنى قائماً في ضمير الحضارة والاستعمار الغربيين طوال هذه القرون حتى صرح به اللورد اللنبي في العقد الثانى من هذا القرن حين قال عند ما دخلت القوات البريطانية الغازية مدينة القدس :

« الآن انتهت الحروب الصليبية » . ومن أعظم ماركز عليه الاستعمار لإدامة السيطرة ، العمل على تمزيق السكبان العسكرى والاجتماعى وكانت الحضارة الغربية حاملاً هاماً في تأكيد السيطرة والاستعمار . وقد التمت الحضارة الغربية مفهومها في الاستعمار من النظرية الرومانية

التي كانت تقول إن في العالم فئتين : « نحن والبرابرة » ، يقول جان بول رو : « لقد تغيرت العبارة وأصبحت أقل فظاظة ولكنها لا تزال أقل وضوحا ، أما معناها فهو هو ، الغرب هو قبل كل شيء وطننا ، والبرابرة في نظرنا أو الشرق هو كل آسيا وكل أفريقيا ، ويمكن القول أن مفهوم الحضارة والاستعمار قد ارتبطا ارتباطا عضويا وفق مفهوم واضح هو أن أوروبا هي أرض الجنس الأبيض المسيطر على العالم كله وأفريقيا وآسيا أرض الأديان والثقافات يجب أن توضع تحت الحاية وتظل مصدراً للوارد وأسواقا لبيع منتجات الحضارة ، ومن ثم فقد وضعت خطة أساسية ما تزال موضع التنفيذ . هي امتصاص ثروات هذه البلاد واستنزاف كل ما تملك أولا بأول بكل الوسائل والأساليب ، سواء بالتجارة أم بالسرقة ، وقد سيطر على هذا النفوذ الاستعماري الاقتصادي ، نفوذ اليهودية العالمية المسيطر على شئون المال والاقتصاد في أوروبا ثم في أمريكا بعد ذلك ، واتصل ذلك بتأسيس وطن قومي لليهود في فلسطين ، كققدمة لإقامة امبراطورية استيطانية استعمارية في قلب العالم الإسلامي كبديل للاستعمار نفسه .

وقد ارتبط الاستعمار بأيدولوجية الفكر الغربي القائم على « نظرية الأمير » ، التي نادى بها ميكافيلي والتي سيطرت على السياسة الغربية والحضارة الغربية ، وذلك باصطناع كل وسائل الخديعة والتآمر في سبيل تحقيق الغايات وإنكار الأساليب الأخلاقية في مجال السياسة أو الاقتصاد ، ومن ذلك قامت مؤامرات الوقيعة بين المسلمين والمسيحيين والعرب والبربر والسنة والشيعة ، والمدرّوز والموارنة ، وكان للقوى التغريبية ذات النفوذ الفكري كالماسونية والبهائية والتبشير أثرها البعيد المدى في عمليات الهدم والتزيق والتآمر ، ومقاومة الثقافة العربية أساساً وذلك بإثارة الشبهات وحياكة المؤامرات والوقيعة بين العناصر المختلفة ، وكانت محاولة لإخراج العرب المسلمين من مفاهيم الإسلام وقيم حضارتهم وثقافتهم ولغتهم وتراثهم وزعزعة عقائدهم وتشكيكهم في مقومات فكرهم كققدمة لاستيعابهم وتذويبهم في أنون الحضارة الغربية العالمية وخلق طابع غربي في أسلوب الحياة أقرب إلى الانحلال والإباحة والإلحاد .

(٢)

هناك وجهة نظر غربية لمفهوم الإستعمار والحضارة يعرضها ليونارد داولف في كتابه « الاستعمار والحضارة » ، فهو يرى أن الحضارة الأوروبية الحديثة هي شيء مختلف كل الاختلاف

عن كل الحضارات التي سبقت القرن التاسع عشر بعد أن تحطمت الحضارات التي كانت تركز على المملوكية والارستقراطية ، ولأنه لما تضخمتم الصناعة في أوروبا اضطرت الحضارة أن تبحث عن أسواق جديدة لصناعاتها وجلب المواد اللازمة للإنتاج والعمل ، ومن هنا شعرت أوروبا بحاجتها إلى سائر العالم أن كان لها أن تنجح في نظمها الجديدة ، فتنافست الدول الأوروبية في الاستئثار بالافطار الآسيوية والأفريقية لتجعلها ملاحق لتجارها وصناعاتها وساعدها على ذلك سرعة المواصلات ، وقد كانت صعوبة المواصلات تحول بين أي حضارة مهما كانت قوية بمنازة أن تحتاج بقية الحضارات أو تجبرها على الأخذ منها فكانت العزلة تامة بين آسيا وأفريقيا من حيث أساليب العيش وسبل الحياة ، ويرى ليونارد دولف أن التطور الذي وقع في أوروبا بين ١٧٥٠ ، ١٨٥٠ هو تطور عظيم هائل لم تشهد مثله البشرية في كل تاريخها المعروف ، ولعله أعظم فترة قفزها الإنسان . وعنده أنه لما كانت الحضارة الراهنة حضارة صناعية في صميمها كان الاستثمار الحديث اقتصادياً صناعياً في دوافعه وموجباته ، ولم تستطع آسيا أو أفريقيا له رداً لأنه أتاها فجأة ، وبقوة ووسائل ليست في طاقتها ولا هي تدخل في دائرة معرفتهما واختيارهما ، فهي في الواقع حضارة استعمارية غازية بمقدراتها الحربية وطرق مواصلاتها السريعة . ويرى ليونارد دواف أن حادث الاستثمار هذا لعله أعظم حادث عرف في التاريخ من حيث السرعة والشمول ، ففي خلال مائة عام ١٨١٤ - ١٩١٤ استطاعت أوروبا أن تخضع القارتين الآسيوية والأفريقية وجنوب أمريكا لسلطانها الذي لا ينازع ، ويعتقد ليونارد دواف أن مشكلة الاستثمار الحديث إنما هي مشكلة نزاع بين حضارة صناعية آلية لا بد لها من الاستثمار في نجاحها وبين حضارات لا تريد الفناء في هذه الحضارة الحديثة ، وإن مناهضة الاستثمار وقيام حركات التحرر إنما كان مصدرها تصادم الثقافات ، ذلك أن من خصائص الحضارة الأوروبية الراهنة أنها تطغى على كل النظم والمؤسسات الاجتماعية في الحضارات الأخرى ولا تعرف التساهل أو الهوادة في فرض أمرها واتباع سيطرتها ، وهي تقوم على القوة الحربية في أساليبها والتنافس الإقتصادي العنيف .

ويرى ليونارد دواف : أن النزاع الحالي بين الحضارة الحديثة وبقية العالم ليس نزاعاً جنسياً أو دينياً أو وطنياً ، وإنما مصدره طغيان الحضارة الأوروبية وأساليبها في الاستثمار والاستغلال ، فالحضارة الغربية الراهنة في مظهرها الاستعماري الحربي الإقتصادي قد هدت

حياة تلك الشعوب ورخاءها وسبل عيشها وعلاقاتها الاجتماعية بالزوال ، وإن كان الحضارة الغربية الراهنة يقوم على التنافس الاقتصادي ، الذي لا يعرف سوى مبدأ الربح المادى . وعنده أن أوروبا لا تحس بوطأة مساوئ حضارتها ، واسكن آسيا وأفريقيا تحسان بهما إحساساً يهدد حياتهما ويكاد يفنيهما . فالحضارة الراهنة التى أنجبت الاستعمار فى آسيا وأفريقيا وخلقت مشكلاته هى بعينها التى خلقت مشكلات الحروب البشرية والاقتصادية بين الدول الأوروبية نفسها . ولذلك فإن المشكلة ليست جنسية ولا دينية ولا قومية وإنما هى مشكلة من صميم الحضارة الراهنة ، وفكرة الوطنية هى نتاج الحضارة الأوروبية الحديثة فهى غير معروفة فى آسيا وأفريقيا بمعناها الحديث . والشعوب الآسيوية والأفريقية إنما تستعمل وسائل هذه الحضارة وسبلها كأسلوب للتحرر منها . ويعلق (ليونارد ولف) على الفارق الشاسع بين الاستعمار الرومانى وبين الاستعمار الحديث ، فى ذلك الاستعمار القديم لم ترغب روما بقية العالم على أخذ حضارتها بمقتضاها ، وإنما كانت تترك لهم كامل الحرية فى معظم طوق عيشهم وحياتهم ، لأن حاجة الرومان إلى الفتح لم تكن اقتصادية صناعية ، وإنما كان دافعها الأول هو حب الفتح ومطامع الملوك فى السلطان والتوسع الحربى ، وليس معنى هذا أن الحضارة الرومانية لم تبرز بالحضارات الأخرى أو تؤثر فيها وإنما كل ذلك جاء تدريجياً فى رفق وهودة ، حتى أن الرومان أخذوا من الحضارة الإغريقية الشئ الكثير ، مع أنهم كانوا من الغزاة الغاشقين . وقد بلغت هذه الحضارة الإغريقية فى أوج مجدها مستوى رفيعاً من الاجتماع والنظم السياسية والاقتصادية والفنون ، وفتحت معظم شعوب العالم فكان لها فارس فى الشرق ومصر فى الجنوب والشعوب اللاتينية ، وفينيقيا فى الغرب ، واتصلت بحضارة تلك البلدان وأثرت فيها غير أنه لم يقم نزاع عنيف بينها وبينهم ولم تتلاش أية حضارة من تلك الحضارات من جراء هذا الاختلاط ، ذلك لأن الإغريق لم يحاولوا توحيد امبراطوريتهم الواسعة المختلفة الأشكال والثقافات فى شؤون السياسة الاقتصادية أو النظم الاجتماعية الأخرى ، فقد كانت الحضارة الإغريقية متساهلة كثيرة التساهل مع الشعوب الأجنبية التى دانت لها ، وكذلك فإن استعمار عصر الإحياء والنهضة (الرئيسانس) كان غايته التبادل التجارى فى المحصولات وفتح الأسواق الأجنبية وأخذ المواد الخام . أما قصة الاستعمار الحديث فى آسيا فهى معروفة مشهورة ، ابتدأت أولاً بالمعاهدات التجارية بين الدول الأوروبية والأمم الآسيوية كما حدث فى الهند ، ويتضح تصادم الثقافات جلياً ناصحاً

في الحركة التي بدأت تشتد في أوائل القرن العشرين فبى في الواقع ثورة واسعة ضد الحضارة الأوروبية ونظمها الاستعمارية . أما استثمار أفريقيا فقد ابتدأ عام ١٨٨٠ وكانت الدوافع الاقتصادية من غير شك ، وكان الرحالة الأوروبي أو الوكيل التجاري لشركة من الشركات يذهب إلى أواسط أفريقيا وسعه ألوان من الهدايا والمنح يقدمها للأمير الإفريقي ثم يطلب منه إمضاء معاهدة مع الشركات التجارية لا يفهم لغتها ، ويفهم أن هذه المعاهدة ستدر على شخصه وبلاده الرخاء والثروة ، وتم استثمار معظم بلدان إفريقيا الوسطى على هذه الطريقة الخادعة . فاستأني حين قام بالنيابة عن ملك البلجيكي بإمضاء مثل تلك المعاهدة أصبحت الكونغو مستعمرة بلجيكية وبهذه الطريقة استولت إنجلترا وفرنسا على مستعمرات في أواسط أفريقيا ، ولما نشب النزاع بين الدول الأوروبية على تحديد أراضي مستعمراتها اتفقوا فيما بينهم على أن كل من أمضى معاهدة مع أمير من أمراء أفريقيا على جزء من الشاطئ الإفريقي من حقه الأرض الموازية لذلك الشاطئ في داخل القارة الإفريقية . ويقول : وإن الطريقة التي اتبعت في الاستيلاء على تلك الأراضي الإفريقية كانت في معظم الحالات وحشية ، وغلة في الوحشية وأن تلك الطرق المبتذلة قد تركت من غير شك أثرها السيئ ، في العلاقة الراهنة بين سكان أفريقيا وأوروبا ، فإن تلك السبل الدنيئة لم دلت على شيء فهي تدل على أن الحضارة الأوروبية تعامل الرجل الإفريقي مثل معاملتها لآي حيوان أبكم . ذلك لأن الرجل الأوروبي يعتقد أن له الحق في الاستيلاء على أرض الإفريقي بالقوة والخداع ، ومن الحق أن يقال إن الاستثمار أعطى الحضارة طابع الغدر وأبعدها عن الطابع الإنساني الذي عرفته الحضارة الإسلامية في إنتشارها ، فضلاً عن أن الحضارة الغربية لم تنقل إلى العالم إلا الجوانب البراقة والاستهلاكية والخاصة بالترف والمتعة المادية بينما حجرت عن هذه الأمم والشعوب عوامل القوة وحالت بينها وبين الوصول إلى مقدرات العلم والاختراع والتكنولوجيا ، ومنعتها من إقامة أسباب الصناعة أو القوة العسكرية في أرضها لتجعلها دائماً ضحيقة في حاجة إلى حمايتها ، وتجعلها دائماً أسواق توزيع ، وأرض خامات ، وشعوباً استهلاكية ، وبذلك ينفرد الغرب والجنس الأبيض وحده بأسرار الصناعات والاختراعات وأدوات الإنتاج والصناعات الثقيلة وأسباب القوة العسكرية والصواريخ والذرة وقد قام ذلك على مخطط استعماري دقيق . هو أن يظل العالم مقسوماً إلى قسمين الأول : صناع الحضارة وهم دهاقنة الاستثمار في نفس الوقت الذين يظنون دوماً السادة . والثاني :

هى شعوب آسيا وافريقيا التى تظل دائماً أرض الاستعباد ومصادر الثروة التى يمتصها الإستعمار لبناء الحضارة .

(٣)

لقد نقل الاستعمار إلى العالم الإسلامى الجوانب الضعيفة والإباحية من حضارته ، نقل مرافق اللذات والمتعة ، والخمر والسراح والملاهى والقصص الماجنة وأباح فى البلاد المستعمرة ما لا يباح فى بلاده ، بعد أن سيطر على مقدرات البلاد ، أباح الربا واختر والميسر ودعا إلى التهاوت على اللذة والتفنن فيها ودعا إلى إطلاق الغرائز من عقاها وتجهيز المرأة بكل صنوف المفاتن والملاذات ، وبذلك خلق ذلك الفساد الاجتماعى القائم على ضعف الأخلاق ، والتناحر والاختلاف ، وكانت هذه الحضارة قد أثبتت عجزها فى بلادها عن تأمين المجتمع الإنسانى أو إقرار الطمأنينة والسلام فى ربوعه ، وقد اعتمد الإستعمار فى نقل هذه الجوانب من حضارة إلى العالم الإسلامى والأمة العربية أسلوباً عتيقاً من أساليب الغزو الاجتماعى الذى نجح نجاحاً لاحد له ، وكان أعمق أثراً من الغزو العسكرى والسياسى ، وتغالت الأمم المستعمرة فى احتضان هذه الجوانب من الحضارة ، يقول الدكتور هيكل : « لقد نشر الغرب حيث ذهب حضارة إستعمارية قامت على إضعاف الروح المعنوى فى الشعوب التى نزل فيها وعلى قتل معنى الاعتماد على النفس فى تلك الشعوب كما نشر بينها روحاً مادياً قتالاً للإيمان بكل المعانى السامية أو المثل العليا موطداً للإستعمار وآثاره ، هذا الروح المادى هو ما يعمل المستعمرون لنشره أنى ذهبوا لأنهم يرونه الصلة الوحيدة التى تربط الحاكم والمحكوم ، فالحضارة الأوربية التى أدعت نفسها حضارة العلم قد اصطبغت منذ زمن بعيد بلون أعطاها صبغته فجعلها حضارة الاستعمار ، وجعل العلم وجعل العقل وجعل النفس وجعل كل ما فى الحياة من قوى فى خدمة هذا الاستعمار الذى لا يبغي إلى نشر العلم أو الدعوة إلى عقيدة جديدة ، وإنما يبتغى استغلال ماسوى أوربا استغلالاً مادياً بحتاً ، والاستعمار على هذه الصورة أناق بطبعه ، أناق حتى ليستبين بالقتل وباستئصال الاجناس ، وبكل ما يقف فى سبيل غايته المادية الصرفة ، هذا الاستعمار قد استطاع أن يخفى لونه الحقيقى وأن يورع لنفسه غايات هى تخضير الشعوب القليلة الحضارة ، فلما وقعت الحرب بتأثير أرباب المال فى العالم ، زادت العواصف الانانية نمواً فى نفوس تنطوى على حظ غير قليل منها . »

لقد كان حرص الاستعمار أن يقدم للعرب والمسلمين رالجوانب المتحللة والاستهلاكية والإباحية في محاولة للقضاء على القيم الأساسية لهم ، وذلك بإباحة القوانين الوضعية وإباحة الزنا والخمر والتحلل الخلقي وتنازع المذاهب والأحزاب ، على مدى الخلاف الواسع العميق بين المزاج النفسى والعقل العربى والغربى ، ولا شك أن الاستعمار يحرص على أن يبقى العرب والمسلمون فى حالة لا تمكنهم من مزاحمتهم فى مجال الحضارة ، وهو يهدف إلى أن تظل هذه القوة معطلة عن النمو ، تابعة ، مستهلكة ، وليست منشئة أو مؤثرة ، ومن هنا كانت دعوة الاستعمار إلى ما أطلق عليه : «وحدة الثقافة العالمية» ، وهى دعوة مشوهة ، ترمى إلى أن تنصهر ثقافة العرب وحضارة المسلمين فى بوتقة الفكر الغربى والحضارة الغربية ، وما هذه الأساليب والوسائل التى يتخذونها إلا وسائل لاحتواء الثقافة العربية ، ومحاولة تذويبها فى كيان غربى .

هذه الغاية ، هى الهدف الأساسى لخبرات التغريب والغزو الثقافى والشعبوية وإذاعة دعوات الإلحاد والإباحية ، وإحياء الشبهات ، ومحاولة إثارة العصبية والقبلية والإقليميات ، والفرق المذهبية والمنصرية القديمة . والانتقاص من القيم الأساسية للثقافة العربية والفكر الإسلامى ، والخلع على الإسلام واللغة العربية والتاريخ ، والهدف هو تحويل الثقافة العربية عن قاعدتها وقيمتها ، رغبة فى إبقاء هذه الأمة فى موضع الضعف والتخلف ، كيانا مستعبدا ، خاضعا للاستغلال البشرى والاقتصاد ، يدور فى فلك التبعية للفكر الغربى والثقافات الاستعمارية ، ومن هنا كانت الدعوة إلى تحرير الثقافة العربية من الغزو الثقافى ومن آثار الوثنيات والشعوبيات والتغريب بالنمساها قيمها الأساسية ومفاهيمها الأصلية التى لا حياة للمسلمين والعرب ولا نهضة ولا قيامة لهم إلا بها ، ومن الحق أن يقال إن الثقافة العربية كانت دائما قادرة على مقاومة تذويبها فى كيان الفكر الغربى ولم تزل قادرة .

(٦) أزمة الحضارة الغربية

هل نحن بمقياس الثقافة العربية نرى أن الحضارة الغربية المعاصرة صالحة لنا ؟ وهل هذه الحضارة اليوم فى دور العطاء حتى تبهو النفوس وتستول على العقول وتثير الإعجاب فى نفوس أصحاب الثقافة العربية والحضارة الإسلامية العربية ؟ وهل هى حقاً أعطت وماتزال

تعطى غير الظواهر المادية والاستهلاكية والترفيهية ؟ ، وهل استطاعت أن تعطى أهلها مفهوم الطمأنينة النفسية الذى بحث عنه الفلاسفة وتطلعوا إليه فى مختلف تماذجهم من المدن الفاضلة ، التى حاولوا فيها تصوير المجتمع الأفضل والأمثل ؟ . الحق أننا قبل أن نجيب على كل هذه الأسئلة لنصل إلى رأى الثقافة العربية فى الحضارة الغربية المعاصرة يجب علينا أن نستعرض آراء عمالقة المفكرين الغربيين أنفسهم فى حضارتهم لنكشف عن أزمة الحضارة . هذه الأزمة التى تلخص فى مدى الإغراق الذى وصلت إليه الحضارة من جوانبها المادية بينما بقيت جوانبها العقلية والنفسية متخلفة مما أحدث بها ذلك الصدم العجيب الذى يدفعها إلى الهاوية بخطى وثيدة . فالذين يتنبأون بأنها فى طريق التحلل والزوال يرجعون ذلك إلى ما اشتملت عليه من ألوان التناقض وضروب التعارض مع القوانين الإنسانية ، ومن أن ثقافتها لم تعد ثقافة حضارة . بل استحالت بتأثير الاستعمار والعنصرية إلى ثقافة إمبراطورية (١) ويقول فون باين السياسى الألمانى فى مذكراته : نحن الآن على حافة الهاوية ، ذلك لأننا تقدمنا فى العلم حتى صرنا عبيد العلم وتقدمنا فى الاختراع وتمادينا فى استخدام الآلة إلى أن حكمتنا الآلة ، ولم يبق إلا بارقة أمل ضعيفة ، لا أظن أننا سنهتدى إليها ، هذا الأمل الوحيد فى النجاة ، هو أن نؤمن بأن هذا الكون له خالق ، وأن هذا الخالق قد وضع له قوانين وما على الإنسان إلا أن يسير طبقاً لهذه القوانين فإن فعلنا ذلك تحررنا من العبودية ، واستطعنا نحن أن نحكم العلم والاختراع . (٢) يقول أرنولد توينبى : نحن البشر بكل تقدمنا العقلى وقدرتنا الفنية نبدو كأننا وقد ورثنا نفس العناصر الحيوانية والآلية التى كان يملكها أجدادنا البدائيون دون أن يطرأ عليها تغيير مذكور ، فلم تستطع القوة الآلية للعلم بكل ما أنت به من أعاجيب أن تقضى على شهواتنا الحيوانية ، ومكتننا عن طريق الكهرباء والقوة الإشعاعية أن نتخترق الأركان المظلمة للطبيعة المحيطة بنا ولكن الظلام ما زال يخيم على كياننا الداخلى فنحن نتحكم فى قوى الطبيعة ولكن طبيعتنا الحيوانية تتحكم فينا . (٣) تقول السكاتبة الفرنسية مدام سنت بوانت : إنى أتهم المدنية الغربية بأنها قصرت عن القيام بالمهمة التى تزعم أنها ألقبت على عاتقها فى الأجيال الأخيرة ، أعنى المهمة التى ترمى إلى نشر تعاليم الإنسانية وتعميمها على وجه الأرض وتؤدى إلى الإلحاد ، ويمكن للإنسان أن يعبر عن هذه المهمة العظيمة بوسيلتين لا غير ، وهما : وسيلة حب الذات ووسيلة حب الخير ، أما الغرب فإنه لم يقع إختياره إلا على الوسيلة

الأولى ، وسيلة الانانية وحب الذات ، وكان اختياره لها جريمة ، وكان ذلك سبب ضياعه وإضمحلال نفوذه ، لأن الوسيلة التي لجأ إليها قدرة ملعونة ، إن الانانية تقضى على الخير وتلتهم كل بر . لقد أراد الغرب أن يوحد العالم واسكن تحت سلطانه ولمصلحته ، والعالم لا يساس إلا بالعدل والحب والإخاء ويرد الحقوق إلى أهلها ، واسكن الغرب لجأ إلى القوة الغاشمة ، نعم ، لقد اعتمد على القوة وحدها وتعدي حدود الله وعيث بالشرائع الدينية وخالف تعاليم المسيح عيسى الذي أمر بحبة الناس أجمعين ، لقد أضاع الشرق دياجير أوروبا بنور تعاليمه ، وما هذه العلوم الذي يفخر بها الغرب إلا من علوم الشرق . ليس الذي يحجب النور عن الأنظار هو مدينة الشرق القديم ، بل الوحشية الغربية ودين القوة وحب الذات والانانية التي يعمل بها الغرب ، إن الغرب مجرم وقد اختار الرذيلة على الفضيلة وأنه بالتجائه إلى الوسائل التي لا تقرها الإنسانية قد أثبت أن مدنيته أفلست .

(٤) . يقول الفيلسوف جود : إن الداء الذي أصاب مدنيتنا ناشئ عن الهوة الفاصلة بين قوتنا وحكمتنا ، ولتخطى هذه الهوة وسيلتان أولاهما وقف تقدم العلوم الطبيعية التي تزيد قوة الإنسان وتوجه العناية إلى العلوم النفسانية التي تصلح من روحه ، والوسيلة الثانية هي جمع شتات العالم كله ، ولا سبيل إلى سد هذه الثغرة إلا بإحياء هذه القيم الأخلاقية العليا وليس ثمة وسيلة إلى إحياء هذه القيم إلا بإحياء العقيدة الدينية في النفوس .

(٥) يقول شفايتسر : إن أوروبا صرفت اهتمامها إلى « معرفة » العالم أى إلى العلوم والتطبيقات العلمية لمختلف الأفكار التي تنهيا التجارب والأحداث إلى الذهن البشرى ، وليس في هذه جميعاً ما يحتم أفضلية سلوك على سلوك ، أو يقرر الاختلاف بفضيلة دون مراعاة النفع الذي ينجم عنها ، وما من أخلاق يمكن اكتسابها عن طريقه معرفة العالم .

(٦) يقول بول هازار في كتابه « أزمة الضمير الأوروبي » : خيل إلى الناس أنه لا شك في وصولهم المقرر بفضل العلم إلى السعادة وأن الإنسان قد ينظم هذا العالم المهزوم في سبيل راحته ومجده . (٧) يقول الدوس هكسلي : إن العالم الآن يشبه قبيلة تعبد الشيطان وتعيش في ظل قوانين جديدة قائمة على الشر والحق . والمادية البحتة التي تجرد الإنسان من كل مشاعر الإنسان بلا حب ولا تعاطف ، وأنها تتبادل الإتصال الجنسي على نحو ما تفعل السائمة . إن العالم يمارس الحياة بطريقة غريزية لا تقوم على منطق أو تفكير وأن المجتمع الذي أخذ يتحلل من قيود الزواج ولم يعترف بالأمومة إنما يستهلك مائة

سنة في خمسين سنة بالعقائد والاجهاد العصبى والخروج عن الطبيعة وخاصة من يكتبت انفعالاته ويتظاهر بالكذب والتناق . إن أزمة الإنسان متعددة الجوانب ، ففي أزمة ناجمة من المفاهيم الخاطئة والوعى الناقص ، أن الحية والخراب إنما ترد إلى تمرد الناس عن حياة الروح وإندفاعهم وراء المسادة وقصر جهودهم على الربح والشهوات وإعراضهم عن المثل العليا . ويرى هكسلى أن فساد العالم يتركز في الاتجاه الحث على الاستمتاع ، وقد شاع هذا الاتجاه في أقوال المؤلفين والشعراء والخطباء والمثليين داعياً إلى التماهى في سبيل الدعاية للحياة المستهتره والاباحية وقد بالغوا في مدح الحرية والتوسع فيها حتى أصبحت مرذولة مبغوضة كالسم الذى ينقلب داء بعد أن كان دواء ، ويرى هكسلى أن المثل العليا حقائق زاهية لاشك فيها لأنها ضرورية للعالم وهى الوسيلة للقضاء على الفلسفة المادية التى أعجب بها هواة المذات والباحثون عن مسرات الحياة بأنواعها وأن النفوس البشرية لتضيق في سبيل هذه المذات وتفقد الثقة بالفضائل ، وقد أجمعت أرقى العقول في سائر الأزمنة والأمكنة على أن غاية الانسانية هى السلام والمحبة ، والعدل ، ومن المحبة الاخوية نشأت فكرة الوطنية وهى فكرة إذا لم تفهم على حقيقتها جلبت الشقاء على جميع الاوطان .

(٨) . ويكشف دكتور هارى المير بارتس مواطن النقص في الحضارة المعاصرة فيقول :

لم يحدث في عصر سابق مثل هذا التوتر الذى يشهده العالم اليوم . بين الفن الصناعى والنظم الاجتماعية ، لدينا علوم جديدة ، حضارتنا المادية متشعبة متعددة التواحي ، وذات كفاية ترتفع كثيراً عن مستوى مثيلاتها في العصور السابقة ، وعلى عكس هذا فإن أنظمتنا وأوضاعنا العقلية وتفكيرنا الاجتماعى (وهى التى نحاول بها جميعاً أن نسيطر على الحضارة المادية والانتفاع بها) إنما هى عبارة عن مركب عتيق بما ظفرت به الانسانية منذ العصر الحجري حتى مطلع القرن الثامن عشر ، ويشتمل أهم سبب لانتهيار حضارتنا في النمو العظيم الذى ما كان يخطر بالخيال للعلوم والفنون في العصر الحاضر من ناحية وفي قصور نظم حياتنا وتفكيرنا الاجتماعى من الناحية الأخرى .

إن الفجوة الآخذة في الاتساع بين العلوم والفنون الديناميكية من ناحية وبين أنظمتنا وتفكيرنا الاجتماعى من ناحية أخرى هى المظهر الأهم الفاصل لما نسميه التأخر الحضارى ، والحرب اليوم أشد خطراً يهدد الحضارة ، وهى منافية تماماً لقواعد الاخلاق .

(١) اعترف تشارلز فرنكل (رئيس دائرة الفلسفة في جامعة كولومبيا) ، بأن الإنسان الحديث يمر بأزمة عنيفة ، وأن المجتمع الغربي حافل هذه الايام بالمشكلات الاجتماعية والاخلاقية على الرغم من بحبوحة العيش التي يتمتع بها . والسؤال عنده هو : هل ترجع المعضلة الحضارية إلى طبيعة الحضارة ذاتها أم إلى فساد القيم والمثل التي توافقها ؟ ويقول إن الأزمة هي انقطاع الاتزان بين ما يخلق الإنسان وبين الاهداف المثل التي يترتب على البشر التزامها فيما وراء الاختراعات العظمى والكشوف الجبارة ، هذه الأزمة هي أزمة خوف وحيرة وقلق وهلع . إنها أزمة انحلال القلب والعقل ، والخوف من الموت بالذرة ، وهذا هو تمزق وجود الإنسان في المجتمع الحديث ، وتمثل أكبر تحدى يواجه الحضارة . لقد نجح الإنسان في التغلب على الطبيعة وتسخيرها عارية عن طريق العلم والصناعة فأخذته عزة الخلق وكبرياء الإبداع ونمت قدرته على حساب إيمانه وأصبحت القيم الدينية والاخلاقية بالجود والتخاذل ، (١١) ويعرض (جاتيان يسكون) في بحثه عن انهيار القيم وأزمة الحضارة فيقول : منذ السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر أخذ التطور الذي طرأ على أوضاع الحياة والفكر يتزايد حتى بلغ من شدته ، أنه اليوم يوحى إلينا بتحول حقيقي ، لا مفر لنا إزاءه من إعادة النظر في جملة المبادئ التي توجه الوجود الإنساني والتي بالقياس إليها تصدر الأحكام على أفعالنا ، وقد أصيب من جراء هذا التحول ما نسميه بالفلسفة الإنسانية والأخلاق والحضارة والثقافة ، أى تلك القيم تضبط تصرفاتنا وتخلق على سلوكنا صفات معينة ، لقد جاب لنا التراث اليوناني اللاتيني فيما وراء الثقافة مغزى أخلاقيا هو الشعور بتفوق الإنسان على كل ما في السكون وبامتياز ذاته يتمثل في عقل الانسان وإرادته وذكائه المجرد ، أى في كل ما يتبع له الإفلات من الغرائز ومن حتمية الطبيعة ، والانسان في نظر الفلسفة الانسانية يثبت امتيازه بانفصاله عن الطبيعة وسيطرته عليها فإن الخلق المسيحي يصبو إلى الوصول إلى حالة من التوحد والنسك تنطوي على إنكار الغريزة وجميع القوى البيولوجية ولاسيما الجنس ، ومنذ القرن الثامن عشر فقد الايمان المسيحي مكانه في بعض القلوب .

وقال الملحدون من اتباع المذهب العقلي في القرن التاسع عشر بإمكان وجود أخلاق لا علاقة لها بالدين ، ولأسباب شتى وجدت هذه القيم منذ أواخر القرن التاسع عشر ، مهددة ، وترعرعت ثم ما لبثت أن تقوضت ، وقد فرضت العلوم الطبيعية علينا نظرية

الحتمية ودعنا إلى الشك في حقيقة الشعور بالحرية والمسئولية وهما دعامة الأخلاق التقليدية ،
وتوصل فرويد إلى الجنس وقال إن قوى غير خلقية تسيطر على الإنسان . ورأى ماركس في
قيم الفردية والحرية والعدالة التي وضعها البرجوازية مصالح رأسمالية مقنعة . وبعد نظام
خلقى قائم على التقشف جاء مذهب ينادى بالحرية الفردية وبالتطور وبتحقيق كلى للذات .
(١٢) ويقول ليوبولد فابس : إن الرجل العادى فى أوربا ، ديمقراطيا ، فاشيا ، رأسماليا ،
اشتراكيا ، مفكرا ، عاملا ، إنما يعترف دينيا واحداً ، هو عبادة الرقى المادى ،
والاعتقاد بأنه لا غاية فى الحياة غير أن يجعلها الإنسان أسهل . وكنائس هذا الدين هى
المصانع الضخمة ، ودور السينما ، ودور الرقص ، وكهنتها هم رؤساء المصارف والمهندسون
والممثلات وكو كى السينما وأقطاب التجارة والصناعة . إن الحضارة الغربية لا تبحر الله
فى شدة وصراحة ، ولكن ليس فى نظامها الفكرى موضع لله فى الحقيقة ، ولا تعرف له
قائدة ولا تشعر له بحاجة . (١٣) ويقول برتراند رسل : إن عناصر الحياة ثلاثية :
الغريزة والعقل والروح ، وإن الحضارة الحديثة قد اهتمت بالعنصرين الأولين ، وهما الغريزة
والعقل ، ولكنها لم تهتم مطلقاً بالروح ، إن العقل يرى أنه من الخير أن نفعل كذا ولكن
عنصر الروح وحده هو الذى يمكننا من أن نشعر شعوراً إنسانياً عاطفياً وأن نحس
لإحساس الآخرين ، فالغريزة والعقل لا يحلان المشكلة ولا بد من إنسيجام العناصر الثلاثة :
الغريزة والعقل والروح ، وتنميتها تنمية قائمة على الإنسيجام حتى تسير الحضارة فى طريقها
السوى . (١٤) ويقول كارل باسيز فى كتابه « مستقبل الإنسانية » : بدعتان طاغيتان
من بدع العصر هما الماركسية والفرويدية فى عالم محروم من الله . ظهر كارل ماركس
نياً واتخذ القوالب التى يستطيع هذا العالم أن يقنع بها وأن يهملها ، وكان طبيعياً أن
تسيطر على النفوس أساليب فرويد ومدرسته فى منهج مهزوز مكدود ، فى عالمنا المقلوب هذا
قد أحس الناس بحاجة شديدة إلى التحرر ، وجاء التحليل النفسى فزودهم بذلك الوهم ،
إننا هنا بصدد عملية جبارة من عمليات الاستهواء الذائقى الذى هو نتاج صادق لهذا العصر
المفتون والذى يسير جنباً إلى جنب مع أساليب السحر والتعاويد التى استولت على عقول
الناس . ومن الموجودات ما لا تبلغه المعرفة العلمية ثم أن العلم لا يفسر لنا القيم ، وإذا
فرضنا أن العلم لا يستطيع أن يفسر لنا الكون كله فهناك أشياء لا يمكن أن تفسر : هى
الشخص العالم نفسه . (١٥) ويرى ألبرت اشفيتسر فى كتابه « فلسفة الحضارة » :

إن السبب في انحلال الحضارة هو سبب أخلاقي لأن الحضارة تنهار إذا أعوزها العامل الأخلاقي حتى حيثما تكون العناصر الخالقة الأخرى من الحضارة مزدهرة ناشطة . وإزدهار الحضارة تصحبه دائماً آداب توقيير الحدود ونظرة شاملة إلى الكون تبرر هذا الاتجاه الأخلاقي ، وتعمل على الأخذ به في الظلم الاجتماعية وسلوك الأفراد وتفكيرهم ، وفي الأزمات التي سادت فيها هذه النظرة إلى الكون مصحوبة بهذا الاتجاه الأخلاقي ازدهرت الحضارة ونمت . واليوم أصبحت وجهة النظر الأخلاقية للكون مسلوقة القوة ولذلك أخذ العالم يتخبط في الظلام الدامس . ومن العوامل التي آذرت الانحلال وزادت من خطورته موقف الإنسان الإقتصادي ، فإنسان العصر الحاضر مرهق بالعمل ، وهذا الإرهاق يحول بينه وبين القدرة على التأمل وحصر الذهن في التفكير . إن مشكلة الحضارة مشكلة أخلاقية ، إن الإنسان لن تكون له قيمة حقيقية بوصفه شخصية إنسانية إلا من خلال كفاحه ليكون ذا خلق وخلال حسنة ، وإذا أعوز الأساس الأخلاقي تداعت الحضارة . ولن تستطيع البشرية المشاركة في التمتع بخيرات الرقي المادي ما لم تكن في الوقت ذاته متطلعة نحو غايات أخلاقية يتقوى بها الإنسان شر الأخطار التي تقترن بالرقي المادي ، إن طبيعة فلسفة الحياة التي تعتمد على التوفيق بين التقدم المادي والرقي الأخلاقي في التأكيد الأخلاقي على معنى الحياة والمكون . والتقدم الأخلاقي هو جوهر الحضارة حيث تنهجه الإرادة الإنسانية نحو الخير المادي والروحي ، للأفراد والجاميع التي تضم هؤلاء الأفراد ، والخير للجزء والكل بمعنى أن تكون أعمالهم أخلاقية ، أما التقدم المادي فلا يعد الجوهر الخالص للحضارة إذ يحتمل الشر والخير على السواء . وتمثل الأخلاق عنده في إعلاء كل ما هو روحي أو متصل بالسلوك الخير للإنسان . (١٦) ويقول (أوزفالد شبنجلر) في كتابه [أفول الغرب] : إن للحضارة دستوراً أخلاقياً يتمثل في العقيدة وقوة النفس وتلازمه بساطة الظواهر وأن الدستور الحضاري لا يعتمد على العقل أبداً ولكنه يعتمد على الوجدان ، هذا الوجدان المتمثل في الشعور لا الحس . والعقلانية في شتى مظاهرها هي فلسفة مدنية لاحضارية ، لذلك عندما تدخل الحضارة الطور العقلاني من تطورها ، تبلغ بخريف عمرها ، وتهوى إلى درك المدنية ثم تتابع انحدارها إلى الانحلال .

إن الحضارة الغربية مشرقة على عهد انحطاط وتدهور وفناء : ويبدأ عهد الانحلال عندما يحتقن الإلهام الجياش القوى في الأدب والفن ، والفلسفة الوحيدة التي يفهمها الناس (٩٧ م — مقدمات)

في هذه الظروف هي فلسفة : كل واشرب فإنك ميت في الغد . والمدنية الغربية يشع منها اليوم الاضطراب والقلق في نفوس أبنائها ، وقد أخذت تنقل القلق والاضطراب إلى الشرق .

(٢)

ويرى « جود » في بحث انحطاط الحضارة : إن سم الانحطاط هو خطأ الإنسان في فهم حقيقة مكانته في الكون وإقامة مستقبله على دعائم هذا الخطأ ، ومصدر هذا الخطأ هو مقصد الإنسان في الاعتراف بوجود العنصر غير الإنساني ولا الطبيعي ، هذا العنصر هو عالم القيم الذي لا يملك الإنسان سوى الخضوع له والاعتماد عليه . وسبب انحطاط العصر في رأي جود هو إنكاره هذا العالم وتآلبه عليه وإسقاطه « عالم القيم » الذي يشمل قيم الخير والحق والجمال ، فالعالم اليوم يفرط في الذاتية ، والإسراف في الذاتية مدعاة إلى الشك في عالم القيم بل وتدرجه إلى إنكارها إنكاراً تاماً ، ومتى أنكرنا عالم القيم اختلت موازيننا وأصبحنا في ليل من الشك مظلم . ويرى ماكس نوردو في « كتابه الانحطاط » ، إن أهم أعراض هذا العداء النفسية هو عدم الشعور بفروض الآداب ، فالمصابون به لا يعرفون ما يسميه الناس قانون الحشمة واللياقة فتراهم لأقل باعث من شهوة أو هوى يقرقون الإثم والجريمة . ويقول : ولا يتحتم أن يكون المصاب بداء الانحطاط خلواً من النبوغ والعبقرية ، وعنده أن منشأ هذا الداء (الانحطاط) هو ضعف الأعصاب وإنتهاك القوى وهما نتيجة لسببين رئيسيين : أولهما الإتهام في الشهوات والملاذ ، وثانيهما ما كابده أوربا في القرن السالف وما تسكبه الآن من الثورات والحروب ، وأن تفشى الغلظة والوحشية في الشعوب عقب الحروب قد أصبح من البديهيات التي لا تحتاج إلى دليل ، وقد عرف الناس أن الشعوب المتحاربة تخرج من الحرب أسوأ أخلاقاً وأخشن طباعاً مما كانت عليه .

ولما كان هذا الداء (الانحطاط) شاملاً لم يخل منه فريق من المفكرين والكتاب والشعراء والمصورين والموسيقين فقد خرج جانب عظيم من مؤلفات الأجيال الحاضرة بعاثات هذا الداء ومشوّهاته ومقادره ، وهو على ذلك أروج من الكتب السليمة النقية القيمة ، وقامت الجماهير المصابة العلية فأجلست على أريكة دولة الآداب والفنون رجال أدمشوا القراء ببذائع الخيال وروائمه ولكنهم أصفار من الآراء الناضجة والأفكار

المنتجة الخصبة ، مجردون من المبادئ القوية والمذاهب السليمة منحرفون عن سنن الحق والمنطق والطهر والفضيلة ، يشحنون مؤلفاتهم بأصناف الباطل والخرافات والخرعبلات ويصمونها فوق ذلك بأفانين الفسق والفجور والإثم والرذيلة . والجماهير الحق السخيفة تسميهم قادة الدنيا وأعلام الهدى ومصايح المستقبل ، ومأمم الآفة من المرضى المصابين ولولا مزية الخيال القوى والأسلوب الرائع لكان المستشفى أولى بهم من غرفة الكاتب والمؤلف ، ويصف (ما كس نوردو) وجه أوروبا في أواخر الحرب العالمية الأولى (١٩١٨) ويتنبأ بما فصل إليه من بعد فيقول : إن أوروبا قائمة في حومة داء ذهني قاتل ، أو في حومة موت أسود من الانحطاط فلا جرم إذا تساءلنا ماذا يكون بعد ذلك ، إذا كان هذا الداء لم يبلغ بعد أقصاه . وأنه سيزداد شدة وعمقا واتساعا ، فلا بد أن يأتي زمن تفتح فيه الطواهر المقصورة اليوم على سكان مستشفيات المجاذيب فقط ، فقد شاعت في المجتمع الأوربي وصارت من أحواله وصفاته العادية ، وإذا ذلك نرى الحياة وقد أخذت الصورة الآتية أو نحوها : * بدلا من الحانات تنشأ أماكن لتعاطي الأثير والكحول والأفيون ويزداد عدد المصابين بفساد حاسق الذوق والشتم .

* تؤسس أندية الإلتحار في كل مدينة ، وإلى جانبها تقام أندية التذابح أى قتل الأعضاء عن اتفاق وتراضى . * تفسد العلاقة الجنسية بين الذكور والإناث فسادا يستدعى تغيير النواميس المشروعة والعادات المألوفة ملازمة للحالة المستجدة فترى الخشيش الذين يصبحون يومئذ السواد الأعظم من الناس ، يلبسون أزياء نسائية لونا وتفصيلا ، أما النساء فلا يستطعن إذ ذاك أرضاء الرجال إلا إذا لبسن أزياء رجالية ، أحذية طويلة غليظة بمهامين ونظارات على عيونهن وعصى وسياط في أيديهن وسيجار طويل في أفواههن ، وتشرع القوانين القاضية بتزويج الرجل بالرجل وإباحة مواطاة الأخوات والأمهات ومواطاة الحيوانات والموتى ، وبذلك يصبح العفاف والتقى من خرافات الماضي ، ويعد الشغب بسفك الدماء مرضا بسيطا ، ويشدد ضعف العقل ، وينسلخ الناس عن الأديان المعروفة ويتكون عدد عظيم من الشيع الروحانية والسحرة ، ويشدد مبالغة الشعراء والمصورين في تعمية أغراضهم وإغفاء مقاصدهم واستعمال الرموز الغامضة والكتابات المبهمة بدلا من البجل الواضحة والعبارات الصريحة ، وترى العالم المتمدن قد استحال إلى ساحة مكتظة بالمرضى ، يملأون الجو بعويلهم المؤلم ، ويتلون متأثرين بجميع صنوف الأوجاع .

ويقول : هذا الفساد للفطرة الإنسانية ، هذا الهرب الوقى من وجه الواقع ، وقد زاد عدد المنتحرين يوماً بعد يوم على نسبة ما يستهلك من الخمر ومن المواد المخدرة الأخرى في كل مكان ، ويشكو الناس اليوم من ضياع الأخلاق فهل يسمح الإلحاد بها ، وقد أزال الإيمان من القلوب وأزال معه المبادئ الصالحة . الإلحاد نفسه قد أصبح مرضاً شائعاً ليس في حقيقته إلا وجهاً من وجوه عدم الارتياح في كل ما هو موجود ، فالتقول بأن كل شيء باطل وبأن ليس في الوجود شيء جدير بالطلب ولا بالمحاولة ، هذا القول لا يكون له سلطان على النفس إلا إذا كان صاحبها يحترق كل شيء ويعتبره ناقصاً ، ا . ه . ويرى أرنولد توينبي أن الحضارة الغربية تعافى اليوم أحد الأزمات فهي حضارة علمانية لا حقة بالمسيحية تعيش على بقايا مختلفة من المبادئ المسيحية المشوهة ، وهي فوق ذلك مأخوذة ببذعة تقديس الفرد أو بفكرة الإنسان الجماعي مجسدة في أنظمة الدول الفاشية والنازية والشيوعية والقومية الإقليمية .

وقد حسب هيجل أزمة العالم سياسية حاول حلها بالدعوة إلى تحقيق الدولة المثلى . واعتمد ماركس أنها أزمة اقتصادية حاول حلها بالدعوة إلى تحقيق النظام الاشتراكي ، أما توينبي فعنده أن الأزمة روحية ، ويرى توينبي أن الحضارة الغربية المتدهورة لا يمكن إنقاذها إلا بالدين ، ذلك لأنها مصابة بالخواء الروحي الذي يحول الإنسان إلى قزم مشوه يفقد عناصر وجوده الإنسانية ويعيش الحد الأدنى من حياته ، وهو حدود وجوده المادي فحسب ، مما تصيبه بأمراض السأم والروتينية ، وفقدان الهدف من كل ما يأتي به ، ويحول حياته إلى جحيم مشوب بالقلق والحيرة الذهنية والتمزق النفسي ، خواء روحي يحول المجتمع إلى قطيع يركض بلا هدف كما يركض القطعان ، دونما تفحص لمعنى مسيرته الهو جاء ، كما يضطر المدركين أحياناً إلى إعلان لإنشاقهم (لا إلتئامهم إليه) وبذلك جمود حياة من أجل الوصول إلى النظام والهدف الذين يخلصانهم من المأساة ويقول : لم تكن الحضارة مطلقاً بالإنسان وحضارته من حيث تكامل وجودهما بشقيه الروحي والمادي ، والأزمة في نظر توينبي « أزمة روحية » ، والإنسان بما هو فعل وحرية ومسؤولية وإيمان ومحبة وبما هو جوهر إنسانيته ، تلك الطاقة الروحية الخلافة القادرة ، أن تولد وأن تسخر بالتالي جميع ما يتعلق عنها من النشاطات العقلية والمادية في سبيل تحقيق الغاية المثلى من وجودها ، ولذلك يلج توينبي على الإنسان ويصره ويبدله على طريق الحق

والحياة ، طريق الله ، ليسلكها ويرتقى عبر القلق ، وعبر التناقض ، إلى الغاية من وجوده ومن وجود العالم معه ، ويرى سوركن في كتابه (أزمة عصرنا) أن كل مظهر من مظاهر الثقافة الغربية يعاني أزمة حادة غير مألوفة ، وأن الثقافة الغربية مريضة معتلة سقيمة الجسم والروح ، ويرى أن الثقافة الحسية التي تعيشها اليوم قد غربت وأن الثقافة الغربية الآن تضرب في الظلام حتى تصدح بحر الثقافة الروحية فتملأ أضواءه الآفاق ، وفي الظلام تلم بالإنسان الاحلام المزعجة وتداني له الأشباح الرهيبة ولكن متى طوى الظلام زالت المخاوف واطمأنت النفوس ، وعنده أن الأزمة ليست أزمة وضع أو نظام إقتصادي أو سياسو فاسد وإنما هي تشمل حياة الغرب من جميع أقطاره ، فهي أزمة في الفن والعلم والأدب والفلسفة والدين والقانون والإقتصاد والسياسة والاجتماع .

وهي أزمة تغلغلت في كل ناحية ومشت في جميع نواحي الحياة وهي اليوم تنقض كل ما أبرمته الثقافة التي عاشت وازدهرت خلال أربعة قرون وكل ثقافة من هذه الثقافات ، وهو يرى أن كل ثقافة هي جماع تام موحد له طابعه وشخصيته وملأه ولها قيمها الخاصة ومبادئها ، ولها ديانتها وفلسفتها وعلمها وفنها وقوانينها وآدابها فإذا طرأ عليها تغيير شمل هذه النواحي جميعا ، فالثقافة الغربية في العصور الوسطى كانت فكرة الاعتقاد بالله هي الغالبة عليها المستاثرة بها ، ففنها المعماري ونحتها وتصويرها كان يعبر عن فكرتها الدينية ، وكانت فلسفتها متمشية مع الفكرة الدينية ملائمة لها ، وكان علمها خاضعا لفكرة الله مؤيد لها دائرا حولها ، وكانت أخلاقياتها وقوانينها وآدابها متأثرة بالوصايا المسيحية الأخلاقية ، وكان نظام الأسرة خاضعا للنظم الدينية فالزواج رباط مقدس لا تنقسم عروته ، وحتى تنظيمها الاقتصادي كان متأثرا بوجهة النظر الدينية ، وكانت أساليب الحياة على اختلاف أنواعها ترمى إلى تأكيد الصلة بين الله والإنسان وتجعلها أسمى الأهداف و غاية الغايات ومعتقد آمال الإنسانية في الخلاص والنجاه ، وعنده أن ثقافة العصور الوسطى كانت ثقافة موحدة ولم تكن خليطا من الثقافات المختلفة ، وكانت تسيطر عليها الفكرة الدينية وكان (الله) في رأى هذه الثقافة هو الحقيقة والفكرة الصادقة وما خلافاها باطل زائل وهذه هي الثقافة الروحية (ideational) .

قد أدت هذه الثقافة مهمتها وبلغت رسالتها واستنفذت قوتها ، وبدأت تفتأها بوادر الضعف في القرن الثاني عشر الميلادي (السادس الهجري) وبدأت بذور جديدة في النمو

والاستطالة كانت تختلف عن الثقافة القديمة اختلافاً شديداً . فالحقيقة الكبرى في نظر هذه الحضارة هي الحس والعالم المنظور ، فما نراه وما نسمعه وما نتذوقه هو الحقيقي والواقع ولا حقيقة وراء ذلك وكل ما يجاوز الحس لا قيمة له ، فإذا فرض أن وراء الحس شيء فلا قيمة له ولا سبيل إلى إدراكه فكأنه بالقياس إلينا غير موجود ، ويمكن إهماله وعدم التعويل عليه وكان هو المبدأ المغاير للمبدأ السابق ولم تقف الحركة واستمر الجانب الثقافي الروحاني في الانهيار وألح عليه الضعف في حين أن الجانب الحسي أخذ يقوى ويستحصد حتى تمت له الغلبة وخلا له الجو وساد في القرون التالية وبدأ سلطانها التمام في القرن السادس عشر وبلغ الذروة في القرنين ١٨ و ١٩ . ويسمى سوركن هذه الثقافة بالثقافة الحسية الخالصة لأنها تقوم على الاعتقاد بالحس وحده ولا تؤمن بغير الواقع المحسوس في حسية تجريدية أرضية دنيوية ، ويظهر الإيمان بالواقع الملبوس في كل ناحية من نواحيها : في الفلسفة والدين والأخلاق والقانون والاقتصاد والسياسة . فأزمة الثقافة الراهنة في رأى سوركن سببها انحلال الثقافة الغربية الحسية الخالصة ، وقد سادت هذه الثقافة قروناً عدة وفرضت نفسها على كل ناحية من نواحي الحياة فهي حينئذ يدر كها المخلل يسرى الداء إلى مختلف أجزائها وتشيع الفوضى بنواحيها المختلفة . فليست الأزمة الراهنة أزمة أوضاع وصور وأشكال وإنما هي أزمة انهيار عام وتحلل شامل ، هذه الأزمة هي أزمة انهيار الثقافة الحسية . وستختلف ثقافة أخرى ، ولكن هذا الدور هو دور الاضطراب الذي تنهار فيه الثقافة القديمة البالية وفيه تشتعل الحروب والثورات والأممات كل هذه إرهابات بالثقافة القادمة . ويرى سوركن أن الانتقال من مرحلة ثقافية إلى مرحلة ثقافية أخرى رغم ما فيه من الآلام والأحداث الجسام لا يستوجب البقاء على الحضارة ، والاعتقاد بأنه سيدركها الوفاة ويطيح بها الموت ، والأزمة الراهنة تكشف عن انحلال الصورة الحسية لثقافة المجتمع الغربي ، وبدء مرحلة يطلق عليها المرحلة الحسية الروحية المختلطة (idealistic) وما يراه كل من سوركن وشبنجر وماكس نوردو هو تنبؤات بروتوكولات صيون ، أما بالنسبة لأزمة الحضارة فالعرض صحيح ، وأما بالنسبة للاحلام الغد فالنصر للفكرة الانسانية الاصيلة ولن يكون النصر للحلم الصهيوني الماسوفي أبداً .

(٣)

هذه الآراء اذا حللناها وجدنا أمامنا عدة حقائق هامة لا بد للثقافة العربية أن تضعها في اعتبارها ،

في مواجهة الحضارة الغربية . (أولاً) الحضارة الغربية تعاني أزمة حادة بسبب نمو الجوانب المادية وبطء نمو الجوانب الروحية ، فقد نما جسم الحضارة وتباطأ نمو دقلها حتى اختل التوازن بين القوى الفاعلة والقوى المتفعلة ، وهو ما يعبر عنه باختلال التوازن بين العقل والقلب .

(ثانياً) انفصال الضمير عن العلم وتجريد العلم من الضمير ، (ثالثاً) أزمة الحضارة تصدر عن سبب أخلاقي فالحضارات لا تنهار إلا إذا فقدت العامل الأخلاقي حتى حينها تكون العناصر الأخلاقية الأخرى من الحضارة مزدهرة ناشطة . (رابعاً) انحسار المسيحية وتقهقروها أمام هذه الوثنية الجديدة فقد كانت تعاليم المسيحية الروحية والحلقية تخفف كثيراً عما عند الأوروبيين من ضراوة وشراسة ، فقد شوهدت الحضارة الكثير من معالم المسيحية وعكست عليها وثنياتها القديمة وغلبت عليها طوائفها الوحشية غير المصقولة . (خامساً) أولت الحضارة اللذائذ الحسية والمادية المرتبة الأولى ، وجعلت العقل خادماً لها وسيلة لريادتها ، ولقد ارتقى العقل حتى اغتر بنفسه وتمرد حتى خيل إليه أن الوجود الذي اكتشفه من صنعه هو . (سادساً) أصبحت غاية الفرد اللذة والمنفعة وغايته الجماعية كثرة الإنتاج وزيادة المال ، (سابعاً) التمهق للتوجيه والاتجاه نحو الوثنية ، وانصراف الناس عن عبادة إله واحد إلى عبادة آلهة موضعية كالطبقة الاجتماعية أو الفرد أو الأمة .

(ثامناً) كان لنظرية النسبية التي دخلت مجال العلم وتسربت إلى جميع حقول الفكر أثرها في انتفاء الحتمية العقائدية ، وزرع الشك في كل مطلق . (تاسعاً) يرى الكثيرون أن أزمة العالم هي أخلاقية قبل كل شيء ، وأن تجديد الفكر السياسي في أوروبا والعالم إنما يتحقق بإخضاع السياسة لمقتضيات الشرف والأخلاق والعدالة .

مقارنات بين الحضارتين

نكشف الحقائق الصريحة عن فوازي جوهريية بين مفهوم الحضارة في الثقافة العربية وتطبيقاتها في الحضارة الإسلامية وبين مفهوم الحضارة في الفكر الغربي وتطبيقاتها في الحضارة المعاصرة . (أولاً) أبرز هذه المفاهيم : الارتباط بين العقل والروح في المفهوم العربي والحضارة الإسلامية والخلاف بين العقل والروح في الفكر الغربي والحضارة المعاصرة .

ومن هنا يبدو الخلاف واضحاً في . أخلاقية الحضارة ، التي تتسم بها الثقافة العربية والحضارة الإسلامية على نحو واضح صريح أكيد يشبه أن يكون قاسماً مشتركاً على الجوانب الفكرية والاجتماعية المختلفة فإذا تميزت الحضارة اليونانية بعبادة الجسد والحضارة الرومانية بحلقات المبارزة الوحشية والحضارة الهندية بنظام المنبوذين وتخصيص بغايا لخدمة المعابد والحضارة المصرية الفرعونية بعبادة فرعون ، والحضارة الغربية بالإيمان بالتقدم والعصرية بديلاً عن الدين فإن ميزة الحضارة الإسلامية هي أخلاقية العلم والمجتمع والسياسة والاقتصاد ، ومن هنا تبدو أزمة الحضارة المعاصرة واضحة وصريحة وهي الحيرة الذهنية والروحية بعد أن كبر عقل العالم وصغر عقله . وليس هناك لذلك علاج بأن تطعم الحضارة الغربية نفسها بروحانية الشرق كما دعا إلى ذلك بعض الفلاسفة وحاول أن يختار روحانية الهند ، إن التركيب الوثني العازل بين المجتمع والدين هو من طبيعة تكوين هذه الحضارة وبجتمعاتها ولا سبيل إلى إجراء تطعيم لها إلا أن تعاد صياغتها من جديد . وميزة الحضارة الإسلامية في هذا أنها حضارة متكاملة تجمع بين الدنيا والآخرة ، والعقل والقلب ، والعلم والدين ، وتجعل من الدين سياجاً للمجتمع كله . وقد أثبت هذا التكامل والشمول في الحضارة الإسلامية قدرته على البقاء ولامته للعصور ، ونفوذته إلى المجتمعات الوثنية ونجاحه في تشكيلها ، وقربه إلى الطبيعة الإنسانية والفطرة . ولقد منح هذا التكامل للحضارة الإسلامية معنى العمل في الحياة ، دون رهبانية أو نكس ، وتوجيه العمل لله في انتظار البعث والجزاء فارتفع العمل عن المعنى الذاتي الضيق ، وأصبح عملاً واسع المجال ، اجتماعي الأثر والإنتاج . وكان لارتباط الروح بالمادة عاملاً على قيام مفهوم التوحيد ، والإيمان بالله واحد خالق لهذا الكون ومدبر له ، وكان هذا التوحيد عاملاً هاماً في منح النفس الإنسانية تلك الثقة التي دفعتها إلى العمل دون خشية من الغد أو قلق من المجهول . وهذا هو ما أعطى الحضارة الإسلامية تلك النماذج الصادقة للإيمان ، التي تدافعت في مختلف ميادين البطولة : العلمية والحربية والحضارية . فقد مكن هذا المفهوم للمسلمين من مواجهة حقائق الحياة وتجاربها بصبر وشجاعة . ولقد رفع مفهوم الأخلاق في الحضارة الإسلامية النفس الإنسانية — عن رغبة لا عن رهبة — فأعطاهم القدرة على البذل والعطاء واحتمال الألم والتضحية ، لإيماناً بالغايات الكبرى ، واستطاعت هذه المفاهيم أن توفق بين حياة الروح وحياة الجسد في الإنسان والمجتمع الإسلامي على النحو الذي دفعه للعمل دون انحراف

نحو الرهبانية أو الترف . وكان للإسلام والشريعة الإسلامية أبعد الأثر فهو ليس كالاديان الأخرى مقصوراً على أصول العقائد والأخلاق ، بل يتناول تفاصيل الحياة ودقائقها ويضع القواعد للعمل والزواج والميراث . (ثانياً) ومن أبرز القيم التي قامت عليها الحضارة الإسلامية وتختلف فيها عن الحضارة الغربية اختلافاً جذرياً (الكرامة الإنسانية والإخاء) حيث لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى ، ولا فضل لحاكم على محكوم إلا بالعمل الصالح . أما الحضارة الغربية فقد قامت على مفهوم الحضارة اليونانية ، هذا المفهوم الذي أفره أفلاطون في جمهوريته ، وهو المجتمع المنقسم إلى سادة وعبيد ، وقد أقر أرسطو وتبعه الفكر الغربي الحديث هذا التقسيم إلى سادة وعبيد ، فجعل العبيد عبيداً بالطبع ، حيث العلم مقصوراً على طبقة معينة ، والرفاهية مقصورة على طبقة خاصة ، أما الإسلام فقد دعا إلى العلم حين افتدى أسرى بدر بتعليم عشرة من أبناء المسلمين القراءة والكتابة ، وحين صنى الإسلام الرق والاستعباد حيث حرص على الفداء ، وأحسن معاملة الأسرى ، وحين دعا الإسلام إلى تمجيد العمل ورفع شأن الإنسان العامل الذي يسمى في الأرض . بينما أقرت الحضارة الغربية تلك التفرقة بين الجنس الأبيض والجنس الملون في إدعاء لم تؤكد وقائع التاريخ أو حقائق العلم بتفوق الجنس الآرية عقلاً وجسماً ، هذا التفوق الذي جعل من حقها السيطرة والاستعمار باسم تمدن الشعوب المتأخرة في مراوغة تستهدف استغلالها وامتصاص خاماتها وإتخاذها أسواقاً لصادراتها . وحيث نادى الحضارة الغربية بالإخاء والمساواة والحرية وقصرت هذه المفاهيم على بلادها وأهلها ، بينما اصطنعت الإذلال والعبودية للإنسان في كل مكان سوى أوروبا ، فضلاً عما اعتبرته الحضارة الأوروبية من حق في أن تكون مناهجها آراء زاهية يجب أن يتقبلها الناس كاملة والقول بأنه لا مكان اليوم لغير قيم هذه الحضارة ، بينما لا تقر الثقافة العربية هذا الإدعاء ذلك لأنه من العسير أن يتحقق لهذه الحضارة احتواء الحضارات والأمم والمجتمعات بما هي عليه من تمزق واضطراب يعترف به أهلها وحكاؤها ، وبينما هي أقل قدرة على العطاء من الحضارة الإسلامية التي قدمت للإنسانية الحرية والإخاء والعدل على نحو لم تستطع الحضارات الجديدة أن تصل إليه . ومن العسير على الجماعات البشرية وخاصة المجتمع العربي ، ربيب الحضارة الإسلامية أن يتحطم في وقت قريب أو بعيد أو أن يستسلم أمام تيار الحضارة الغربية أو يعتنق مفاهيم الغرب أو قيمه ، فقد أخذت الحضارة الإسلامية ورفضت من (م ٩٨ — مقدمات)

الحضارات المختلفة ، كما أعطت أيضا ؛ ولكنها أجرت هذا العمل كله على قاعدتها ووفق مقوماتها الأساسية وجعلت من هذه المقومات سجايا لوجودها الإجتماعي ، والمسلمون والعرب اليوم أكثر يقظة إلى حملة الاستعباد الفكري التي يحاول الغرب سوقهم إليهم ، وهم أقدر على المقاومة والعمل على تحرير ثقافتهم من عوامل الغزو ، ومن حق الثقافة العربية ومن ورائها المجتمع الإلامى أن يقف صفا مرصوفا ، في وجه كل طغيان حضارى أو ثقافى غربى ، وأن تكون قادرة على كشف هذا الغزو الفكري والاستعمار الثقافى ودحض هذه الجملة التغريبية الضخمة التي تحاول أن تخضع الثقافة العربية لهذه التيارات التي تناقض جوهر فكرها ومنابع ثقافتها ؛ وأن تكن قيمها الأصلية أساساً للاقتباس والنقل وفق المقياس العربى الإسلامى الأصيل .

(ثالثاً) انفصال الضمير عن العلم وابتعاد الضمير عن التوجيه والقيادة وتحرير العلم من الضمير ، واعتماد مبدأ القوة بدلا من الحق في حل المشاكل ، هو خلاف جذرى عميق بين مفهوم الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية ، والقاعدة الأخلاقية مصدر من مصادر الحضارة فى الإسلام فقد حدد فى القرآن « الضمير المسلم » تحديدا جوهريا قوامه الإخاء والسلام وعدم العدوان أو التسلط ، « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً فى الأرض ولا فسادا » .

(٩)

موقف الثقافة العربية من الفكر الغربى

أولاً : بين فكرين

قبل أن تقبل رياح الفكر الغربى مع الغزو الاستعمارى الغربى ، كانت الثقافة العربية التي تستمد جذورها من الفكر الإسلامى قد حددت منذ وقت بعيد خطوطها العامة ، وشكلت قيمها الكبرى التي أقامت عليها من بعد وجودها ومفاهيمها ، ذلك أن الأمة العربية كانت خلال خمسة عشر قرناً متصلة اتصالاً عقلياً وروحياً وتاريخياً لا ينقطع بالإسلام فى قيمه العليا القائمة على التوحيد ، ولذلك فقد بدأ الصدام فى اللحظة الأولى لوصول أولى رياح الفكر الغربى إلى ساحل البحر الأبيض المتوسط الجنوبى ، فقد كانت هذه الرياح تحمل

مفاهيمها وقيما مغايرة تمام المغايرة للقيم العربية الإسلامية وإن بدا أن هناك من ناحية الإصطلاح تشابها كالحرية والعدل ، غير أن مفاهيم القيم كانت مختلفة بين الإسلام والغرب ، ذلك أن الفكر الغربي كان يستمد مقوماته الأساسية من مصدرين أساسيين هما :

(١) الفكر اليوناني الهليني الإغريقي الوثني (٢) المثلثي في إطار من المسيحية التي حرفةا أوروبا ولم تقبلها كرسالة سماوية وإنما أخذت منها وتركت وفق مزاجها النفسى وتركيبها الحضارى الاجتماعى الذى عرفته الحضارة الرومانية وورثته النهضة الأوروبية الحديثة من بعد ، أما العظام الإسلامى فقد قام أساساً فى مجال العلوم والطبيعات والفلك والطب ، أما الجانب الإنسانى الاجتماعى والسياسى فإن أوروبا لم تأخذ كسكل وإنما عمدت إلى جوهره الإسلامى ففصلته عنه ثم أضافته إلى تراثها اليونانى المسيحى فتشكل على نحو آخر ، ولذلك فقد كانت استطلاعات أمثال رفاعة رافع الطهطاوى وغيره تحاول أن تستكنه أبعاد الدستور والحرية والحياة النيابية وغيرها مما هو قائم فى الغرب وتجد له جذوراً مستمدة من الفكر الإسلامى ، ولا شك كان للفوارق العميقة بين فكر يقوم أساساً على التوحيد ويستمد مفاهيمه من القرآن ويواكب النفس العربية الإسلامية فى تشكيلها الذاتى ومزاجها النفسى ، ويتصل بالنظرة اتصالاً وثيقاً محرراً من قيود التأليه والتثنية والتعدد وعبادة الفرد وعبادة الجسد . والتماس الحق والعدل ، كان كل هذا المفهوم وهو أساس الفكر الإسلامى وجذره الأعلى ؛ لا بد أن يتعارض ويختلف مع مفهوم الثقافات الغربية المستمد من الوثنية اليونانية والقائم على مفاهيم تعلى من شأن الفرد والطبيعة ؛ وترفض الغيبيات والقيم العليا ورسالات السماء وما حوته من مضامين وقيم ، ولقد كان التغريب والغزو الثقافى الغربى وهو جزء أساسى من رسالة الاستعمار والسيطرة الغربية يعتمد إلى فرض هذه الفلسفات والمذاهب الغربية بما فيها من تعارض واضطراب وزيف ، وذلك حتى يصيب الثقافة العربية بالتمزق والانهيار ويجعلها غير قادرة على التماسك أمام تلك التيارات التى تهز العقيدة وتضل العقل وتبحث على الحيرة والشك والإرباب ، وقد جرى هذا الغزو فى نفس الوقت الذى عمد فيه النفوذ الغربى عن طريق سيطرته على الثقافة والتعليم والترية - إلى إقصاء القيم الإسلامية العربية وعزلها عن نطاق التعليم أو عرضها عرضاً هامشياً مشوهاً ، مع إبعاد كل ما يتصل بها من جوانب القوة أو البطولة أو عظمة الأثر التاريخى الممتد . وذلك رغبة فى تذويب الأجيال الجديدة فى بحار واسعة من الفكر الغربى وحصره فى

دائرة واحدة لا يتعداها ومن ثم لا يرى بعد غيرها ولا يفكر من خارجها، كما جرى تغيب التراث الإسلامى والتاريخ الإسلامى، فإن عرض فن جوانب الضعف والتشكيك والاضطراب حتى يبدو فى نظر الشباب الجديد وكأنه شيء قد انتهى أمره، وأن البديل الإيجابى له إنما هو الفكر الغربى وحده .

ولقد استطاعت الثقافة العربية أن تواجه هذا الصراع وأن تتجاوز هذه المرحلة وأن تفرض وجودها ومكانها وتزيل كثيرا من الشبهات وتصحيح كثيرا من الأخطاء المتعمدة، وقد صحب هذا الغزو الفكرى غزو توبوى تعليمى عن طريق الإرساليات التبشيرية التى انطلقت فى العالم العربى كله وتركزت فى بيروت والقاهرة . وكان لها دورها الخطير فى تنشئة أجيال تحمل الأمانة للغرب وتعارض مفاهيم الثقافة العربية وتعمل على إهلاك القيم الغربية ومحاولة إذابة الفكر العربى الإسلامى فيها .

(٢)

استطاعت قوى الثقافة العربية أن تكشف عن الزيوف التى فرضها الفكر الأوروبى، وعملت على تحرير ذاتها من قيودها، وأعلنت وجوب إعطاء الثقافة العربية طابعها الإسلامى المميز لها . وما قاله فى ذلك أحد قادة الفكر المبرزين، « إن تاريخ كل أمة يكسبها آخر الأمر مزاجا خاصا لا فكاك لها منه وقد ظلت مصر منذ أربع عشر قرنا إسلامية التاريخ والسياسة والمجتمع والثقافة إلى أن جاءت نظم التربية الحديثة فأرادت أن تنزع عنها هذا اللون المميز ليميل بمزاجها إلى الشيوع فى جميع الثقافات الأخرى .

ولما كانت التربية الإسلامية على ضوء المنطق وضوء العلم الحديث تشتمل فى جميع أحكامها ومنابعها الثقافية والاجتماعية على جميع عناصر التربية الكاملة أصبح لزاما أن نتخلص من هذا الخلط فى سياستنا التعليمية وأن نتخذ سياسة جديدة أساسها هذا المزاج الإسلامى ودعامتها هذه الروح الإسلامى . مع تأكيد قابلية المزاج الإسلامى الفريدة فى نوعها لكل تطور واحتفالها بالعلم وتقديسه . « فالصلاة وهى فريضة واحدة وركن من أركان العبادات ، لم تخرج عن النسق الكامل الذى جاء به الإسلام جملة وتفصيلا : تربية الجسد ، تربية العقل ، تربية الروح ، هذه العناصر الثلاثة فى التربية هى بعينها ما يصفه العلماء بأنها التربية الكاملة . إن مصر بتاريخها الإسلامى الباهر تدحض كل زعم بتأثرها بغير هذه العقلية ، كما كشف كثير من الباحثين أهداف النظام التربوى الغربى الذى فرض

على مدارسنا وجامعاتنا والذي استهدف إنشاء أجيال تنسكب لشخصيتها الإسلامية وتبغض دينها وتنظر إلى تاريخها الحافل بالإنجازات نظرة الاحتقار وتعتبر حضارتها الرائعة شيئاً أكل عليه الدهر ، وتؤمن بأن نظام حياتها للفكر والعمل أصبح بالياً ، وعارض الباحثون ما وصف بأنه النموذج الإنساني الغربي ، الجدير بالاحتذاء ، وذلك إنطلاقاً من القاعدة التي تقول إنه لا يمكن أن يكون هناك ثقافتان متماثلتان كل التماثل لأن كل ثقافة هي تاريخ مستقل لا يتأثر بتاريخ أى ثقافة أخرى ، وإذا ما تأثر فهو لا يغير أبداً من جوهره . وكل ما يبدو نجاحاً لها حققته إنما هي أشكال كاذبة تتنافى مع أصالة الحقيقة . وقد استطاع الباحثون أن يلتمسوا من الفكر الغربي نفسه ما يدلون به على صدق موقفهم وعلى زيف دعوى الاستعماريين والتغريبيين . فقد أشار شبنجلر إلى هذا المعنى في التفرقة بين الحضارة والثقافة فقال : « إن الثقافة تولد وهي تحمل معها صورة وجودها ، وهي على صلة صيقة بالسكان الذين وجدت فيه ، ولا يمكن أن يقوم بنائها إلا بالمبادئ التي قامت من أجلها والأسس التي شيدت عليها صروحها ، وإنما يضطرب مفهومها حتى تنشأ ظروف تحد من حريتها ، ولكن هذه النفس الأولية المحدودة الحزبية تسعى حتى في مثل هذه الظروف إلى طبع الثقافة المتأثرة بها بطابعها كما هو الواقع ، وفي ضوء هذا كله علت الصيحة التي تقول : * يجب ألا ننخدع ببريق الثقافات الغربية الحديثة ونقبل عليها إقبالاً أعمى . * يجب ألا نغفل عن أن الثقافات الغربية بما بلغت من رفعة وعمق لا تستطيع أن تنضج العقيلة العربية التي تختلف في مقوماتها عن العقيلة الغربية .

* يجب أن نستهدى بالفكر الغربي دون أن نترك له أن يسيطر على عقولنا أو يتحكم في وجهتنا ، وقد أشار العقاد في سجل بينه وبين عبد الرحمن الرافعي حول (هل التراث الشرقى يكتفى) فقال : إذا تكلمنا عن التراث الشرقى والتراث الغربى خرجت من حسابنا العلوم الطبيعية التجريبية لأنها حقائق إنسانية عالمية ، إذن فالتراث الشرقى هو التراث الذى عليه صبغة الشرق وينتمى إليه ، أما العلوم الطبيعية فليس عليها صبغة شرقية ولا غربية والواقع أن الشرقين لا يمكن أن تنضج لهم حياة عقلية من غير تراثهم الذى ينتمى إليهم ويصطبغ بصبغتهم ، « التراث الشرقى الذى لا يشاركهم في خصائصه مشارك من العالمين هو التراث المشتمل على ما لهم من أشعار ومواعظ وأمثال وحكايات وآداب وقواعد سلوك وفي طبيعته روح العقائد الدينية والحكم النفسية والفكرية وما يصاحب

ذلك من فقه وشريعة ودين . اما التراث الغربى الذى يمكن أن ينقل إلى الشرقين فهو قسمان : قسم يمكن أن يمتزج بحياتهم وهو من نوع تلك الحياة . وقسم لا يمتزج بحياة الشرقين ولا يدخل لهم فى عقل ولا روح وهذا غريب عنهم وهم غريبون عنه . وفى مجال استعراض قضية الاقتباس كان رأى دائماً هو : إن الاقتباس قاصر فى مجال الحضارة المادية وحدها . أما الثقافة فهى من الأمور التى لا يمكن اقتباسها أو نقلها من الخارج بل هى من الأمور التى لا بد من تكوينها فى النفوس تكويناً مع الاستفادة بثقافات الأمم الأخرى . أما الإسلام فلا ينتسب إلى أمة من الأمم ، والمكتسبات والمكتشفات العلمية تنتقل من بلد إلى بلد دون أن تحتاج إلى تحرير أو تكيف فهى بمثابة ثروة بشرية عامة ، أما الثقافة فهى بعكس ذلك ، تختص بكل أمة على حدة وتوثبط قبل كل شئ وأكثر من كل شئ بلغة الأمة وآدابها لأن اللغة (واسطة التفكير) فضلاً عن كونها واسطة لنقل الآراء والأفكار والتبليغ الأحاسيس والانفعالات . (التفكير بمثابة التكلم سرا والتكلم بمثابة التفكير جهراً) . وقد حمل هؤلاء الدعاة التغريبيون لواء الدعوة إلى :

(أولاً) مهاجمة الدين بصفة عامة ومهاجمة الإسلام بوصفه ديناً ومحاولة وضع العلم الحديث فى مواجهته . (ثانياً) إثارة الشبهات حول الشريعة الإسلامية وقدرتها على تحقيق أنظمة كاملة للمجتمعات الحديثة وتغليب القانون الغربى عليها . (ثالثاً) إثارة دعوى الأجناس والفروق العنصرية وإثارة دعوات الإقليميات والقوميات الضيقة لتزويق وحدة العروبة والإسلام والدعوة إلى العالمية فى الفكر والحضارة . (رابعاً) إذاعة الدعوة إلى العالمية بديلاً عن اللغة الفصحى والهجوم على البيان العربى ومحاولة نقد آى القرآن . (خامساً) إثارة الشبهات حول التاريخ الإسلامى العربى والدعوة إلى إقليمية التاريخ ومصريته . (سادساً) طرح قضايا الفلسفات اليونانية والغربية بما تحمل من وثنيات وعقائد تخالف مخالفة صريحة الفكر الإسلامى والثقافة العربية القائمة على التوحيد .

(سابعاً) إذاعة القيم الغربية فى التعليم والتربية . (ثامناً) محاولة إقامة المجتمعات الغربية على أساس الأنظمة الليبرالية والديمقراطية الغربية . (تاسعاً) إثارة النظريات الاجتماعية المختلفة . (عاشراً) التبشير بالبهائية والصوفية وغيرها من المذاهب المنحرفة .

التحديات في وجه الدين والاسلام

بدأت الحملات التغريبية توجه قذائفها إلى الثقافة العربية من خلال أرسخ الحصون وأقواها ، وهو الإسلام نفسه . ولكي تكون الحملة بارعة فقد أريد لها أن توجه إلى (الدين) بصفة عامة جرياً وراء القول بأن الأديان قد انتهت عهدها وأن العلم الحديث قد أزاحها من مكانها . وذلك بعد أن جمدت الأديان وتوقفت عن أن تحقق ما يراد منها من نجاح في مواجهة الحضارة ومكتشفات العلوم . وكان ذلك كله مما رددته خريجو معاهد الإرساليات الأجنبية من اللبائين غير المسلمين جارياً في نطاق الحملة الضخمة على الدين والمستمدة من كتابات الأوروبيين بالنسبة للمسيحية وموقفها من النهضة الأوروبية ، وما يتصل بذلك من موالاته الكنيسة للقطاع والإمراء ثم معارضتها لثروات العلوم والحضارة . بينما لم يكن هناك محال مطلقاً لمثل هذه المعركة في العالم الإسلامي ولا في مواجهة الإسلام نفسه الذي كان بطبيعته دين العلم وفي أحضانته نشأ المنهج العلمي التجريبي الذي هو أساس الحضارة الغربية الحديثة . غير أن الحملة كانت بارعة وعنيفة ومدامة وكانت تتحرك من خلال إثارة قضايا كثيرة في مقدمتها حرية الفكر ومحاولة تصوير بعض المواقف التاريخية بما حدث لابن رشد وغيره على أنه مصادرة للفكر في الإسلام ، وكان على رأس هذه الدعوة جميعها النفوذ الأجنبي الاستعماري في مصر بقيادة اللورد كرومر الذي حمل لواء الهجوم على الإسلام واتهمه بالقصور والتراجع في عصر العلم وجرى في هذا المجرى الدكتور شبلي شميل ، وكانت مجالات المقططف والهلل وجريدة المقطم وكتابات فرح انطون وجرجي زيدان وصروف وفارس نمر كلها تجرى في هذا المجرى وكان شبلي شميل وقد ترجم نظرية دارون من خلال أقبى كتابها وأعنفهم مادية وهو (بنجر) وظل يجادل على صفحات المقططف والمقطم في سبيل تحويل نظرية دارون إلى دعوة عامة إلى المادية لا يقف في وجهها شيء وخاصة ما يتعلق بالدين والأخلاق وقيم المجتمعات وغيرها . وقد تصدى لسكرومر ودارون وبنجر وشبلي شميل وفرح انطون كتاب كثيرون في مقدمتهم الشيخ محمد عبيد وفريد وجدي ورشيد رضا وعلى يوسف في الطور الأول ثم عبد العزيز جالوش ومحمد أحمد الغمراوي و توفيق البكري ورفيق العظم وغيرهم كثيرون ففندوا ما أناروا

من الشبهات وردوا الأمور إلى مكانها الحق وكشفوا عن وجه الزيف في هذه الحملات التي أريد بها تنحية الإسلام عن مكان الصدارة وضرب حركة اليقظة العربية الإسلامية لإفساح المجال لدائرة التغريب الضيقة المغلقة لكي تسيطر وتقود حركة الفكر .

ولقد تبين من بعد أن حركة الماسونية لإحدى القوى العاملة في الدولة العثمانية من أجل تحقيق أهداف اليهودية العالمية كانت تطرح هذه النظريات والأفكار . وكان هؤلاء جميعاً من خريجي معاهد الإرساليات التبشيرية في لبنان وهم أيضاً من أعضاء المحافل الماسونية وأنهم كانوا الطلائع التي أرسلت إلى مصر لتقود حركة الصحافة والفكر والثقافة تحت لواء الاحتلال البريطاني والتي كان من ثمرتها بعد ذلك مدرسة لطفي السيد . ولقد كشف رجال اليقظة الفكرية الإسلامية حقيقة الإسلام وجوهره وكيف أنه ليس ديناً لاهوتياً لحسب وإنما هو دين ودولة ونظام ومجتمع ، وأنه لم يقف أمام تطور العلم بل أعان عليه وأنه كان مصدر النهضة واليقظة وهو الذي قدم للإنسانية أولى ثمراتها ، أما الفكر العربي فقد استبعد الدين استبعاداً كاملاً في نهضته ، نتيجة لموقف الكنيسة منه إزاء العلم وإزاء الحريات الاجتماعية ولقد كانت المسيحية الغربية ديناً روحياً خالصاً وقد دعت إلى الرهبانية ولم يكن بنظام مجتمع ، ومن هنا غلبت فلسفة الرومان ووثنية اليونان ومن ثم فقد انفصل الفكر العربي عن المسيحية والكنيسة جميعاً ودعا إلى اعتناق دعوات أخرى كدعوته إلى عبادة الفرد أو عبادة القوة . أما الفكر الإسلامي فقد كان غنياً عن مثل هذه المواقف نتيجة للشمول والتكامل الذي عرف به الإسلام ، وحيث لم يكن هناك من حاجة بالمسلمين والعرب في أن يعتقدوا مناهج الغرب أو يواجهوا الإسلام بمثل ما واجه الغرب المسيحية ، ولم تكن حاجتهم إلى أكثر من تنقية منابع وتحرير المصادر والتمسك الأصول العامة للإسلام في مفاهيم المصدر الأول منه نقياً صافياً مستمداً من القرآن نفسه ومن السنة النبوية الصحيحة ، وهذا ما دعا إليه المصلحون من أمثال محمد بن عبد الوهاب وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده حيث بدأت حركة اليقظة من داخل الأمة نفسها ومن خلال فكرها ولم تكن قد تأخرت حتى جاء الغرب فأوقفها ، ذلك أن حركة اليقظة بدأت فعلاً قبل اتصال الغرب بالشرق العربي بأكثر من خمسين عاماً ومن قلب الجزيرة العربية . كما دحضت حركة اليقظة ما ذهب إليه دعاة التغريب وخصوم الإسلام والفكر الإسلامي العربي من أن الإسلام هو مصدر الضعف والتخلف الذي مر بالمسلمين في القرون الأخيرة ، وكشفوا عن حقيقة أساسية

وهي أن إنصاف المسلمين والعرب عن الإسلام وتخليفهم عن أصوله ومفاهيمه ومقاصده إنما هي السبب الحقيقي في تخلفهم وأنهم لو استمسكوا بمقوماته في مجال السلم والحرب والاجتماع والسياسة وأعدوا ما أمرهم به من قوة دائمة وحصانة للثغور وحماية ورهبة وهيبة لعجز الاستعمار الغربي عن السيطرة عليهم والادالة منهم ، وأن هذا منطلقهم نحو الحرية والقوة والعزة أن يعودوا مرة أخرى إلى التماس مفاهيم الإسلام ومقوماته .

(٢)

التحديات في وجه الشريعة الإسلامية

كما وجهت حركة الغزو الثقافي التغريبي حملة ضارية إلى الشريعة الإسلامية واتهمتها بأنها شريعة صحراوية ظهرت في عصور قديمة وأنها لا تصلح للعصر الحاضر ولا تحقق للمجتمعات الحديثة ما تقصد إليه من حضارة ورفاهية ، كما حاولت بعض الأعلام اتهام الشريعة الإسلامية بالنقل من القانون الروماني . وقد أشار دعاة التغريب فيما بعد إلى أن الاستعمار الغربي وحركة التغريب إنما استهدفت أن ينزل القرآن من فوق عرشه في أنظمة الحكم والاجتماع والإقتصاد والتربية والتعليم وذلك من أجل تغليب القانون الأوروبي القائم على أساس فصل الدين عن الدولة . وقد جرت هذه الحملات في ظل الاجراءات الإستعمارية التي قامت فعلا بفرض القوانين الأوروبية على أنظمة السياسة والقضاء والمعاملة بين الناس وإقصاء الشريعة الإسلامية عن مجال الحكم والمجتمع ، كما فرضت في مجال الجامعات دراسة القوانين الأوروبية التي أصبحت نظاما مطبقا في المحاكم ودوائر القضاء مع دراسه يسيرة للشريعة الإسلامية التي انحصرت نطاقها في أضيق مجال . غير أن كتاب اليقظة الفكرية الإسلامية من رجال الفقه والشريعة والقانون واجهوا هذه التحديات في قوة وكشفوا عن فساد ما ذهب إليه اللورد كرومر وغيره من المستشرقين وأبأنوا عظمة الشريعة الإسلامية وخلودها وقدرتها على التجاوب مع مختلف المجتمعات في مختلف العصور . وكان من أكبر ما ركز عليه الباحثون خطأ الادعاء بأن للشريعة الرومانية أثر في الشريعة الإسلامية وأبأنوا كيف أن الشريعة الإسلامية تقوم على قواعد العدل المطلق ومقتضيات العقول والشريعة الرومانية تقوم على المصالح والمنافع الدنيوية بما يبنى عليه أن الشريعة الإسلامية تمثل مصلحة الفرد في الدنيا والآخرة بينما تمثل الشريعة الرومانية مصلحة الجماعة وحدها . فضلا عن أن القانون الروماني

قد بدأ بمثابة عادات ونما وزدهر عن طريق الدعوى والاجراءات الشكلية بينما الشريعة الاسلامية بدأت كتابا منزلا روحيا من الله ونمت وازدهرت عن طريق القياس والاحكام وإن الشريعة الإسلامية وجدت كاملة دفعة واحدة لم يزد فيها الفقهاء بعده شتئا قط أما الفقه الروماني فإنه حديث لم يعمل به إلا في القرن الثاني عشر أو الثالث عشر بعد الميلاد ، أما قبل القرن الحادى عشر فإنه لم يكن معروفا حتى عند الرومان أنفسهم ، ومعنى ذلك أن الفقه الإسلامى قد قرر وصنف قبل ظهور الفقه الرومانى بقرون وأن مالك والشافعى وأحمد بن حنبل وأبو حنيفة درسوا وألفوا وصنفوا قبل أن توجد القوانين الرومانية للرومان أنفسهم : وهناك من يرجح أن الفقه الرومانى إنما جاء مقتبسا من الفقه الإسلامى والدليل هو أن الفقه الإسلامى قد ألف وصنف قبل أن تبرز القوانين الرومانية ، ولقد تحطمت مختلف الإدعاءات التى وجهت إلى الشريعة الإسلامية على صخرة عاتية بعد أن كشفت نصوص الشريعة الإسلامية مدى ما تحمل من أسس تشريعية صالحة للمجتمع الإنسانى بشهادة المنصفين من رجال القانون الغربى أنفسهم .

وكان أقوى هذه الاعترافات ما أبرزه مؤتمر القانون الدول المقارن المنعقد فى لاهى عام ١٩٣٢ والذى أكد مركز الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع وقد قرر أن الشريعة الإسلامية مصدر من مصادر القانون المقارن وهى صالحة للتطور ومسايرة للبدنية الحديثة وأنها جديرة بأن تشكل مصدرا ممتازا من مصادر القانون المقارن مع استقلالها الكامل عن التشريع الرومانى ، كما كشفت بعض النظريات القانونية الحديثة عن مصادر لها فى الشريعة الإسلامية ومنها نظرية الاعتساف التى ابتكرها القانون المدنى الألمانى عام ١٧٨٧ ، يقول العلامة كهر الألمانى : « إن الألمان كانوا يتهمون عجبا على غيرهم فى ابتكار نظرية الاعتساف والتشريع لها فى القانون المدنى الألمانى الذى وضع عام ١٧٨٧ ، أما وقد ظهر كتاب الدكتور محمود فتحى وأفاض فى شرح هذا المبدأ عن رجال الشريعة الإسلامية وأبان أن رجال الفقه الإسلامى تكلموا عنه طويلا ابتداء من القرن الثامن للميلاد ، فإنه يجدر بالعلم القانونى الألمانى أن يترك مجد العمل بهذا المبدأ لاهله الذين عرفوه قبل أن يعرفه الألمان بعشرة قرون وأهله هم حملة الشريعة الإسلامية ، وكان المؤلف قد توصل إلى نص فقهى للإمام الشاطبى يقول بمنع استعمال الفعل المأذون به شرعا إذا لم يقصد منه فلهذا إلا الإضرار بالغير ، وهذا هو عين نظرية التعسف فى استعمال الحقوق التى لم تعرف

في الغرب بمعناها التحليلي الواسع إلا مؤخرا ، وقد تناولت الأبحاث الرد على ما أدعاه المستشرقون المبشرون ودحض ما ذهبوا إليه ، وبما قاله الدكتور صبحي محصاني إن مازعمه بعض المستشرقين من أن الشريعة الإسلامية مقضى عليها بالتحول قول فاسد ، ذلك أن أبرز ملامح الشريعة الإسلامية : (أولا) أن الاجتهاد واجب فيها والتقليد الأعمى محرم ،

(ثانيا) أن الشريعة الإسلامية ليست مذهبا واحدا بل مجموعة المذاهب .

(ثالثا) إن توسيع الفقهاء في أولية التشريع ومصادره والاختصاص بمبادئ الانصاف المطلق بطريق الاستحسان والاستصلاح ، كل ذلك كان له أثر في جعل الشريعة الإسلامية من أعدل الشرائع وأقربها إلى المثل الاجتماعية العليا . (رابعا) إن قاعدة تغيير الأحكام تطبق في جميع المسائل التي لا يوجد فيها نص من القرآن والسنة ، وهذا ولم تلبث أن تعددت المؤتمرات الغربية التي أعلنت تقديرها للشريعة الإسلامية وكانت بعد مؤتمر لاهاي عام ١٩٣٢ أربعة مؤتمرات : (١) مؤتمر القانون الدولي في لاهاي ١٩٣٧ الذي أعلن اعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً من مصادر التشريع العام واعتبار التشريع الإسلامي قائماً بذاته ومستقلاً وغير مأخوذ من التشريع الروماني .

(٢) مؤتمر المحامين الدولي في لاهاي ١٩٤٨ (٣) جمعية القانون الدولي العام .

(٤) أسبوع الفقه الإسلامي في باريس ١٩٥١ وقد قرر المؤتمر :

(أولا) اعتبار مبادئ الفقه الإسلامي ذات قيمة تشريعية لا يمارى فيها .

(ثانيا) اختلاف المذاهب يحوى ثروة تشريعية هي مناط الإعجاب ومنها يستجيب

الفقه الإسلامي بتميع مطالب الحياة .

(٣)

التحديات في وجه القوميات والأقليميات

كانت الدعوة إلى عزل البلاد العربية عن العالم الإسلامي وعزلها عن بعضها البعض من أخطر الدعوات التي صاحبت النفوذ الأجنبي والإحتلال الغربي . ففي مصر ارتفعت الدعوة إلى مصر للمصريين والدعوة إلى الفرعونية ، وفي الشام ارتفعت الدعوة إلى سوريا للسوريين ، وارتفعت كذلك دعوات الآشورية في سوريا والفينيقية في لبنان ، وفي المغرب ارتفعت

دعوة البربرية . ثم طرحت دعوات متعددة إلى البحر المتوسط وإلى الرابطة الشرقية وإلى القوميات المحلية وإلى القومية العربية بمضامين مختلفة معزولة عن أصول الثقافة العربية ذاهبة إلى الماضى البعيد السابق للإسلام ، أو بمضامين علمانية منتزعة نفسها من الوجود العربى بمقوماته الاسلامية الاصلية ومتصلا بالغرب ، وجرت الدعوة إلى وحدة الثقافة العالمية ووحدة الحضارة العالمية وكلها دعوات يراد بها فى مجموعها شىء واحد ، هو عزل الأمة العربية عن وجودها وعن ماضيها وعن تراثها وإذابتها إذابة كاملة فى أنون الفكر الغربى وذلك تمهيداً لاحتوائها وابتلاعها . وقد فشلت دعوات الاقليميات فشلاً ذريعاً فلم تصلح لأن تجد لها طريقاً إلى نفوس المسلمين والعرب بعد أن عزلتها أربعة عشر قرناً كاملة من الفكر الاسلامى والثقافة العربية بما لها من ذاتية خاضه ومزاج نفسى له طابعه ومقوماته . وقد حاول دعاة الفرعونية والاشورية والفينيقية إيجاد سند من التاريخ أو التراث أو اللغة يستطيع أن يربط العرب والمسلمين بذلك الماضى السحيق فجزوا عن ذلك تماماً وتبين أن الشقة بعيدة وأن النفس العربية الإسلامية قد تحولت تحولاً كاملاً بحيث لم يعد فى الإستطاعة ردها إلى الوثنية القديمة بأساطيرها وخرافاتها بعد أن تحررت منها بالتوحيد وبلغت إلى ذروة البلاغة بالقرآن . وجرت الدعوة إلى فسكرة مصر للمصريين ، التى كانت تحمل هدف فصل المصريين عن الأمة وعن العالم الاسلامى ، وكان أبرز حملة لواء هذه الدعوة لطفى السيد ، ثم جاءت فيما بين الحربين مدرسة التصير ، التى دعت إلى تمصير اللغة والفكر والقانون والتاريخ والثقافة ، وحاولت أن ترتبط بالفرعونية القديمة والاهرام والنيل والهيلوغرافية فجزوت عن أن تجد من ذلك كله مقوماً واحداً صالحاً لمقد عروة واحدة بين الحاضر وبين ذلك الماضى السحيق بمعابده وهياكله وكتاب الموتى . ثم كانت الدعوى المتفرعة منها إلى أن المصريين هم من أبناء البحر الابيض المتوسط وهم من الغرب لا من الشرق وأن صلتهم بأوروبا أوثق من صلتهم بالجزيرة العربية ، وأنهم مع الغرب فى العقلية والثقافة التى ارتبطت فى ظل اليونان والرومان ، وامتدت هذه الدعوى إلى سوريا ولبنان والجزائر ومراكش وقد كانت الدعوة فى دوافعها السياسية ترمى إلى الارتباط بالجامعة الفرنسية وهى دعوة تقول إن لحوض البحر المتوسط وحدة جغرافية وتجارية واجتماعية وفكرية قوامها : الفكر اليونانى والنظام الرومانى والدين السامى ، وأن الذين ساهموا فى إبداع هذه الحضارة : الفينيقيون أصحاب الفضل فى استنباط

الحروف الهجائية من نماذج مصرية ويونانية ورومانية . وقد حاول الاستعمار الفرنسى أن يذيع دعوى أن اللبنانيين ليسوا عرباً بل فينيقيين ، وأن حضارتهم هى حضارة البحر المتوسط وأنهم لا يمتون للعرب بصلة أوقربى إلا باللغة . وقد واجه الفكر الإسلامى والثقافة العربية هذه المعركة كما واجه أفكار التجزئة الأخرى وأعلن زيفها وأكد خلطها واضطرابها وعجزها عن الإصالة الطبيعية المستمدة من روح الفكر الإسلامى وقال إن الثقافة أمر معنوى ولا يمكن ربطه بالعوامل الجغرافية . بل إن البحوث ما لبثت أن كشفت عن حقيقتين بارزتين كانتا هما السهم الأخير فى مصير هذه الدعوات ، ذلك أن الفرعونيين كانوا فرعاً من فروع الأمة العربية وأنهم جاءوا أساساً من الجزيرة العربية ، وقد أشارت نظريات كثيرة مستحدثة منصفة إلى أن أوائل المصريين الأقدمين قد هبطوا من أرض آسيا إلى وادى النيل من أمثال بروكس الألماني وابيرس ولوث ولبلن النرويجى ، وكان أول من أثبت هذه النظرية هو مل الألماني حيث ذهب إلى أن الحضارة المصرية بمخازيرها كلها إنما هى مشتقة من الحضارة البابلية : أما الاختصاصيون فيقولون بمجموع أوائل المصريين إلى هذا الوادى من صحراء لوبيا . واستطاع أحمد كمال باشا الأثرى أن يصل فى أبحاثه إلى إثبات أن اللغة العربية واللغة المصرية القديمة من هما أصل واحد . وأن اللغة المصرية ما هى إلا لغة قبائل الأعناء التى سكنت مصر وما جاورها من الأقاليم وهى أصل اللغة العربية بلا مراء : وقد أرجع كل كلمات اللغة المصرية القديمة إلى اللغة العربية وأكد نظرية بمجموع المصريين الأقدمين من بلاد العرب من باب المنذب فالخيشة فالسودان فمصر . وقال فى النهاية أن العنصرين المصرى والعربى يرجعان إلى أصل واحد ولغة واحدة . وقد أورد فى قاموسه ألوفاً من الكلمات الهيروغليفية الموافقة للغة العربية الحضرية ، إما موافقة تامة أو موافقة بضرب من التحريف أو القلب والإبدال . ومن ناحية أخرى تكشف أيضاً أن الفينيقية موجة من موجات الهجرة العربية وقد واجه أحمد زكى باشا الملقب شيخ العربوة هذه الدعوة فى إبان ظهورها فكشف عن زيفها وأشار إلى ما يؤكد ارتباطها بالأمة العربية . فقد كشفت الحفريات والأبحاث عن أن الفينيقيين هم الكنعانيون والاراميون القدماء وهم من الجنس العربى يقينا . وقد أشار هيرودت إلى هذه الحقيقة عندما قال : إن الفينيقيين كانوا يقطنون ساحل بحر اديريا أحد سواحل بحر العرب قبل سكنهم ساحل البحر الأبيض المتوسط .

وقد أكدت أبحاث عدد من الباحثين منهم فرنسيس لنورمان وورنه ووسو ووينكلر أن بلاد العرب كانت الموطن الأصلي للبابليين (السكندان) والسكنانيين (العينيقيين) والآراميين (السريان) وأنهم خرجوا من بلاد العرب فوجا بعد فوج . ولم تكذب الإقليمية تخفت حتى كانت الدعوة إلى تمزيق وحدة العروبة والإسلام بالدعوة إلى القوميات الضيقة المبتورة عن ماضيها وأصولها والمنعزلة عن كيائها الفكرى العربى الإسلامى الأصيل . وهى دعوات متعددة متضاربة يعتمد بعضها على الأرض ويعتمد بعضها على العنصر السامى ويعتمد بعضها على اللغة وهى فى مجموعها تجرى على النسق الذى خرجت عليه الدعوة الطورانية التركية ، بل إن بعض الذين شاركوا فى هذه الحركة حملوا لواء الدعوة إلى القومية العربية وقد حاولت هذه النظريات أن تبعد تماماً عن الواقع العربى الأصيل ، وأن تعتمد على النظريات الوافدة التى استقدمها هؤلاء الدعاة كالنظرية الألمانية والنظرية الروسية والنظرية الإيطالية والنظرية الفرنسية وكل منها يعتمد على فكرة تباين ما يعتمد عليه الآخر ، وكل منها يستمد نظريته من وجوده وظروفه ومقوماته . غير أن حركة اليقظة العربية الإسلامية كانت قد قدمت فعلاً النظرية العربية الأصلية وهى نظرية « وحدة الفكر » التى هى أقوى من وحدة اللغة والأرض وأصدق تعريفاً بجوهر الأمة العربية والثقافة العربية من نظرية المشيئة أو أى نظرية أخرى . غير أن النفوذ الغربى فى مجال الفكر والمسيطر على حركة التغريب والغزو الثقافى كان حفيماً بأن يؤيد نظريته الوافدة التى خرجت أساساً من معاهد الإرساليات التبشيرية ومحافل الماسونية والتى تستهدف عزل لبنان فى كيان خاص وضرب كل تقارب بين البلاد العربية حتى تبقى مفوقة مضطربة بين النظريات والبيانات الإقليمية ، فضلاً عن محاولة عزل القومية العربية عن أمرين يلح التغريب والاستعمار على عزلها عنهما ، (الأول) هو التراث والماضى والتاريخ والقيم الأساسية المستمدة من الإسلام (الثانى) هو الانغلاق والعنوان والخصومة مع القوميات الأخرى والإسلام بالجنس أو باللغة أو بغيرهما . وينسى الحريصون على تأكيد هذه الخطوط الغربية أن الأمة العربية لم تكن أمة إلا بفضل الإسلام وأنها لم تكن أمة قبل ذلك ، وأن الإسلام هو الذى حفظ اللغة العربية وأقامها لغة أمة ولغة فكر ، وأن الفكر الإسلامى هو الأساس الثقافى والفكرى والاجتماعى والقانونى للعرب جميعاً . وأنه إذا كانت أوروبا قد استبعدت الدين عن مفهوم القومية فإن لها ذلك لظروفها وأوضاعها الخاصة ، أما الإسلام فهو ليس ديناً لاهوتياً كدين أوروبا وإنما هو منهج حياة ونظام مجتمع وهو حضارة

وفكر ، وأثارة ليس العالم الإسلامي من مصادر ثقافية غيره ، للعرب والترك والفرس والهند
كما للمسلمين والمسيحيين واليهود وأدباب الأديان الأخرى جميعا ، فقد امتصت الحضارة
الإسلامية منذ أربعة عشر قرنا ثقافات الأمم وفلسفات ومثلها وصاغتها من جديد بحيث
أصبحت ثقافة عامة لكل من يعيشون في هذه المنطقة وإن سمعت بالثقافة العربية أو الفكر
الإسلامي . وإذا كان الإسلام دين للمسلم فهو ثقافة وفكر وحضارة لأصحاب الأديان
الأخرى وذلك أمر قد كشفت عنه جميع الأبحاث والدراسات وأكدت . فعلاقة الإسلام
بالعروبة ليست كهلاقة أى دين بأى قومية : . وسوف يعرف المسيحيون العرب عند ما
تستيقظ فيهم روحهم الكلمة ، ويسترجعون طبيعتهم الأصلية أن الإسلام يقدم لهم ثقافة قومية
يجب أن يتشبعوا بها حتى يفهموها ويحبوها فيحرصوا على الإسلام حرصهم على أمن
شيء في عزوبتهم . . والواقع أن العروبة لا تصارع الإسلام ولا تقف في الوجه المضاد له
وأنها حلقة من حلقات الترابط الفكرى الواسع الجامع لكل من استظل بالثقافة العربية
من أجناس وأديان . وليست اللغة إلا طابع للوحدة الفكرية فلماذا تأخذ بنظرية وافدة
تقول باللغة ولا تستمد نظريتنا من الواقع العربى الإسلامى الذى يقوم فيه الفكر .
مقام الوحدة الأساسية . وهكذا فشلت كل دعوات تغريب الثقافة العربية في مجال الإقليمية
والقوميات .

(٤)

التحديات في وجه اللغة العربية

واجهت اللغة العربية أقصى ألوان التحدى في سبيل القضاء على وحدتها وتغليب العاميات
الإقليمية عليها وقد بدأت الحملة من منطلق مقارنة اللغة العربية باللغة اللاتينية التى دخلت
المتاحف محلى الطريق للغات الإقليمية واللهجات المحلية لترتفع إلى مكان اللغات
في أوروبا بعد ظهور البروتستانتية وترجمة الانجيل إلى اللغات المحلية ، وحاول الدعاة أن
أن يربطوا بين القدرة على الاختراع والابتكار فى الأمم وبين هذه اللهجات على النحو الذى
أعلنه ويلكوكس ، فى مصر وما زده كؤلون فى المغرب وماسينيون فى سوريا وكلها
محاولات تستهدف القضاء على وحدة اللغة العربية الجامعة للعرب بوصفهم أمة ، والجامعة
للمسلمين على أساس وحدة الفكر التى يعد القرآن سندها الأعظم والأقوى .

ولما كانت حركة التغريب الموالية للاستعمار والنفوذ الأجنبي تستهدف تمزيق وحدة المسلمين والعرب فقد كان التركيز على اللغة ، عاملا هاما ، وقد جرى هذا التركيز بوسائل متعددة. وأساليب كثيرة ، فقد عملت القوى الاستعمارية إلى إيقاف نمو اللغة العربية في البلاد الإسلامية وخاصة في أفريقيا وجنوب شرق آسيا وغلبت اللغات الغربية والإقليمية ، كما فعلت ذلك في مصر وسوريا والسودان والمغرب جميعا حيث غلبت لغة المحتل وسيطرت على التعليم والثقافة ولونت الفكر والثقافات والعقليات بأثارها التي حملت الولاء للغرب ، ومن ناحية أخرى شجع الإستعمار العاميات في البلاد العربية وحاول كثير من المستشرقين والمبشرين خلق سناد تاريخي من التراث كالأغاني والأمثال لتعزيز دعوى العاميات والإقليميات ، وجرى التغريب في ذلك شوطا طويلا ، وكان الدعاة للتصديرون يحملون لواءاً براقا يطلق عليه " تصدير اللغة " كما فعل أحمد لطفي السيد في مصر ومن بعده سلامة موسى ، ثم كانت الدعوة إلى كتابة العربية بالحروف اللاتينية وهي الدعوة التي تبناها عبد العزيز فهمي وسلامة موسى ولم تكن غريبة على مختلف أجزاء البلاد العربية ، وفي لبنان جرى التركيز على العامية اللبنانية وكتابتها بالحروف اللاتينية . ومضى بعيد عقل وغيره من دعاة الإقليمية الضيقة شوطا طويلا في سبيل عزل لبنان عن الفكر الإسلامي والثقافة العربية ، وامتدت الأبحاث إلى محيط له طابع علمي زائف ، وذلك بالحديث عن مقدرة اللغة العربية على مجازاة العصر واحتواء المصطلحات الجديدة ومحاولة وصمها بالعجز عن ذلك والمطالبة بإدخال المصطلحات الأجنبية بأعينها دون تعريبها ، ودعا كثيرون إلى تحرير اللغة العربية من كل قيد وتقريبها من العامية وخلق لغة وسطى والإلصاف عن الأسلوب العربي البليغ ، وما أذاعه بعض خصوم اللغة العربية دعوى أن العامية المصرية والسورية إنما هي لغة قديمة هي البونية أو السكتانية ، وأن هذه هي أصل لغة الحديث ولا صلة لها بالعربية الفصحى وأنها دخلت مصر قبل أن تدخلها الفصحى بألفي سنة ، وأنها هي أخت العربية وليست العربية نفسها .

وقد دحضت الأبحاث العلمية الصحيحة هذه الإدعاءات الباطلة ، كما تبين أن الهدف من هذه المحاولات جميعا هو : (أولا) إيقاف اللغة العربية عن النمو في المناطق الإسلامية التي هي لغة الفكر والثقافة والعبادة لدى سبعمائة مليون من المسلمين .

(ثانيا) منافسة العامية لها منافسة واسعة بما أضفى عليها محاولات تاريخية مضللة

ومن عمل على جمع الفيلسكولور والأمثال والقصص الساذجة القديمة : (ثالثا) خلق لغة وسطى بين العامية والفصحى وذلك لانزال مستوى الثقافة العامة إليها وعزل اللسان العربى والثقافة عن مستوى القرآن الكريم من الفصاحة . ومن وراء ذلك كله هدفا خطيرا هو إقصاء القرآن عن اللغة ، وعزل العالم العربى وتفتيت وحدته ، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل لقد دخلت أخطار العامية وسموها إلى مجامع اللغة العربية التي كان إنشاؤها بمثابة مقاومة لأخطار هذه الحملة فقد تبنت بعض المجامع تعديل (مناهج النحو) وتبديل الخط العربى وما يسمى «تطوير» قواعد الصرف والبلاغة وهى محاولات استهدفت هدم اللغة العربية على المدى البعيد من خلال حصونها الأساسية . وتجرى هذه المحاولات على نهج الأبحاث الغربية التي تنقل نقلا دون تقدير للفوارق البعيدة بين لغة ولغة وبين لغات الغرب كلغات مستحدثة لا تزيد أعمارها عن أربعمائة عام وبين اللغة العربية التي تبلغ خمسة عشر قرنا من الزمان ، وقد أغمضت هذه الدعوة الطرف عن عامل هام وخطير فى محاولات التطور واستحالتها بالنسبة للغة العربية وهو القرآن الكريم الجامع لأصول هذه اللغة والحافظ لها ، ذلك أن اللغة العربية ليست ملك العرب وحدهم ليتصرفوا فيها على هذا النحو أو غيره ولكنها ملك لأصحاب الفكر الإسلامى أنفسهم ، وفى هذا يقول العلامة مصطفى صادق الرافعى : « إن فى العربية سرا خالداً هو هذا الكتاب المبين (القرآن) الذى يجب أن يودى على وجهه العربى الصحيح ويحكم منطقاً وإعراباً بحيث يكون الإخلال بمخرج الحرف الواحد فيه كالزيف بالكلمة عن وجهها ، وبالمثلة عن مؤداها وبحيث يستوى فيه اللحن الخفى واللحن الظاهر ، ثم هذا المعنى الإسلامى (الدين) المبني على العتبة والمعقود على أنقاض الأمم والقيم على الفطرة الإنسانية حيث توزعت وأن استقرت ، فالأمر أكبر من أن تؤثر فيه سورة حق أو تأخذ منه كلمة جهل ، إنما القرآن جنسية لغوية تجمع أطراف النسبة إلى العربية فلا يزال أهله مستعزين به متميزين بهذه الجنسية حقيقة أو حكما ، ولولا هذه العربية التي حفظها القرآن على الناس وردد لهم إليها وأوجبها عليهم لما اطرده التاريخ الإسلامى ولا تراخت به الأيام إلى ما شاء الله ولما تماسكت أجزاء هذه الأمة » .

التحديات في وجه الأدب العربي

وكذلك واجه الأدب حملة تغريبه وإخراجه عن خصائصه ومقوماته وتحكيم مناهج النقد الغربي فيه وسيطرتها عليه وبذلك جرى إبعاد أعظم فصوله وأبرع قيمه في ظل المقاييس الأوروبية الوافدة وحجزه في دائرة شعر الغزل والمجون وأدب المحسنات اللغوية من بديع وجناس ، وإدارة مضامينه وتاريخه وتطوره حول هذه الفنون وحدها بعد أبعاد الأدب الرصين الأصيل من كتابات الغزالي وابن تيمية وابن حزم وابن القيم وعشرات غيرهم ، ووصف هذه الآثار بأنها فقه أو فلسفة أو علم . ولقد أدخلت حركة التغريب في مجال الأدب العربي عديدا من النظريات الوافدة والمفاهيم الدخيلة غير المحررة . بما يخالف طابع هذا الأدب وذاتيته ومزاجه النفسى وكان أبرز هذه الدعوات الضالة (محاولة عزل الأدب عن الفكر العربى الإسلامى جملة وإعطائه الحرية في الحركة خارج دائرته) ، وذلك باسم المنهج الغربى الذى يسمح للأدب أن يقارن أساليب الكشف والإباحة دون أن يرى في ذلك حرجا على قيم المجتمعات وهو ما يتعارض تماما مع منهج الأدب العربى المستمد من الفكر الإسلامى أساسا ، وقد كانت نظرية (لا أخلاقية الأدب) من أخطر النظريات التى فرضت على الأدب العربى الحديث مستمدة من الأدب الأوروبى ذى المصادر اليونانية الوثنية الإباحية . مما لا يتفق مع طبيعة النفس العربية ، وليس في مجتمعنا وبالتالي في أدبنا صورة (تاييس) مثلا في المتاجرة بالغرائز في ظل الرهبانية أو تمجيد الوثنية والابيقورية واللاأدرية .

ومما أدخلته أساليب الأدب الغربى الوافدة وضع القرآن تحت سلطان النقد والقول في أساليبه بالضعف والقوة على النحو الذى عرفه الغرب بالنسبة للتوراة ، وقد فشل الدعاة إلى مثل هذا اللون ، فقد كانت التوراة في نظر نقاد الأدب تراثا شعبيا ولم تكن كتابا منزلا ، بينما القرآن ليس كذلك ، بل هو النص الموثق المنزل الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، والذى ليس هو بمثابة أدب ، كتبه قلم من أقلام البشر حتى يمكن أن يخضع لمناهج النقد . ولقد كان الأدب العربى دائما هادفا وواقعيا وأخلاقي النظرية ، وكان واضحا في دلالاته بعيدا عن الغموض أو الرمز فقد نشأ في آفاق مفتوحة ، بعيدا عن

ج ر ا د

فني تصوير

الظلام والاضواء والغيوم والمواصف التي لونت الآداب الاوربية بألوان الخيال والاساطير وأبعدتها عن الواقعية والوضوح الذي عرف به الأدب العربي . ولقد سقطت مختلف النظريات التي حاولت أن تصور النفس العربية من خلال السكتب الزائفة التي كتبت تحت سلطان الشعوبية الفكرية التي أنارتها الباطنية الفارسية القديمة والمجوسية ومختلف فلسفات الهند واليونان . وسقطت دعوى المدعين في جعل أمثال ألف ليلة وليلة أو الأغاني أو الشعر المنسوب إلى عمر الخيام من مصادر النفس العربية أو المجتمع الإسلامي . كما سقطت فكرة عزل الأدب العربي عن الفكر الإسلامي أو محاكته بعيداً عن الشمول والتكامل بحسبانه جزءاً من أجزاء هذا الفكر ينبع في مجموعة من القيم الأساسية ويتجاوب معها ولا ينفصل عنها أو ينحرف ، وقد كان العلامة محمد أحمد الفمراوي من أبرز من تصدوا لمثل هذه النظريات الوافدة فدعا إلى أن يتحقق بين الفن والأدب وبين الدين (أى الإسلام) تلك الوحدة المتحققة بين العلم والدين ذلك أن العلم والدين اجتماعاً على استحالة التناقض في الفطرة فإذا كانت (الفنون والآداب) من روح الفطرة وجب ألا تخالف أو تناقض دين الفطرة : دين الإسلام في شيء . فإذا خالفت في أصوله ودعت صراحة أو ضمناً إلى رذيلة من أمهات الرذائل التي جاء الدين لمحاربتها وعاقبت الإنسان أن يعمل بالفضائل التي جاء الدين لإيجابها على الإنسان حتى يبلغ ما قدر له من الرقي في النفس والروح ، إذا خالفت الفنون الدين في شيء من هذا أو غير هذا فهي بالصورة التي تخالف بها الدين فنون باطلة ، فنون جانبت الحق وأخطأت الفطرة التي فطر الله عليها الناس والخلق . وإذا كان من شأن من يعمل أو يكتب باسم الفن والأدب أن يتجاوز في تأثيره ما بيننا فيحول بين الإنسان وربه ويدخل عليه الشك في دينه في أى صورة من الصور ولأى حد من الحدود ، فكان ذلك البعض المعمول أو المكتوب باسم الفن أو باسم الأدب زوراً وإفسكاً ولذلك لا بد أن يكون بين الفن والأدب وبين الإسلام تمام التطابق والاتفاق .

(٦)

التحديات في وجه التاريخ العربي الإسلامي

جرت المحاولات على صياغة مناهج لنقد التاريخ العربي الإسلامي تختلف عن طابعه وجوهره الاصيل . فقد حاول دعاة التغريب عرض التاريخ الإسلامي على مذاهب مادية واقتصادية بعيدة كل البعد عن التعرف إلى مضمونه ومداه . ولذلك فقد عجزت هذه

المذاهب عن أن تفهم التاريخ الإسلامى العربى فهماً صحيحاً . وكانت فى نفس الوقت عاملاً سلباً فى انتقاد هذا التاريخ ووضعه موضعاً بعيداً عن حقيقته . والواقع أن التاريخ الإسلامى يجب أن يفسر على أساس النظرة الإسلامية وكل تفسير يقوم على غير هذا الأساس هو ضرب من الخطأ العلمى لا يجوز أن يرتكبه باحث جاد أو مؤرخ يبتغى وجه الحق وحده . والواقع أن منهج البحث الغربى يقوم على أساس تجزئة الكون والطبيعة والفصل بين العلم والدين ويبرز ذلك فى مؤلفات مشاهير الغرب من أمثال كولين ولسن وغيره . أما منهج البحث الإسلامى فيقوم على أساس وحدة الكون وانسجام قوى الطبيعة واتساقها ، وإن الإسلام هو النظام الوحيد الذى يحقق هذا الانسجام لأنه يجمع بين الروح والجسد ، فى نظام الدين ، والسماء والأرض فى نظام الكون . ويسلكها فى طريق واحد هو الطريق إلى الله ، وأن الإسلام - والإسلام وحده - هو الذى يجمع بين العلم والدين فى وحدة تامة غير متناقضة . ويكشف الباحث الغربى المسلم (ليوبولد فابس) الفرق بين وجهة النظر الإسلامية والغربية فيقول : إن وجهة النظر الإسلامية مخالفة على كل حال لوجهة النظر الغربية الآلية ، إذ أن الإسلام يعتبر وجود الإمكان الروحى لمجموع البشر صفة كاملة ، أى أنه شئ وضع فى بناء الطبيعة البشرية ولا يسلم أبداً كما يفعل الغرب بأن الطبيعة تخضع لعملية تبدل ارتقاى كالذى يحدث للشجرة فى نموها ، ذلك لأن أساس تلك الطبيعة (أى النفس الإنسانية) ليس كمية عضوية لحسب ، والخطأ الأساسى فى التفكير الأوروبى الحديث ناتج عن اعتبار التزايد من المعرفة المادية ومن الرفاهية مرادفاً للترقى الإنسانى الروحى والأدبى : وذلك يقوم على جحود الغربيين لنفس مفارقة البادة منفصلة عنها ومخالفة لها . أما الإسلام الذى بنى على أوجه من الإدراك المطلق فإنه يعتبر وجود النفس حقيقة لا تقبل النقاش . ويظهر أهم أوجه الخلاف بين المنهجين ، فى أن الفكر الغربى يبعد إبعاداً كاملاً الجانب الروحى ويسكتفى بالمادى فقط بينما يجمع الفكر الإسلامى بين الروح والمادة . وبالإضافة إلى هذا الانحراف فإن الغربيين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم محور العالم ، ويقارن (الفرد كائنول سميث) فى كتابه « الإسلام فى التاريخ الحديث » بين إحساس المسيحى والهندي والماركسى والمسلم تجاه التاريخ فيقول بالنسبة للمسلم : « التاريخ فى نظر المسلم هو سجل المحاولة البشرية الدائمة لتحقيق ملكوت الله فى الأرض ، ومن ثم فشكل عمل وكل شعور فردياً كان أو جماعياً ذو أهمية بالغة ، لأن الحاضر هو نتيجة الماضى ، والمستقبل

متوقف على الحاضر ، فالمفهوم الاسلامى واضح الایجابية ، . ويرى (اليان وايد عراى)
ان وجهة نظر المسلمين للتاريخ هى نظرية بناءة ، وهى قائمة على التطابق بين إرادة الانسان
وإرادة الله . ويعارض كثير من الباحثين النظرية الأوروبية فى تفسير التاريخ الاسلامى
وفى مقدمتهم العلامة تريتون فى كتابه (الإسلام : عقيدته وعبادته) فيقول : : إذا صح
فى العقول أن التفسير المادى يمكن أن يكون صالحا فى تحليل بعض الظواهر التاريخية الكبرى
وبيان أسباب قيام الدول وسقوطها فإن هذا التفسير المادى يفشل فشلا ذريعا حين يرغب
فى أن يعمل وحدة العرب وغلبيتهم على غيرهم وقيام حضارتهم وإتساع رقعتهم وثبات
أقدامهم ، فلم يبق أمام المؤرخين إلا أن ينظروا فى العلة الصحيحة لهذه الظاهرة الفريدة ،
فأروا أنها تقع فى هذا الشيء الجديد ألا هو الاسلام ، . والواقع أن الذين يعملون فى
حقل التاريخ الإسلامى فى الغرب فى الأغلب هم كتاب استعماريون أو خصوم فى العقيدة أو
من الصهيونيين وكل هؤلاء لا يرون فى التاريخ الاسلامى إلا أنه شر كبير ، ومن هنا تنجم
محاولاتهم لإثارة الشبهات حوله وربطه بالنظريات التى لا تتحقق تقديره تماما . ويقول
الدكتور عبد العزيز الشناوى فى هذا الصدد : إن من أعلام المؤرخين (الأوروبيين) من يكمن
فى كتاباتهم روح التعصب والحقد والكراهية لكل ما هو شرقى ولكل ما هو غير
إسلامى وهؤلاء لا يكشفون فى معظم الأحوال عن هذه الروح جهاراً ولكنها تبدو من
ثنايا السطور ، .

ولقد حاول جرجى زيدان فى مجال تاريخ القطن الإسلامى أن يثير عدداً من الشبهات
التي ردها المستشرقون من أجل تزييف التاريخ الاسلامى وهدم جوانبه القوية مع
الإعراض عن أسباب العظمة فيه والتوسع فى جوانب الضعف ، ومن أخطر ما رددوه
اتهام العرب بحرق مكتبة الاسكندرية ، وقد واجهت كتابات جرجى زيدان نقدا صريحا
علمياً كشف أخطاءها وأهواء صاحبها ، وكذلك جرى كثير من المؤرخين على إعلاء
النزعة الاقليمية التاريخية بتمجيد صفحات التاريخ القديم الوثقى كالفرونيصة والفينيكية
وغيرهما محاولة لإعلاء طابع الوطنية منعزلا عن وحدة التاريخ العربى والإسلامى ، وقد
كان للإستعمار والنفوذ الغربى فى ذلك أبعد الأثر فى محاولة تجزئة العالم الاسلامى وإثارة
الخلافات بين شركاء اللغة والثقافة والجنس ، كما ذهب كثير من المؤرخين إلى إثارة النقد
للجوانب القوية فى التاريخ الاسلامى وانتقاص كثير من أعلام الاسلام والعرب وبطولاتهم

وإشاعة الريبة وتوسيع شقه الخلاف بين الصحابة والتابعين وإنكار شخصيات تاريخية لها دورها الخطير مثل إنكار طه حسين لشخصيه عبد الله بن سبأ ودوره في تمريق جهة المسلمين وكذلك الاعتماد على مصادر زائفة أو مشكوك فيها .

(٧)

التحديات في وجه الفلسفات

منذ أن بدأ الغزو الإستعماري حملت الصحف لواء الدعوة إلى الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الغربية الحديثة . وحاولت أن تربط بين الإسلام وفلسفة اليونان ، وعندما بدأت الدراسة في الجامعة المصرية وضع المستشرقون تعريفا للفلسفة العربية أو الإسلامية بأنها الفلسفة اليونانية مكتوبة باللغة العربية واستعملوا في ذلك نصوصا لرينان وغيره كان الهدف منها تصوير المسلمين والعرب وليس لهم فلسفة خاصة أو منهج فكري معين ، وإنما هم مرحلة من مراحل الفلسفة اليونانية القديمة كانوا حفظوا هذه الفلسفة اليونانية حتى أسلموها للفلسفة الغربية الحديثة فلم يزيدوا عن أن يكونوا مرحلة انتقال في العصور الوسطى التي توقفت فيها الحضارة الأوروبية بين سقوط روما سنة ٤٠٠ ميلادية وظهور النهضة ١٥٠٠ ميلادية ، ثم جاء لطفي السيد بعد الحرب العالمية الأولى فتصدر ترجمة الفاسفة اليونانية وترجم لأرسطو وردد ما قاله الغربيون عن شأن العرب والمسلمين في الفلسفة إلى أن ظهرت الحقائق الساطعة وانكشف زيف هذى الدعوى بظهور المدرسة المنصفة التي حققت هذا الأمر وأعلنت موقف الفكر الإسلامى من الفلسفة اليونانية ودوره في إنشاء فلسفة خاصة تستمد وجودها وكيانها من الإسلام نفسه متصلا بالنفس العربية وقائمة على مفهوم الحضارة الاسلامية ومضمونها الذى يختلف كل الاختلاف مع الفلسفة اليونانية والغربية على السواء . ولقد جاء ذلك أيضا ردأ على ذلك الاتهام الذى روجته دوائر التغريب والغزو الثقافى بإنكار أثر الفكر الإسلامى في الحضارة الغربية ، حيث لم يلبث أمثال جوستاف لوبون وتوماس كارليل وعشرات غيرهم أن أعلنوا في صراحة ذلك الدور الضخم البارع الذى قام به الفكر الإسلامى في بناء منهج المعرفة وإنشاء المنهج العلمى التجريبى الذى صاغت عليه أوربا الحضارة الحديثة .

ولقد أوضحت الدراسات المنصفة كيف أن الفكر الإسلامى قد تشكل في طابعه

الأصيل المتكامل من خلال القرآن نفسه وأنه تعرف إلى الفلسفة اليونانية بعد أن قعدت قواعده وأقيمت قوائمه ، فهي لم تضاف إليه شيئا وإن كانت قد حاولت أن تخرجه عن مضمونه وجوهره القائم على أساس التوحيد ولما كان القرآن هو أساس الثقافة العربية والفكر الإسلامي فقد رفض من الفكر الهليني الوثنية والتماثيل وأصور وتعدد الآلهة . كما رفض الفكر الاسلامي رأى أرسطو في الله واعتبر ما قام به ابن سينا والفارابي والسكندى مجرد محاولات للتقريب بين أصول الفكر الإسلامي وبين الفكر اليوناني ، غير أن هذه المحاولات لم تحقق شيئا ولم يلبث المفكرون المسلمون أن أقاموا مفهومهم الفكري الكامل بعيداً عن منطق أرسطو بل لقد بلغوا أبعد من ذلك عند ما هاجموا هذا المنهج الفلسفي وعارضوه بمنطق القرآن كما فعل ابن تيمية . ولقد واجه الفكر الإسلامي تراث اليونان فنظر فيه نظرة النقد والمراجعة فقبل من نصوصه ورد ، ثم شكل هذه النصوص مرة أخرى وفق جوهره ومنطقه وفي ضوء آيات القرآن الداعية إلى النظر في السكون حتى استوى علمهم هذا منهجا جديدا لم يعرفه اليونان ، قام أساسا على أساس التجربة التي لم يعرفها اليونان أصلا . وقد أشار المفكرون المسلمون إلى أن الخلاف كان جذريا بين الفلسفة اليونانية والفكر الاسلامي في نقاط كثيرة أهمها أن معرفة اليونان بالنجوم كانت خرافات في الأكثر ومحاولات في الأقل ، وقد شكل المسلمون من النظر في النجوم علما صحيحا وأنكروا خرافاته ، وإذا كان المسلمون قد أخذوا (الجبر) من اليونان في درجته الأولى فقد بلغوا به إلى (الدرجة الثامنة) وأن المسلمين هم الذين استعملوا الأرقام الحسابية بما فيها الصفر فتمكنوا من بناء المعادلات البسيطة والمركبة . وقد انتقد الجاحظ أرسطو ، وأنكر الغزالي على اليونان أن يكون في السماء حيوان وأن تكون للكواكب أنفس ، وقد بلغت فتنة (الإغريقية اليونانية الهيلينية) مدى بعيداً في الفكر الاسلامي والثقافة العربية ودعا دعائها من التغريبيين إلى تدريس اللغتين اللاتينية واليونانية في الجامعات وحرضوا على ترجمة القصص اليونانية وذلك في محاولة خلق علاقة ولاء تاريخية بين المسلمين والعرب وبين الثقافات اليونانية الملحدة ، غير أن المدرسة التي بدأها مصطفى عبد الرزاق وامتدت في تلاميذه وعلى رأسهم الدكتور سامي النشار قد استطاعت أن تحور الثقافة العربية والفكر الاسلامي من هذا الزيف وأن ترد الأمور إلى أصولها .

وترى هذه المدرسة أن ما يطلق عليهم فلاسفة الإسلام (الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد) ليسوا إلا إمتداداً فكرياً للمدرسة اليونانية للفلسفة ، وأنهم كانوا دوائر منفصلة عن تيار الفكر الإسلامى الأصيل ، لفظهم المجتمع الإسلامى وأعلن أنهم لا يمثلونه فى شيء ، وأن الفلسفة الإسلامية الحققة إنما تتمثل فى كتابات علماء أصول الدين (المتكلمين) وعلماء أصول الفقه (الأصوليين) وأن الفكر الإسلامى بعامه لم يقبل المنطق اليونانى على الإطلاق وكان له منهجه الخاص فى العلوم العقلية واللغوية بل والعلوم العلمية أيضاً ، هو الذى تشكل فى صورة « المنهج التجريبي الإسلامى » الذى سبق المسلمون به الأوروبيين وقد تأكد فى ظل هذا التحقيق العلمى كله دور المسلمين فى الحضارة والفكر الإنسانى بأنهم لم يكونوا عالة على اليونان ولم يسكن فكرهم الفلسفى موصول الوشائج بالفكر اليونانى ، ولم يكن المسلمون أبداً صورة من صور اليونان حقيقة أو مشوهة ، بل كان لهم الكيان المستقل والينبوع الذى تفجر منه النور المشرق الذى سطع فى أوروبا عبر أسبانيا وصقلية ، هذا النور العظيم الذى انبعث أساساً من الأصل الإلهى العظيم (القرآن) على يد الرسول الأعظم محمد بن عبد الله . ولقد كان للثقافة العربية موقعها من تحديات التغريب فى إنكار دور العرب والمسلمين فى بناء الحضارة والعلم فقد استطاعوا أن يصلوا إلى مقطع الحق فى ذلك ، بعد أن برز علماء غربيون حملوا لواء المؤاخذه لكتابهم المتعصبين الذين أنكروا فترة الألف عام الإسلامية بين سقوط الحضارة الرومانية وظهور الحضارة الحديثة مما أطلق عليه فى الغرب « العصور الوسطى المظلمة » وفى ذلك يقول العلامة بريفول : « إن ما يدين به علمنا لعلم العرب كالمسحوق فى قديمه إلينا من كشف مدهشة لنظريات مبتكرة ، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا » :

(لأنه يدين لها بوجوده نفسه)

وقال العالم القديم لم يكن العلم فيه وجود ، وعلم النجوم عند اليونان ورياضياتهم كانت علوماً أجنبية واستجلبوها من خارج بلادهم وأخذوا عن سواهم ولم تأقلم فى يوم من الأيام فتمتزج امتزاجاً كلياً بالثقافة اليونانية . وقد نظم اليونان المذاهب وعمموا الأحكام ووضعموا النظريات ولكن أساليب البحث وجمع المعلومات الإيجابية والمناهج التفصيلية للعلم والملاحظة الدقيقة المستمرة والبحث التجريبي ، كل ذلك كان غريباً عن المزاج اليونانى

ولم يقارب البحث العلمى نشأته فى العالم القديم إلا فى الإسكندرية فى عهدها الهليني .
أما ما ندعوه العلم فقد ظهر فى أوروبا نتيجة لروح من البحث جديدة ولطرق من الاستقصاء
مستحدثة لطرق النجربة والملاحظة والمقاييس ولتطور الرياضيات إلى صور لم يعرفها
اليونان وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوروبى : : إن روجر
يكون درس اللغة والدين والعلم العربى والعلوم العربية فى مدرسة اكسفورد على خلفاء
معلمين فى الأندلس وليس روجر سيكون ولا لسميه (فرنسيس بيكون) الذى جاء بعده
الحق فى أن ينسب إليهما الفضل فى ابتكار المنهج التجريبي فلم يكن روجر إلا رسولا من
رسل العلم والمنهج الإسلامى إلى أوروبا المسيحية وهو لم يعمل قط من التصريح بأنه يعلم
معاصريه أن اللغة العربية وعلوم العرب هما الطريق الوحيد لمعرفة الحق . هذه الشهادة
ليست هى الأولى وليست هى الأخيرة فقد فتح باب الكشف عن دور المسلمين والعرب
حتى لم يعد لتلك الشبهات الخزية التى رددتها بعض كتابنا التابعين للفكر الغربى والمؤالين
للتغريب ، لم يعد لها إلا أن تكشف عن خديعتهم وتضليلهم .

(أ)

التحديات فى وجه التربية والتعليم

لقد كان التعليم وكانت التربية من أخطر المناهج الثقافية التى تعرضت لخطر التغريب
والتزييف ، فقد كان الاستعمار يعرف أنها الباب الأول والأكبر لتركيز نفوذه ، ولذلك
فقد عمد إلى إنشاء المدارس الأجنبية وسمح للإرساليات التبشيرية بأن تركز نفوذها وتحتوى
أبناء المسلمين والعرب فى معاهدها التى كانت قد أعدت مناهج غاية فى الخطورة ، ثم انتقلت
هذه المناهج بفضل النفوذ الإستعماري إلى المدارس الوطنية التى كانت تحت إشراف الاستعمار
وكان الهدف هو القضاء على اللغة العربية والتاريخ والإسلام والقرآن وتزييف كل معالم
هذه الثقافة العربية الإسلامية والغض من قدرها وإثارة الشبهات حولها ، وتغذية الشباب
المتعلم العربى الإسلامى بجوانب معينة من الثقافة الغربية أعدت على نحو خاص تستهدف
أمرين : (الأول) إخراج الشباب المسلم العربى من قيمة وجمعه وتحقير كل صور
هذا المجتمع العربى الإسلامى وتوانه ولغته . (الثانى) إعلاء شأن الدولة المحتلة
وتاريخها وبطولاتها ولغتها وخلق جو من التبعية والولاء للفكرى والروحي بين أبناء
(١٠١٢ - مقدمات)

الأوطان العربية الإسلامية وبين الدول المحتلة المستعمرة ، ومحاولة تصوير هذه العلاقة بأنها صداقة في ظل وحدة الفكر العالمي أو وحدة الثقافة البشرية إلى غير ذلك من أساليب المغالطات والتويه . وكان الهدف من وراء ذلك تذويب الثقافة العربية في بوتقة الفكر الغربي المستعمر وإزالة عوامل القوة والمقاومة والايان بحق الأمم في حرياتهما وقيمهما ومفاهيمهما . ولقد قامت الثقافة العربية نتيجة هذه التحديات التي واجهت التعليم والتربية ونتائج بعيدة المدى كان أشدها خطراً اعتماد أساليب التربية الغربية والتشكّر لأساليب وأصول التربية العربية الإسلامية القائمة على الدين والحق وعلى الايمان بالله وعلى كلمة القرآن وعلى البلاغة العربية والقيم الروحية والفكرية والاجتماعية الإسلامية . ولقد ترددت دعوة المصلحين ورجال حركة اليقظة العربية الإسلامية ولم تتوقف لتحرير مناهج التربية والتعليم من خطر الزيف الغربي الوافد الذي أفسد معالم النفس العربية والعقل العربي إفساداً شديداً إذ ربطه بفكر آخر له مقوماته وذاتيته وطبيعته المختلفة بل المتباينة . ودعت هذه الصيحات إلى الاستقلال الثقافي الذي لا يعنى كراهية الثقافات الأجنبية ولكن يدعو إلى الاقتباس منها على ضوء حاجة الأمة وشخصية الإنسان العربي ومقومات فكره ، ذلك أن التقليد الغربي في مجال التربية والثقافة من شأنه أن يقضى على الشخصية والذاتية ويصهرها في الطابع الأجنبي . ولقد أشار المصلحون إلى أن نظام التعليم في أى بلد لا يكون نظاماً قائماً بذاته يعمل بمفرده مجرداً عن النظم الاجتماعية السائدة في البيئة التي ينسب إليها ، وإنما يكون جزءاً من مجموعة النظم الاجتماعية والخاصة بتلك البيئة وهو يعمل معها ويؤثر فيها ويتأثر بها على الدوام . فإذا انتقل هذا النظام التعليمي إلى بلد آخر ، منفصلاً عن سائر النظم التي ترافقه في منشئه الأصلي فإنه سوف لا يعطى أية نتائج إيجابية أو مماثلة ، ولقد تصارع نفوذ المعلمين الفرنسي والإنجليز الأمريكي في البلاد العربية وأحدث انقساماً فكرياً مزعجاً بين المثقفين بل أحدث ولاء مزدوجاً خطيراً .

فضلاً عن أنه أبعد اللغة العربية وأحيا على حسابها اللغتين الإنجليزية والفرنسية بما أطان دعاوى المستشرقين والمبشرين في الهجوم على اللغة العربية ومحاولة إذاعة العاميات في العالم العربي ، وكانت مدارس الإرساليات في معظم أجزاء البلاد العربية خاضعة لنفوذ الاستعمار ومتحررة من الرقابة بحكم سطوة الامتيازات الأجنبية ومن هنا فقد استطاعت أن توجه خيريجها توجيهات مسمومة خاضعة للاستعمار والصهيونية ، وقد شهد هاملتون جب المستشرق

الإنجليزى المعروف أن إتمام التعليم تحت الإشراف الإنجليزى فى مصر والهند ، جعل نصيبا من الحق للثمة التى ترى بها المدارس الأجنبية من أنها مفسدة لقومية التلاميذ فقد ربت فى التلاميذ خروجاً على الانظمة الإجتماعية ، وأشار سير بانىكار إلى هذا الأثر فى كتابه (مشكلات الدول الآسيوية والأفريقية) حين قال : لم يكن فى مصلحة الاستعمار أن يروج تربية حيوية تدعو إلى الانطلاق . كان يراد التقليل من قيمة الثقافة الوطنية وتمجيد فضائل السيد الأجنبى وإبراز أهداف التربية الإستعمارية وإثارة الروح الانهزامية فى نفوس المواطنين لتمكين من التحكم بهم وبجيرانهم دون عناء كبير .

غير أن المسلمين والعرب واجهوا هذه المدارس بعمل ضخم فى مجال التعليم وهو إنشاء المدارس الأهلية والوطنية الإسلامية العربية وكانوا قادرين على استيعاب أكبر قدر من الشباب واستطاعت الأصالة العربية الإسلامية أن تتحكم فى نفوس عدد كبير من الذين تلقوا دراساتهم فى الغرب وفى هذه المعاهد لفهموا الحقائق ويعودوا إلى المنابع ويلتسوا ذاتيتهم وفكرهم الأصيل وأن يتحرروا من سلطان الغرب وسلطان التغريب ويعملوا على خلق فكر عربى حر قائم على الأسس العربية والاجداد والقيم الإسلامية ، وتحطمت إلى حد كبير محاولة الغزو الثقافى فى تدمير الذاتية العربية الإسلامية عن طريق التربية والتعليم ،

(٩)

كانت دعوة التغريبين منذ بدأ الاحتلال الغربى هى اتخاذ للنظام اللبيرالى الديمقراطى الغربى أسلوبا سياسيا للبلاد العربية ، وكان لطى السيد وسعد زغلول وعبد العزيز فهمى على رأس هذا النظام ، وذلك بإنشاء الدستور والنظام البرلمانى الذى أثبت فشله فشلا ذريعا بعد ثلاثين عاما وهو النظام الذى مازالت بعض أقطار العالم العربى تأخذ به وتسير عليه ، لا ريب أن هذه الانظمة الوافدة قد بدت متعارضة مع طابع النفس العربية والمزاج الاجتماعى الإسلامى ، وكذلك بدت التحديات فى مجال علم النفس والأخلاق والنظريات الاجتماعية والإقتصادية بحيث استوعبت مختلف فروع الثقافة العربية والفكر الإسلامى ، واستجاشت النفس العربية بالدليل الصحيح ووجهة النظر الصائبة فى مواجهة كل هذه النظريات فلم تدع قضية من هذه القضايا دون أن تقول فيها الرأى الصحيح ووجهة النظر العربية الأصلية المستمدة من مضامين الفكر الإسلامى ، وعجزت كل هذه المحاولات عن استيعاب العربية أو احتوائها أو إذابتها فى أتون الفكر العالمى الذى يتطلع الاستعمار إلى إذابة الأمم

فيه وخاصة الأمة العربية الإسلامية ذات المنهج الاصيل المفرد المختلف في جوهره اختلافاً بينا عن جميع الفلسفات البشرية المعروفة والذي يقوم أساساً على التوحيد ويستمد منهجه من القرآن : النص الموثق الذي لم يحرف ولم يأت به الباطل ، وسيطول الصراع بين تحديات التغريب وبين أصالة الثقافة العربية ولكن حركة تصحيح المفاهيم ستظل قادرة دوماً على تحرير القيم الأساسية من كل زيف .

(١٠)

البناء على الأساس

ما يزال الفكر العربي متميزاً بقيمه ومفاهيمه وأسسهِ الواضحة منذ استكمل هذا الفكر تكوينه وقد كونه وصنعه : الأمة واللغة والإسلام . وسيظل كذلك واضح الشخصية ، مستقلاً ، تعجز كل القوى عن أن تذيبه أو تفنيه أو تقضى عليه ، وترجع هذه القدرة على البقاء إلى أصالته ومرونته وحيويته وانفتاحه على الحركة والاختلاف والعطاء ، وطبيعته السليمة غير المعقدة ، التي تلتقي بالثقافات والحضارات فتأخذ منها وتدع ، وتتجاوب معها دون أن تفقد مقوماتها الأصلية أو تنحرف أو تنحاز ، أو تنطوي أو تصهرها بوتقة أى ثقافة أو حضارة ، وقد أكد تاريخه الطويل هذه الظاهرة ، وأصبحت بالتجارب المتعددة من لقاء الثقافات والحضارات المتوالية خلال أكثر من ألفي عام ، تسكاد تشبه الحقائق الخالدة التي لا تتخلف ، ومن طبيعة الثقافات الغالبة دائماً أن تسيطر وأن تستوعب ثقافات غيرها من الأمم في باطنها بغية أن تطوى هذه الأمم في نطاقها ، ولكم انطوت ثقافات أمم مغلوبة في ثقافات غالبة ، وضاعت مقومات فكر هذه الأمم يوم هزمت لغتها وفكرها إلا الفكر العربي فقد كانت خصائصه قادرة دائماً على أن تتصل بالثقافات دون أن تفنى فيها ، ولقد تزول الدولة والكيان السياسي بقدرة الغالب وسلطانة ، ولكن لا تزول قيم الفكر ولا تنهار وإن غلب عليها مع نفوذ المستعمر تحول وقى في المفاهيم ولكنها تظل مع ذلك تقاوم ولا تستسلم ، وقد تضعف ولكنها لا تموت ، ولقد واجه النفوذ الغربي هذا الفكر العربي في مرحلة من مراحل الضعف ومن هنا استطاع وهو المسيطر بسلطانته السياسي والعسكري ونفوذه الفكري أن يؤثر في بعض المفاهيم ، وأن يضعف بعض القيم وأن يثير بعض الشبهات . ومن عجب أن الضربة لم

تفقد الفكر العربي الوعي بل كانت حافزاً له على الحركة ورد الفعل ؛ ومن هنا سارع إلى تجديد أساليبه وإبراز جوهره ، وإعادته صياغة قيمه على نحو جديد قوامه بحث للمفاهيم الأصلية ، والكشف عن قدرتها على الالتقاء مع الحضارة والتطور والحياة ، كان الغرب قد هاجم العالم العربي محتلاً مستعمرأ ، وفق خطة واسعة بعيدة المدى تهدف إلى السيطرة ، وكانت خطته الجديدة في أوائل القرن التاسع عشر بديلاً لخطة الحروب الصليبية التي انتهت قبل ذلك بثمان قرون (١٢٩١ م) بهزيمة الغرب واندحاره . كان الباحث الظاهر هو البحث عن الحامات والأسواق ، ومن وراء هذا الباحث التسلسل الغربي وفق نظرية الرجل الأبيض بمدن العالم وصاحب الحضارة ، وعلى أساس نظرية الحضارة الرومانية بأن ما سوى أوروبا عبيد ومناطق إستغلال .

ومن هنا كانت خطة الغزو الاستعماري تحمل طابع التفوق الحضاري وإستعلاء الجنس ، والتفرقة بين الشرق والغرب ، وكان هناك إلى جانب ذلك مفهوم خاطيء متعصب ، هو الإيمان في أعماق النفس الغربية بإجلاء العرب والمسلمين عن مناطق كانت تابعة للغرب وللرومان ولأوروبا سيطر عليها العرب وهي كل ما سوى الجزيرة العربية وكان هناك إحساس عميق بأن هزيمة الحروب الصليبية إنما كان مصدرها الفكر العربي أساساً ، هذه القيم المؤمنة بالحرية والكرامة والقادرة على المقاومة ، ورد العدوان ، ودحر الغاصب ، والتي لا تقبل أبداً أن تذوب في غيرها من الثقافات أو تعيش خاضعة مهما طال بها المدى ، ومن هنا وضعت مخططات إخضاع العالم العربي بإخضاع فكره وتحويله عن مفاهيمه الأساسية والقضاء على قيمه الأصلية ، وكانت هذه معركة أشد ضخامة من المعركة في ميدان الحروب والسياسة ، ذلك لأن القضاء على مقومات الفكر العربي كانت تعنى بقاء النفوذ الأجنبي وسيادته وسيطرته بعد انتهاء السلطان السياسي والعسكري جميعاً ، ومن هنا بدأت الحملة الضخمة التي شنها النفوذ الغربي مثلاً في دعائه أمثال كرومر ، ودنلوب ، ولا فيجري وليوتي وغورو وعشرات غيرهم من ممثلي الاستعمار في العالم العربي ومن ورائهم ويلسكوكس ووليمور وزويمر من حملوا لواء دعوات التغريب والشعوبية والتبشير وأناروا عشرات الشبهات حول العرب والإسلام واللغة العربية والقرآن والتاريخ والتراث ، ولقد واجه الفكر العربي مثلاً في أفلام أعلامه ودعائه هذه الحملة البعيدة عن منتج العلم والقائمة أساساً على التعصب والتحدى وراءها ذلك الهدف البعيد الذي صورنا ، وواجهها

الفكر العربي في سعة أفق ، وسماحة طبع واستعلاء عن الهجاء والحقن والتعصب ، وكشف عن حقيقة موقفه من كل شبهة تثار . غير أن معركة التغريب لم تتوقف ، وهى تتحول بمضى الزمن في صور مغايرة وتصطنع أساليب جديدة ، ومن حق الفكر العربي أن يواجهها دائماً ولا يتوقف عن « تصحيح المفاهيم » ، التى يريد التغريب والشعوبية فرضها في ظل تطور الأمة العربية القوي الناهض المندفع اليوم إلى آفاق القوة والحرية . ورسالة (تصحيح المفاهيم) في اعتقادي هى اليوم عمل أسامى ، ما دام يقوم على أساس مستنير ، يستهدف الغاية العليا التى ترمى إلى وحدة الأمة العربية والثقائها في طريق فكرى واضح المعالم ، بعيداً عن شبهات التغريب وأهواء الشعوبية ، ذلك أن من أكابر الأعمال التى تحمى نهضتنا اليوم هى حماية الفكر العربي من حملات تحويله من « مقوماته الأساسية » ، في ظل اندفاعنا القوى في ركب الحضارة العالمية ؛ إن إيماننا بالحركة والتطور والتجديد لاحت له ، وإيماننا بيقظتنا العربية الإسلامية أكيد وصادق . هذا إيمان نابع من مفاهيمنا الأصلية فنحن لا نتخلف ولا نتوقف في ركب الحياة ، والحضارة في مفهومنا : إنسانية الأصل والطابع ، وهى حظ مشترك بين الأمم ، تخلفنا عنها فترة ثم نحن نعود اليوم فنشارك فيها ونحمل أمانتها ، ولقد كان لنا في ركبها دور ، وفي بنائها أثر ، وفي تطويرها عمل إيجابي واضح ، ونحن اليوم لا ننكرها وإنما ننكر انحرافها ، وحين تأخذها لا تأخذ فكرها ، وإنما تأخذ ما يزيد شخصيتنا قوة وحياتنا إيجابية .

(٢)

النقل والاقتباس

ونحن لا نقف إزاء التطور بل نمضى معه في وعى بكياننا ومكاننا وشخصيتنا وقيمنا ، كل شئ نقبله نستطيع أن نصوغه في بوتقتنا ، فنحن أولاً نفرق بين الثقافة والحضارة . فالثقافة فكر والحضارة مادة . وليس ضرورياً أن نمارس الثقافة إذا مارسنا الحضارة . وفكر الغرب (بجزئية الغرب والماركسي) يتسم بالمادية ، لعله اتخذ الطابع المادى نتيجة لامتزاج مفاهيم الكهنوت مع وثنية الإغريق ووقوف الكنيسة إزاء النهضة دون فهم حقيقى لمبدول الدين أو طبيعة المسيحية الأصلية . أما فكرنا (العربي الإسلامى) فلم يقف أمام أى تطور ، وبه استطعنا في الماضى أن نقبل

مما نشاء من الثقافات العالمية ونرفض ، وهذه القدرة الديناميكية الحية لم تكن تتحقق لنا إلا لأن لنا أساساً فكرياً ، تؤمن به ويلاً أعماق نفوسنا . القاعدة في هذا الأساس أننا أمة لها طابعها وكيانها وشخصيتها ومقوماتها وهي لا تتوقف عن النمو والتطور ، وتفتح نوافذها على كل الثقافات لتأخذ منها ، ولكنها تأخذ بحكمة وبصيرة ما يزيد شخصيتها قوة لا ما يحو هذه الشخصية . إذا لم يكن هذا إيماننا فلا أقل من أن نقلد الغرب الذي يجعله الكثيرون موضع القدوة ، فهو عند ما نقل ثقافتنا العربية حولها إلى مجال فكرة ولم يتحول معها . إن نظرنا إلى ثقافة الغرب ، يجب أن لا تكون مقدسة ، بل قابلة للنقض . إن علينا أن تؤمن بشخصيتنا في مواجهة كل ثقافة أو حضارة ، فنحن تؤمن بأنفسنا أولاً . وفي ظل هذا الإيمان نقبل أو نقتبس دون حرج ولكن بوعى وحصافة ، إن نكون تابعين ، أو صورة منقولة للآخرين ، فإننا إذا فعلنا ذلك فقدنا شخصيتنا بطابعها الواضح ولم نصل إلى شخصية الآخرين ، سنكون (لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء) . من حق إيماننا باستقلال شخصيتنا أن نأخذ ما نريد من أي ثقافة ونحوه إلى كياننا . إن أساس قيمنا هو ارتباط الروح بالمادة وامتزاج الدين بالفكر ، وثقافتنا منذ ثلاثة عشر قرناً هي ثقافة مزدوجة فيها الإيمان والعلم وهذا سر عظمة شخصيتنا وقوة حيويتها وإيجازيتها . فإن الذين فصلوا الروح عن المادة ، وأسقطوا حجاباً كثيفاً بينهم وبين هذا المزيح ، واكتفوا بالقيم المادية قد غلبت على مجتمعاتهم الحيرة والقلق والاضطراب وما زالوا يصارعون بين المذاهب من ماركسية ووطنية وعلية وعنصرية وفوضوية ورأسمالية وجماعية وفاشية وفردية ودولية ليجدوا نموذجاً كاملاً لمجتمع ونظام ، فلم يجدوا منذ القرن الخامس عشر شيئاً إلا مزيداً من الاضطراب والتجارب التي لا تنتهي إلى شيء . ذلك لأن عنصراً أساسياً ينقص الفكر الغربي والثقافة الغربية (يجزئها الغربي والماركسي) ذلك العنصر هو ما عبر عنه كثيرون من الفلاسفة والفكرين أمثال . شبنجر وهيجل وتوينبي : الروح ، الدين . وهذه هي أزمة الإنسان المعاصر ، وأزمة الحضارة ، ولا شك أن الحيرة والاضطراب الفكري الذي يمر به الفكر في الشرق هو نتيجة لهذا الصراع بين جزئي الفكر والحضارة . ومزيج الروح والمادة .

وليس اعتمادنا على قيمنا الأساسية معناه انفصالنا عن دائرة التطور أو الحركة الحية ، إنما يقوم هذا العمل على « أساس » أن مقوماتنا كاملة عريقة ذات تاريخ وفكر

وحضارة وهي التي ستمطى النور لطريقنا في رحلة الحياة ، فإن هذه القيم لم تكن أبداً عائقاً إزاء التطور والنهضة طوال القرون الأربعة عشر ، بل لعلها هي التي أعطتنا القوة على الاستمرار والحياة ، فلم نمت قط ، فإن ضعفنا فترة أو جمدنا عن الحركة فإنما كان مصدر ذلك تخليتنا عن « مقوماتنا الأساسية » .

فإذا عرفنا مدى ما يدبر لفسكرنا « العربي الإسلامي » من مؤامرة للقضاء على مقوماتنا كأساس للقضاء على كيانتنا ، استطعنا أن نعرف حاجتنا الكبرى إلى اليقظة والوعى فإن كانت الجيوش الأجنبية قد جلت عن معظم أجزاء وطننا الأكبر فإن جيوباً ما تزال حية تصارع قد خلفها الاستعمار السياسى وأعطاها قوة الحياة خلال فترة حكمه الطويل التي استمرت منذ ١٨٣٠ تقريباً إلى اليوم ، هذه المؤامرة التي رسمها الغرب إنما تهدف إلى استمرار بقاء نفوذه في صورة أعوانه ، ولا يبقى هذا النفوذ إلا إذا تحطمت القيم الأساسية لامتنا وحلت محلها قيم أخرى ، ليس من شأنها أن تجعلنا غربيين ، بل خلقاً مأسوخاً لا هو من الشرق ولا من الغرب ، وتبدو صورة هذا العمل تحت لواء حركة « الشعبية الفكرية » الجديدة في وطننا العربي والإسلامى . وهو غزو جديد ثقافى يقيم دولة « الاستعمار الفكرى » وأساسها « تغريب الشرق » . وتحمل هذه الحركة دعاوى : الحرية والتجديد والتقدمية ، مثل هذه الألفاظ المطاطة التي لم تتحدد بعد دلالاتها ، وهي تسلك طريقاً سهلاً هو تحطيم الماضى واعتباره تراناً يدخل المتحف ، وهذا رأياً في اللغة الفصحى والكتابة بالعامية والسخرية من القيم الروحية والدين وهذا هو التحرر ، وليس من شك في أن هذه الدعوة سهلة ، تجد من يستجيب لها من شبابنا الذي لم يجد تكويناً روحياً في أسرته ولا مدرسته ، والذي لم تتح له مناهج التعليم « تربية ، أصيلة ، ومن هنا تستطيع هذه الصيحات المغرية بكلماتها البراقة — وقد أتيح لها البروز وأعطاها الصحف في بعض عواصم العالم العربى فرصة الذبوع — أن تصل إلى الكثيرين بينما لم يتح مثل ذلك للكلمة الموجهة ، فالصحافة قد عرفت طريقها بعد الحرب العالمية الثانية على أنها أداة لإرضاء القارئ تعطيه ما يرغب فيه من متع وتسليه وهي تفهم أن تلك وظيفتها وأن ليس من عملها التوجيه أو التوعية الفكرية والثقافية إلا بقدر ميسور ، ربما كان هذا التحديد بالذات لعملها مخالف لما كانت عليه من قبل ، أو نتيجة لثقافات محرريها واتجاهاتهم ومفاهيمهم المرتبطة بالفكر الغربى في الأغلب ، مع حساب دقيق للتوزيع وإغراء

القارئ بشراء الصحف على أساس أنها سلمة تجارية ، ولا شك أن هذا الفهم قد تحول (اليوم) في ظل يقطنا الجديدة ومضى يشق طريقاً جديداً - ولكن الذى يعنينا هو آثاره ونتائجه (فى الفترة الماضية) فلا شك أن الصحافة اليومية إذا توفر لها عمق الوعى بهذا الخطر الجدير الذى يواجه أمتنا وفكرنا ، لكان دورها هاماً ونتائجها بعيدة المدى فى تعميق المفاهيم الأساسية ، لآمتنا .

أقول هذا وأما فكر غربى ينظر إلى أمتنا وقيمتنا فيصدقنا القول ، لست أوردته إلا لآنى أعرف قدر ما يفعل ذلك فى نفوس ألفت إلى فترة بعيدة أن ترى فى فكرها رأى الأجنبى عنها ، فإذا كانت تهتدى به فى جانب تدوير شخصيتها فما أولاهما وهى بصدد تكوين طبيعة استقلالية لها ألا تأخذ كل شىء ولا تترك كل شىء . وأن تفهم وجه النظر الأخرى . يقول جوستاف لوبون : إن تهذيب الشرق بالمعارف العصرية الأوروبية لن ينفعهم إلا إذا كان ضمن دائرة عقيدتهم وقوميتهم وأن العلوم العصرية لا تنفيدهم إلا إذا قرنت بتربيتهم الروحية وسارت جنباً إلى جنب مع أرضاعهم وعقائدهم . أما إذا مضت خارجة عن دائرة تقاليدهم وعقائدهم فإنها تزيدهم انحطاطاً وفساد أخلاق . ولا شك أن جوستاف لوبون كان يعرف تماماً تجربتنا فى أوائل هذا القرن إذاء الغزو السياسى والفكرى من الغرب . والطريق الذى اضطررنا إلى أن نساكبه مرغمين دون أن يتاح لنا القدرة على مقاومة التبعية للفكر الغربى إلا بعد عدة عقود من هذا القرن ، وفى نطاق هذا الرأى نرى الشيخ محمد عبده يحادث الفيلسوف البريطانى « سبنسر » فنجد أن رأى هذا الفيلسوف (المادى) الفكر فى الغرب واضح الدلالة ، يقول : يحى الحق من عقول أهل أوروبا بالمرّة واستحوذت عليهم الافكار المادية فذهبت الفضيلة ، وهذه الافكار المادية ظهرت فى اللاتين أولاً فأفسدت الاخلاق وأضعفت الفضيلة ثم سرت عدواها إلى الغربيين ، وهنا تبدو حقيقة « القلق » والحيرة التى تضطرم فى الفكر الغربى كله ، وهو ما اعترف به الفلاسفة من بعد وحاولوا جاهدين فى سبيل الوصول إلى حل له ينقذ الحضارة من الإنهيار ، وقد صور « لاسكى » أزمة الحضارة فعزاها إلى انفصال المادية عن الروحية وهما متمزجتان فى الفكر العربى امتزاجاً يحول دون الوقوع فى هذه الأزمة التى يمانها الغرب منذ عدة قرون ، يقول « لاسكى » لقد أطفأ العلم أنوار السماء ولا طريق للخلاص إلا فى ظل الحاضر الماثل . منذ قرن مضى رأى الناس بارقة أمل فى الصناعة الجديدة . والآن (١٠٢٢ - مقدمات)

وبالرغم من مزاياها الهائلة يتضح أن الطاقة المادية التي تستطيع أن تشكل الطبيعة للخدمة أغراضنا ، دون أن يساندها مبدأ ما ، لن يصلح لها أى معنى ، إلا إذا كان لهذه الطاقة هدف معروف ، وقد التمس في بعض المذاهب الشاملة شيئاً يكون ديناً أو كالدين ، ولم تستطع القومية أو الديمقراطية أو الفاشية أو الماركسية أن تسد في قرن أو قرنين مسد الدين الذى أشبع العقول والقلوب من قرون وقرون ، وعالجت الحضارة الغربية بعض أزماتها في ميدان علم النفس تحاول أن تسد انشغرة الروحية في بناء الحضارة المادية بعلم يسير على مناهج العلوم التجريبية المادية . ونجح علم النفس حين تواضع وأخفق حين جمح ينشد فلسفة نفسية كاملة أو ديناً جديداً وأشار في نجاحه وإخفاقه إلى الضمير الغائب (إلى الدين) ، هذا النموذج ونماذج كثيرة تستطيع أن تعطينا رأى الغرب في ثقافته وفكره ، وتكشف عن مصدر حيرته وقلقه . وتصور أزمة الحضارة ، هذه الأزمة التي لا يعرفها فكرنا العربى الإسلامى في أسسه وقيمه ، والتي أخذت تدرب إليه اليوم نتيجة خطأ في النقل والانتباس . خطأ مصدره التصور عن بناء التطور الفكرى والثقافى على أساس المقومات الاصلية لامتنا وشخصيتنا وفكرنا وستزداد هذه الحيرة كلما بعدنا عن الجذور والاصول ، والرأى أنه يتحتم علينا ألا نوثل في الرحلة وراء الفكر الغربى المستورد إلا مسلحين بقيمتنا ، وأن ننتبه إلى مؤامرة « الشعوبية » التي تستهدف تجميع المفاهيم وتحويلنا إلى شخصيات مسوخة ليست شرقية ولا غربية . فإذا وعينا مسكاننا وشخصيتنا وما يراد بها ، أمكن أن ننقل ما نشاء ونأخذ ونُدع ، ونكون أكبر من أن يغمرنا طوفان أى فكر أو تجرّفنا رياح الشعوب .

تلك هى قضية أمتنا اليوم ، وأما أمتنا في هذا الجيل ، فقد انقصمت فيها العقدة التي كانت تقول « إننا نعيش على هامش الحضارة ، ولذلك فنحن نتشبث بترائنا القديم » ، لم يعد لهذه العقدة مكان اليوم ، فنحن نعيش في عصر الصناعة والعلم العربى ، وقد وصلنا إلى أول الطريق في مجال التكنولوجيا والبناء الحضارى في عالم الماكينة والذرة ، غير أننا نجدنا في هذا المجال أحوج ما نكون إلى أن لا يجرّفنا فكر الحضارة المادية نابهاً (- للآلة) فنحن نأخذ الآلة ولكن لا نأخذ فكرنا ولكن نبذع أيدلوجيتنا النابعة من أعماق ثقافتنا وفكرنا وقيمنا وقد قطعنا على أنفسنا العهد إلا نستورد أو تكون تابعين للآخرين ، هذه هى مهمة جيلنا المفكر اليوم وهذه أمانته ، أن تدفع « الشعوبية الفكرية » فلا ندعها

تدمر قيمنا وشخصيتنا ومقوماتنا الأساسية ، ندفعها باليقظة والفهم لجوهر فكرنا .
وبعد فهذا جمال له تفصيل :

(٣)

الاستعمار الفكري

لقد تحررنا من عبودية الاحتلال الأجنبي وبقي أن نتحرر من عبودية الفكر . جلت
الجوش عن بلادنا ، ولكن بقيت قوى الغزو الفكرى مقيمة . إن أقوى هذه القوى هي
والشعبوية ، وأن أسمى ما نواجهه الآن أننا لم نزل غير قادرين على أن نفكر على مستوى
الامة الكبرى . ما يزال تفكيرنا في أغلب أجزاء العالم العربى إقليميا رغم إيماننا بالوحدة .
ما نزال نقدر الحدود الموهومة التى وضعناها . ما نزال نواجه أنفسنا مجردين من شعور
الثقة بأنفسنا وشخصيتنا وأمتنا ، وقدرتها على أن تأخذ مكانها الإنسانى . مرجع هذا
إلى ذلك النقص فى تكويننا الفكرى حين نواجه قيمنا ولغتنا وتاريخنا . لهذا التراث نحن
لا ننظر إليه بعين الفخر أو الغرور التى نتخذها أو تصرفنا عن واجبنا فى معركة الحياة
والطور والواقع . ولكننا ننظر إليه كعامل دافع يعطينا إيمانا بأننا أهل لأنأخذ مكاننا
الحق على وجه هذا الكوكب . لقد خرج المستعمر من وطننا ولكنه خلف لنا « بذورا »
لم نواجهها بعد مواجهة جادة . ربما كان لبقية من « عقدة الأجنبي » فى نفوسنا أثر فى
الزهو باعتناق آراء الغير . وهذا هو النظر السطحي للأمور . وإذا كنا لا نمتنع عن
قبول كل ما تقدمه الثقافات والحضارات العالمية ولا نغلق أبوابنا لإزائها فإن علينا أن نواجهها
ونحن على درجة عالية من القوة والكفاءة والرشد الفكرى . فليس هناك من يرمينا بالنقص
عندما نقوم ما يقدم لنا . بل هو النقص كله أن نقبل ما يبيع شخصيتنا أو يدمر
مقوماتنا . كذلك فعل الغرب عندما واجه حضارتنا وثقافتنا ونحن فى أوج القوة وهو
على أعتاب النهضة . إنه لم يأخذ كل ما عندنا ولكنه أخذ ما يزيد قوة ويحفظ كيانه
وشخصيته . أفلا نفعل كما فعل . ألا نكون أقدر وأرشد حصافة وذكاء من أن ندمر
مقوماتنا . وقد تنبه المفكرون والكتاب منذ وقت بعيد إلى قضية الاحتلال الفكرى
والغزو الثقافى غير أن هذه الصيحات كانت تتوقف كثيراً . فلا تصل إلا إلى عدد قليل .
أما اليوم فقد حقي أن تصل وأن تصل إلى كل الاسماع : إن فكرة الغرب فى سيطرته على

الشرق تهدف أساساً إلى الإخضاع الفكرى لا المادى والاقتصادى والسياسى وحده . وشعارهم فى هذا (من يحتل أرضك يحتل فكرك) ومن يسلب بلدك يسلب روحك . فإذا كان الاحتلال العسكرى قد انتهى أو أوشك على النهاية فإنه قد خلف الاحتلال الفكرى الذى لا يمكن إجلاله إلا بعد فهم عميق لدقائقه وقدره وأعية على التحرر منه . وهدفنا هو أنه لا نصبح العقلية العربية عقلية قومية غريبة بحال . إننا لن نغلق التوافذ ولن نوقف النظر والاعتباس من الفكر الإنسانى فنحن شركاء فيه أساساً . ولكننا لا ندعه يحتاجنا ويفرض مقوماته علينا . فيقضى على قيمنا الأساسية . إن مكبرات فكرنا الأصلية التى تعتمد أساساً على اللغة العربية وروح الدين وتاريخنا وشخصيتنا ذات الملامح الواضحة يجب أن تكون أساساً لكل علاقات (الأخذ والعطاء) فى دنيا الفكر والثقافة . أما إذا انهارت هذه المقومات فعنى ذلك هو أن نصبح شيئاً ممتعياً ، غامضاً ، ليس هو نحن أساساً ولا هو غيرنا . هذا هو مصدر الخطر . أن نقبل كل شئ دون أن يكون منسوجاً على أحجامنا . لا بد من هذا التحفظ فى مواجهة الفكر الغربى . وليس هذا أمراً ينقص من قدرنا . بل إنه على العكس سيمطينا قيمة ووزناً فى نظر غيرنا . إن كل شجرة من أشجار الفكر الإنسانى لنا فى جذورها بذرة ولنا فى تكوينها أثر . ولكننا حين قامت فى حضارة الغرب إنما قامت على أساس مقومات تتفق مع ثقافته وبيئته وتراثه . والفكر الغربى يقوم أساساً كما أجمع على ذلك أغلب كتابه على مقومات هى :

(١) التراث الرومانى واليونانى (٢) المسيحية الغربية (الخاصة) وهى غير المسيحية السمحة (٣) المفهوم المادى الصناعى . وهذه مقومات تختلف أشد الاختلاف مع مقومات فكرنا . ولذلك فإن القول بالتقاء الفكر العربى الإسلامى مع الفكر الغربى التماماً كاملاً أمر عسير ، وإذا كان الغرب حين اتصل بالفكر العربى الإسلامى فى أوائل النهضة لم يتمتع أو يضيع فيه ولم يتحول إليه ، وإنما أخذ منه وأعطى ما كونه له بناء حياته على أساس من مقوماته الفعلية . فما أحرانا أن نقلد فى هذا (الأساس) .

على أننا اليوم بعد أن قطعنا مرحلتين من أضخم مراحل التطور وذلك بالتحرر من النفوذ الاجنبى العسكرى والسياسى وإنشاء العمل الصناعى والعلمى والتكنولوجى الواسع على نفس القيم التى يقف عليها الغرب . وصلنا إلى الطائفة النفائفة التى تسبق سرعة الصوت وتفجير الذرة وصناعة الصواريخ . فما عاد موقفنا هو موقف المغلوب والغالب بقدر

ما أصبح موقف دعم أسس البناء في مجال الفكر . مؤكدين طابعنا وقيمنا أساساً حتى لا تنهار ونحن في طريق الثورة الصناعية . ومن حقنا أن نأخذ علم الغرب دون تحفظ . وأن نأخذ فكره في تحفظ كما فعل هو من قبل ، وكما فعل أسلافنا العرب في القرن الرابع الهجري ، ذلك أن مقومات فكرنا الأساسية تختلف عن مقومات فكره في جوانب فعالة كانت وما تزال بعيدة الأثر في طريقنا الطويل وطريقه ، فنحن نزوج الروح بالمادة والضمير بالعقل بينما ينجح الغرب إلى المادة وحدها والعقل وحده ويجعل هدفه السيطرة على العالم وفرض سلطانه السياسي ونفوده الفكرى ولا يقبل تقديم الحضارة إلا مغلفه بالفكرة الاستعمارية الوثنية والمادية . وخطأ الغرب يتركز في اعتقاده أن الحضارة الغربية هي كل شيء ، وأنه لا شيء هنالك ، بينما نؤمن بامتزاج قوى الروح والدين والضمير مع قوى المادة والعقل ونجد من مفاهيمنا ما يعطينا من هذا المزاج حياة أكثر أمناً وإشراقاً وإيجابية ، ولم يكن هذا الفهم معوقاً لنا يوماً عن العمل والإنتاج والتطور . وإذا كان الغرب يطمع في أن يفرض فكره على الإنسانية فإنه سيجد مقاومة كبرى مارسها أمم العالم العربى الإسلامى وهى مكبلة بالقيود ، فهى أكثر استطاعة لها اليوم بعد أن انكشفت عن جيوب الاستعمار الفكرى في عالمنا المتمثلة في دعوة « الشعبية » الفكرية التى تنشر رايها في حذر ودقة وتتخذ من بعض القضايا الغامضة سبيلها إلى بث سمومها ومن ورائها قوى تعينها بالأموال وتفتح لها أبواب الصحف الأنيقة التى تصدر في بعض أجزاء العالم العربى . وإذا كنا في خلال سنوات الاحتلال الأجنبى قد فرض علينا الفكر الغربى في مناهج التعليم وبرامج البحث وفي مجال الصحافة والتأليف وقام من كتابنا من دافع عنه ودعا إليه فإن ذلك إنما كان يمثل « مرحلة الاضطراب » هذه التى دافع عنا خلالها كثير من الأبرار ، ممن عرفوا الفكر الغربى وارتادوا مناهله وهاجموا فرضيته علينا في ظل سلطانهم ونفوذهم ، وإذا كنا في فترة الاحتلال الأجنبى قد قاومنا فما أجدرنا اليوم أن لا نستسلم للصورة الجديدة « دعوى الشعبية » التى أحلها النفوذ الأجنبى كحلقة جديدة في عملية الغزو الثقافى والفكرى . وعلينا ألا نستسلم في ظل اقتناع بأننا قد تحررنا من الاحتلال والسلطان السياسى والعسكرى للغرب ، فإن استمرار الغزو الفكرى على هذا النحو الذى يقوم به الآن وفق مخطط شعوبى تغريبى إنما يرمى إلى أبعد من الإحتلال . أنه يرمى إلى القضاء على مقومات هذه الأمة وفكرها وشخصيتها جميعاً وإسقاطها نهائياً .

(٤)

الشعوبية الفكرية الحديثة

حلت « الشعوبية » مكان « الاحتلال » ، فالغزو الثقافي الذي مارسه الاستعمار خلال إقامته في وطننا في مدى قرن تقريباً قد خلف قوى قائمة بعد جلالاته العسكرية والسياسي . هذه القوى تعمل ليبقى النفوذ الأجنبي وليقضى على مقومات أمتنا حتى لا تستطيع أن تتجمع فكرياً وتتوحد لتواجه الحياة قوة ضخمة ذات نفوذ ولتبقى له بعد ذلك سيطرته الاقتصادية . والشعوبية الفكرية الحديثة إنما تحاول القضاء على : (١) شخصيتنا (٢) قيمنا الفكرية والروحية (٣) تراثنا (٤) لغتنا العربية الفصحى (٥) تاريخنا . وقد تشكلت هذه الشعوبية منذ الثلاثينات من هذا القرن في صورة أحزاب وهيئات وجماعات ذات طابع براقي . على مستويات مختلفة . قومية ضيقة وإقليمية سياسية وشعوبية فكرية ، حاولت أن تخلق طريقها وتجمع حولها الشباب الغض تصنعه وفق مخطط دقيق مدروس . وقد مهد الاستعمار لها الطريق بدعوات مختلفة :

(أولاً) العودة إلى الثقافات والحضارات القديمة كالفينيقية والفرعونية والبابلية والاشورية . (ثانياً) التفرقة بين عناصر الأمة الواحدة والدين الواحد فابتعثت قضايا الصراع بين الأجناس والمذاهب والأديان . (ثالثاً) الكشف عن الآثار القديمة واستغلالها في هذه الدعوات . (رابعاً) رفع صوت الآداب الإقليمية واللهجات الإقليمية والتراث الإقليمي . وليس كيد الشعوبية موجه إلى العرب وحدهم أو إلى الإسلام كدين ولكنه موجه أساساً للقضاء على مقومات « الفكر العربي » الذي هو المصدر الأول للحياة العقلية والروحية لهذه المنطقة في محاولة لإثارة الشكوك وخلق التفرقة ، والانتقاص من التاريخ والتراث . وتشويه الماضي وهدم اللغة والأعضاء عن فضل العرب والمسلمين على الحضارة مع الإغلاء من شأن الفكر الغربي والحضارة الغربية وأعلام الغرب وأبطالهم في مجال السياسة والفكر والإختراع ، والعمل على تجزئة الفكر العربي الإسلامي والقضاء على روح وحدته . والفصل بين الماضي والحاضر وفرض النظريات الغربية في مجال القومية ودرايات التاريخ والأدب وتقييم التراث . وإذاعة الفلسفات والنظريات والمذاهب الغربية المتعددة المتضاربة . التي انطوت في الغرب أو ما تزال موضع النظر والشك ، فهو يعرضها علينا

كأنما هي قضايا مسلم بها . وأبرز المذاهب والفلسفات التي يدفعها بقوة إلى فكرنا :
النظريات المتصلة بالتشكيك في القيم الروحية والمثل الإنسانية والتي تحاول تعرية الإنسان
ولإبراز حيوانيته وتصويره في صورة المندفع وراء غرائزه وذلك في سبيل تحقيق هدف
خطير هو القضاء على القيم الأساسية للفكر العربي الأخلاقي القائم على تكريم الإنسان
والقضايا به ودفعه إلى مجال « الإنسان الكامل والأعلى معاً » . وقد اعتمدت الشعوبية
الفكرية الحديثة — وهي تستهدف القضاء على المقومات الأساسية لفكرنا العربي الإسلامي —
اعتمدت على تراث قديم لها محاولة إعادة بعثه من جديد . وكان الشعوبيون القدامى قد
جزوا في محاولة ضخمة لتزييف قيمنا . وأناروا عديداً من الشبهات حول مختلف القضايا
ثم جاءت الشعوبية الحديثة المتحركة في حضارة الاستعمار والغزو الفكري فاستغلت هذه
الآراء وأخذت تبثها من جديد . كما وجد المبشرون — الذين يتسمون باسم العلماء —
في آراء الشعوبية القديمة زاداً ضخماً استعانوا به في حملتهم الضارية . وقد سار كثير
من كتابنا ومفكرينا هذا الاتجاه على غفلة منهم أو متابعة ورضى لقاء نفوذ وجه
ومال . كما مكن النفوذ الأجنبي للقائمين بالحركة الشعوبية الحديثة في العالم العربي فرصة
السيطرة على بعض منابر الصحافة والجامعات ونوافذ التوجيه للرأى العام . والرأى أننا
لسنا في حاجة إلى مراجعات علمية أو قاموسية لتحديد معنى « الشعوبية » فنحن نعتقد
أن كل من يهاجم مقومات فكرنا وشخصيتنا ويتردى تاريخنا ولغتنا أو يحاول القضاء
على مقوم من هذه المقومات بالتشكيك فيه أو نقضه أو انتقاصه إنما هو شعوبى
يتحرك في ذلك التغريب والغزو الثقافي . وكل محاولة لتغليب العامة أو هدم عامود الشمر
أو انتقاص التاريخ والتراث والدين إنما تجرى في هذا التيار ، ولسنا نريد أن ندخل في
مجادلات حول القضايا المثارة كالعروبة والإسلام أو الدين والعلم أو حرية الفكر أو تقييم
التراث . فليس هناك ما يمنع أن يمارس الباحث حقه كاملاً في النظر والبحث ما استقامت
مفاهيمه أصلاً على نفس الأصول التي ارتضتها هذه الأمة أساساً لقيمتها ومفاهيمها ، ولا بد
أن يتوفر صدق النظرة وإخلاص النية والإيمان الأكيد بقيم هذه الأمة . ولسنا في هذا
ندعو إلى تقديس تراثنا أو المبالغة في تقدير فكرنا أو النظر إليه نظرة الاستعلاء أو
المبالغة . وإنما نحن نتطلع من خلاله إلى قدر واضح من الثقة بأمنا وشخصيتها وقيمتها .
هذا القدر لا يسمح بإزدياد موارثها ومقوماتها . وعلى هذا القدر وحده نحكم على سلامة

الرأى الفاحص والرأى المثار . أما المبالغة في التقدير - فهي كالغلو في الانتقاص - كلاهما منبوذ مكروه بعيد عن مقاييسنا على أساس مفهوم « وسطية » الفكر العربى ، فى نظرة (لا إفراط فيها ولا تفريط ولا تقديس فيها ولا ابتذال) . فكلاهما بعيد عن الحق والواقع . فإذا لم تكن النظرة على هذا النحو ، اتهمت بأنها شعوبية وعدت من أعمال التغريب والغزو الثقافى ، فى محاولة لتدمير قيمنا وشخصيتنا ومقومات فكرنا . ونحن نعرف أن الدعوة « الشعوبية » تنبعث من مصدرين أكيدين . (١) خصومة الغرب للفكر الإسلامى العربى والأمة نفسها ، محاولة لمنعها من القوة والوحدة والغلبة .

(٢) حقد عناصر كثيرة مختلفة فى داخل وطننا العربى لهذا التيار الجديد القوى محاولة لمقاومته والغنى منه . وإذا كان من المؤكد أن هذه اليقظة الفكرية التى تشرق فى عقل الأمة العربية والعالم الإسلامى ستجد طريقها الأصيل عندما تؤمن بقيمتها الأساسية وتتخذها قاعدة لها فإن الشعوبية تعمل جاهدة على التأثير فى هذا الخط وتضليل السارين إليه وإثارة الشبهات والضباب حوله ، إبقاءً على النفوذ الأجنبى وحفاظاً على وجودها الشخصى .

(٥)

مقومات الفكر العربى الإسلامى

الفكر العربى فكر قومى يدخل فيه تاريخ العرب وحدهم ، والفكر الإسلامى وحده يتمثل فيه فكر المسلمين وثقافتهم . أما الفكر العربى الإسلامى فهو اصطلاح جديد يجمع فى مضمونه المقومات الأساسية لروح أمتنا وضميرها . وقد اتخذناه فى مقابل اصطلاح الفكر الغربى (بشقيه) حتى لا تقع فى الخلط لو أننا اكتفينا بعبارة الفكر العربى ، وليس أدل على أصالة مقومات فكرنا العربى الإسلامى من قدرته على الحياة خلال أربعة عشر قرناً دون أن يموت بالرغم من فقدان القوة السياسية والعسكرية واضطهاده بهذا العنف فى حملات ضاربة تمثلت فى : (١) إخراجه من الأندلس .

(٢) إخراجه من شرق أوروبا وجنوبها . (٣) حملات التتار .

(٤) الحملات الصليبية . (٥) الغزو الغربى الحديث . (٦) الحملة الصهيونية القائمة . ولا شك أن لفكرنا العربى الإسلامى رسالة وهدفاً وطريقاً مفتوحاً قادراً على الحركة والتطور ومواجهة الأحداث والأزمته والبيئات والحضارات المختلفة . كما أن لكل

فكر مقومات واضحة تفرق بينه وبين غيره وتكشف عن استقلاليته وطابعه المميز . وأبرز هذه المقومات في الفكر العربي الإسلامي اللغة والمقيدة والأخلاق والتاريخ والتقييم والتراث والثقافة والشريعة الإسلامية . فالفكر العربي الإسلامي يقوم على مقومات اللغة العربية والمقيدة كمصدر إنساني (روحي ومادي) جامع . والإسلام بحسبانه فكر -عصارة ونظام مجتمع . والتاريخ بانتصاراته وهزائمه والتقييم التي رسمتها هي عصارة اللغة والمقيدة والتاريخ والترات الذي تستمد منه الأمة جذور حياتها وما يتصل بذلك من الثقافة في مجالاتها المختلفة . ومن هنا يبدو الخلاف واضحا بين مقومات فكرنا ومقومات الفكر الغربي التي تتكون من عناصر تختلف عن هذه العناصر وتكون طابعا متميزا . هذا الخلاف في الأساس ليس مانعا من الأخذ والعطاء . والامتصاص والقل والتلقي لثمرات الفكر البشري وهضمها وتحويلها إلى كياناتنا ما دمنا نقيم هذا الالتقاء على قاعدة واضحة من مقومات فكرنا وشخصية أمنا . تتمثل هذه القاعدة الأساسية في خصائص واضحة أبرزها التوحيد وامتزاج المادة والروح والعقل والعاطفة والدين والعلم وفق طابع إنساني وعالمي واضح . وفي بساطة ووضوح ، مع مرونة قادرة على الحركة ووحدة الفكر والفهم . وفي فكرنا طابع العلم والتجربة والبرهان ، مع سرية العقل وسعة الاتق والقدرة على الهضم والمثل والامتصاص . والانفتاح أمام مختلف الثقافات والأفكار . وفي فكرنا طابع الوسطية والتوسط . حيث يقوم بين المحافظة والتطرف . ويجمع بين التحليل والتأليف ، ويمزج بين الواقعية والتقييم . ويتسم بحجرة الفكر وحرارة الشعور ، مع إلتدال في المسكات المتعارضة . وتبدو هذه الخصائص أسس أربعة : (أولا) طلب العلم في فكرنا فريضة ، والوضوح مظهر . (ثانيا) النأي عن الامة قانون : [لا يكون أحدكم إمع ، يقول إذا أحسن الناس أحسنت وإذا أساءوا أسأت] . (ثالثا) القدرة على قول كلمة الحق : أحب من سيم الخسف أن يقول « لا » . (رابعا) مقاومة كل عدوان دلي أرضنا أو فكرنا وحماية مقوماتنا . (خامسا) امتداد الرأي بالروح (إن موتنا في أدق هو عين البقاء وحياة في ذلة هي عين الفناء) . وفي ظل هذه الأساس الواضحة الثابتة لفكرنا نتحرك ونطور وتلقى ونعطى دون أن نتخلى عن مقوماتنا . وبها ننظر إلى خطين واضحين : [داخلي وخارجي ، قديم وحديث] وتتحاكم بها في أمرها :

(أولا) الماضي والتراث . (ثانيا) الفكر العالمي الوافد . فكل ما اتصل بهذه (١٠٣٢ - مقدمات)

المقومات من ماضينا وتراثنا فهو خيط تمتد لا ينقطع وكل ما يضيفه الفكر العالمى الوافد من قوة فتحن تقبله ونمتصه ونحوله إلى كياننا . ونحن بهذا لا نجمد وإنما نتحرك في قوة فوق قاعدة عريضة هي ضمير أمتنا وملاح شخصيتها التي لا تتخلف ولا تزول . والتي امتدت على الأجيال حية نابضة بالقوة وبقيت صامدة عندما زال سلطاننا السياسى وسقطت الدولة الكبرى . وإذا كان هناك من سبب جوهرى لزال هذا السلطان وسقوط الدولة فإنما هو التفريط في هذه المقومات والإلتقاء بالحضارة والفكر والحياة من دونها . ولا سبيل لنا اليوم إلى أن نقوم نهضتنا وتنبعث أمتنا إلا على قاعدة أساسية من فكرنا ومقوماتنا الواضحة . كذلك فعل الغرب أول نهضته ، لم تبدأ من الجديد الوافد وإنما امتدت إلى القديم وارتبطت به حتى بلغ في ذلك حد التعمص عندما أكد الغرب أن فكره الحديث يرتبط بالفكر اليونانى والرومانى على الرغم من انفصال دام ألفى عام بين إفلاطون وديكارت (٤٣٠ ق م - ١٦٥٠ م) . لقد عاد الفكر الغربى الحديث فبعث الفكر اليونانى والرومانى وارتبط به واتخذ مقوما أساسيا بعد أن انفصل عنه أكثر من ألف عام ، أما الفكر العربى الإسلامى فإنه لم ينفصل عن قاعدته منذ أربعة عشر قرنا وما تزال مقوماته هي مصدر قوته . فإذا انفصل عنها سقط وذبل فإذا عاد إليها استيقظ من جديد ودار في الفلك دورة جديدة .

(٦)

إسلامية الفكر العربى

« الفكر العربى الإسلامى ، الذى هو عبارة مفاهيمنا وقيمنا ومقومات وجودنا الروحى والمعنوى هو فكر عربى اللغة إسلامى المضمون . بما يحقق صدق القول بـ (إسلامية الفكر العربى) وهذه الكلمة لا تعنى العقيدة الدينية وإنما تعنى الجوانب الأخرى في عالم الثقافة والعقل والضمير .

فالإسلام في جوهره يختلف عن الأديان التي وضعت مفاهيمها موضع المقاربة به فهو أوسع منها أفقا . وليس هو عقائد دينية لاهوته فحسب وإنما هذه العقائد جزء منه ولكنه بالإضافة إلى ذلك فكر وحضارة ونظام مجتمع . وإذا كان جانب العقائد الدينية هو ما يخص المسلمين وحدهم فإن الجانب الآخر وهو

ما أطلقنا عليه كلمة « إسلامية » ، إنما يعنى كل من عاش في هذه المنطقة ويعيش ، لأنه بصارة ميراثه الحى الممتد المتصل بالحياة . النابض بالحياة والذي لم يكن ترانا (ligeca) بالمعنى الغربى الذى يعنى « المتحفية » ، فالإسلامية التى أضاعت للإنسانية طريقة فى ظلمات العصور الوسطى ليست من صنع المسلمين وحدهم وإنما هى عصاره فسر المجموعة التى عاشت فى هذه المنطقة بكل ما تملك من ثقافات مسيحية ويهودية وهندية وفارسية ويونانية وحضارات فينيقية وقرعونية ورومانية . إذن فليست هذه الثقافة وهذا الفكر ملكا للمسلمين وحدهم وإنما هو ملك للعرب والفرس والأتراك والهنود وكل من استظل بلواء هذه الثقافة ممثلة فى الأديان والحضارات والثقافات المختلفة ، هذا الفكر كله هو الذى صور ضمير المنطقة وأعطاهما سمة واضحة هى ما نطلق عليه كلمة « الشرق الإسلامى » أو (العربوية الجنيقية) وقد حظى العرب منها بنصيب كبير حين حفظت لغتهم هذا الميراث واحتضنته فقد كانت العربية الفصحى هى لغة هذه الثقافة ومن هنا صح ما ذهبنا إليه من « إسلامية الفكر العربى » ، وقد أعان على خلق هذا الميراث ولا أقول « التراث » ، حتى لا أقع فى المفهوم الغربى لكلمة (Legace) التى تعنى بالتراث كل ما مات من آثار الفكر القديم والذى يتمثل أساساً فى آثار اليونان والرومان الفكرية التى امتصتها الثقافة الغربية الحديثة وطوتها فى أعماقها وجعلتها عنصراً أساسياً من عناصر تكوينها .

أقول : أن الذى أعان على خلق هذا الميراث هو سماحة الإسلام الذى أفسح لكل الملل والنحل من جناحيه وأتاح لكل العناصر أن تتعايش تحت لوائه ، وأن تتفاعل مع قيمه الأساسية ، ولقد عاش فى هذا النطاق أحراراً فى معتقداتهم مفكرون وفلاسفة كبار وفقهاء وعلماء أبدعوا خيوط هذا الميراث الذى تكونوا واكتمل وأصبح يمثل « ضمير » هذه الأمة تصويراً يتشابه فيه المسلم والمسيحى على السواء لأنه من صنع الأجيال كلها متضافرة مجتمعة بعقلياتها وثقافتها ، فلا ضمير أن يطلق عليه « الفكر العربى الإسلامى » ، ثم هو من بعد هذا خلاصة وجداننا وعصاره مزاجنا الذى يختلف اختلافاً واضحاً عن الوجدان الغربى والمزاج الغربى ، لقد كان قوام فكرنا دائماً مستمداً من مفهوم الإسلام الجامع بين الروح والمادة فهو إنسانى الطابع وليس روحياً خالصاً ولا مادياً خالصاً ، هذه هى « وحدة الفكر » الأساسية التى تقوم عليها مفاهيمنا وبها يتميز لنا طابع أصيل فى الفكر العالمى والإنسانى الحديث وبها ننظر إلى الفكر الغربى (يشقيه)

فناخذ منه أو ندع ، والفكر العربي الإسلامى مازال يستطيع أن يعطى ، فإن آفاقه لم تنفتح بعد وما تزال ذخايرة مطوية لم تجد من يكشف عن جوهرها ويقدمها بصورة عصرية كما أتيج ذلك لراث اليونان والرومان . ولذلك فهناك عذر كبير للباحثين أو ذوى الظن السيئ ، هذا الظن الذى تكون لديهم فى ظل شكوك وشبهات ألقيت إليهم . ووجودها مبسطة ومطبوعة على ورق فاخر ومظهر حديث دون أن يجدوا من يظلم على ما يدحض شبهاتها أو يكشف زيفها بتقديم ذخائر فكرنا العربى الإسلامى يبرر ما فيه من نظريات وآراء هى قوام « ضمير » أمتنا فى مجالات الحياة والمجتمع .

والعيب فى هذا أن الإستعمار الفكرى هو الذى فرض علينا منهج العمل فى مجال أحياء التراث عندما وجدنا نتجه إليه . فما أحببنا من التراث إنما كان بتوجيهه وكان أبرز ما أحببنا كتاب « الأغاني » الذى أعطى أهمية ضخمة لأحد لها ، وكتابات ابن عربى والسهروردى وشعر أبى نواس وبشار وكان لهذا قصد مدبر . فالأغاني كتاب يحاول أن يعطى للمجتمع الإسلامى صورة عصر شك وفسق وبجون وقد اعتمد عليه الدكتور طه حسين فى إصدار هذا الحكم وأذاع به ، ومؤلفه أبو الفرج الأصفهاني (٣٥٦ هـ) كان شعوبيا منحرف المذهب ، أراد بكتابه بث روح التدمير فى فكر الأمة العربية ، كما عرف بأنه كان مسرفا أشنع الإسراف فى اللذات والشهوات . وكان لذهن الجانبين من تكوينه الفكرى والخلق أثر فى كتابه ، فقد حفل هذا الكتاب بأخبار الخلاعة والمجون فهو لا يعنى إلا بالجوانب الضعيفة من أخلاق من ترجم لهم مع الإغضاء عن جوانبهم الجادة ، ولقد أثار هذا الكتاب (٢١ مجلدا) اهتمام المستشرقين واهتم به تلاميذهم فى العالم العربى ، واعتمد عليه كثيرون منهم فى كتابة تاريخ الإسلام وتاريخ الأدب العربى كما فعل جرجى زيدان وطه حسين وغيرهما ، وإذا كان المؤلف قد أعلن فى مقدمة كتابه أنه إنما يعنى به إمتاع النفوس وأن مؤلفه كتاب أدب لا كتاب تاريخ وأنه حاول جمع ما تأثر فى الأندلس من الأسمار والنوادر فإن ذلك لم يحل دون فرض هذا الكتاب كمصدر علمى فى أبحاث الكتاب والعلماء ، وقد ذكر الدكتور زكى مبارك فى كتابه « النثر الفنى كيف أن المسيو ماسينون المستشرق الفرنسى وجهه إلى الاستفادة من كتاب الأغاني فى تصويره لحياة الحجاز فى القرن الأول للهجرة وكيف تحرر هو من ذلك ، والعجب أن هذا المؤلف الشعوى قد نقل أخبار الفسق والمجون معنئة كالأحاديث النبوية .

وساق الأخبار المأجنة المتداولة كأنها حقائق علمية تاريخية لا تقبل الشك مروية بالسند فظن الناس إن كل ما يروى بالسند يكون علماً دقيقاً فاطمأن الناس إلى الأغاني وحاول المستشرقون أن يعطوه أهمية أكبر ، ليس في أبحاث الأدب وحدها بل في أبحاث التاريخ أيضاً وكذلك كان الاهتمام بدراسات المنحرفين في كل مجال من مجالات الفكر العربي الإسلامي ، كان الاهتمام بالسهرودي وابن عربي لأنهما دعوا إلى مذهب ليس أصيلاً في فكرنا بل مفترضاً ، والاهتمام بأبي نواس وبشار هو محاولة لتصوير العقل العربي قاصراً عن إعطاء مثل هذا الفن الوافد . وأنهما بمفاهيمهما المجوسية قد بلغا القمة وكذلك جاء إبراز جوانب اضطراب العقيدة في المعري ومحاولة هدم المتنبي والشك في أبوته وأصله . كل هذه من محرفات القول ومحاولات الهدم .

(٧)

وسطية الفكر العربي الإسلامي

أبرز مميزات الفكر العربي الإسلامي : وسطيته التي أعطته طابع « وحدته » ووسطية الفكر مرتبطة بوسطية الأمة من حيث المناخ والمكان والبيئة فضلاً عما يتسم به فكرنا من الجمع والمزاوجة بين الدين والدنيا والمادة والروح والعقل والضمير حيث لا ينجح إلى التطرف ولا يذهب غاية المدى في الجود أو الطفرة ، ولا في الرخاوة أو العنف . فيه تلك المرونة والحيوية ، والقدرة على الحركة ، والملازمة والإلتزام بالحضارات والثقافات وأفكار الأمم ، وفيه مرونة الحركة مع ثبات القاعدة ، هذه القاعدة الثابتة هي مصدر قوته ومدد حيويته . فتحن لا نقف عند الماضي وننظر دائماً إلى الخلف . ولا تندفع وراء الفكر المستورد فتغرق فيه . وإنما نأخذ من ماضينا القوة التي تدفعنا إلى الحركة والحياة مؤمنين بشخصيتنا وقيمنا وقدرتنا الدائمة على العمل : ولعل أبرز جوهر فكرنا الإسلامي إننا لسنا إمعات ، ولا تابعين ، ولا نسير خلف الركب ، ولا نتمثل فكر الآخرين ، إيماننا منا بأننا نملك خير ما تعطى الإنسانية من زاد ، ولكن هذا الإيمان بذاتنا وقيمنا وتاريخنا الحافل بالبطولات لا يدفعنا إلى التوقف ، ولا يحملنا على التخلف ، ولا يملأ قلوبنا بالغرور ، وإنما هو يدفعنا إلى مزيد من تأكيد قدرتنا على الحركة أو التطور والحياة حتى نكون مؤثرين متفاعلين . وإذا كانت دورة التاريخ قد وضعتنا موضع

التخلف في ثلاثة قرون من عمرنا الطويل فإننا نحطم الآن أغلال القيود التي ظلت تسكب سريتنا أيا كانت هذه القيود ، حطمتنا قيود الإحتلال السياسى والعسكرى ، ومهمتنا الآن تمزيق أغشية النفوذ الفكرى والغزو الثقافى مثلاً فى الشعوبية ودعاة التقليد . ونحن إذا كنا لا نقلد الماضى فإننا أيضاً لا نقلد الآخرين ، وإذا كنا لا نتخذ من التراث وحده منهج حياة فنحن لا نستورد فكر الآخرين . إن قوة شخصيتنا واستقلالها ، وقدرة فكرنا الخلاق المتحرك تجعله قادراً ما دام محتفظاً بقواه الأساسية أن يمتص عصارة كل فكر وبسيخه ويحوله إلى كياننا ، كل ما هو جدير بأن تنبيه له : هو أن نكون على وعى كامل بالمؤامرات التى تدبر لفكرنا ، ومواجهة الشعوبية وكشف خطواتها وموالاته بإقراط جيلنا وتنبيهه وكشف الحقائق الخافية عنه ليعرف خصوم فكره وخصوم أمته وحتى لا يتخدع بأساليبهم البراقة وكلماتهم المعسولة . ونحن إذ لا نأخذ آراء التذماء قضايا مسلمة فنحن لا نأخذ آراء الغرب قضايا مسلمة أيضاً . وتبدو وسطية الفكر الإسلامى فى ذلك الإلتقاء والإمتزاج بين العناصر التى يراها الفكر الغربى متعارضة . فالمادة والروح والعقل والوجدان والإنسانية والإقليمية والعلم والدين والواقعية والقيم ، تلتقى جميعها فى الفكر الإسلامى وتمتزج . وإذا كان فكر الشرق قد انقسم بدعوة الروح المطلقة وعرف فكر الغرب بدعوة المادية المطلقة ، فقد عرف الفكر العربى الإسلامى بذلك المزاج العجيب الرائع من المادية والروحية على حرية فى العقل وسعة فى الأفق ، ومجاعة للزمن والبيئة وبساطة مع وضوح ومرونة . وقدرة على الحركة مع الحيوية ، وانفتاح على الآفاق والثقافات تعطى يسر الأخذ والعطاء . وهذا معنى «الوسط» فى فكرنا العربى الإسلامى . والوسط فى اللغة اسم لما بين طرفى الشيء . وإن أوسط الشيء أفضله وخياره ، فوسط القلادة الدرة ، وهى أنفس خرزها ، وفلان أوسط نسباً أى أرفع مجداً ، ولا تتصل عبارة «الوسط هنا» بما يتردد على اليمين واليسار فى مجال السياسة وإنما الوسط هنا لقاء بين الطرفين البعيدين وهو ليس لقاء «هيجل» الذى ينتهى إلى التحلل والسقوط لينبأ يمين متطرف ويسار متطرف وينشأ منهما وسط . وإنما هو «وسط» متجدد قائم على قاعدة أساسية يتسم به الفكر العربى الإسلامى صادراً من مزاج الأمة وضميرها وجوهر عقائدها ومناخها . وإذا كان هناك ما يختلف به الفكر العربى الإسلامى فى أسسه عن الفكر الغربى فإنه يتمثل فى هذه المزاجية بين الروح والجسد ، والمادة والروح ، والعقل والضمير .

ومن أوضح الازمات التي تمر بالانكر المعاصر بعمامة الآن أزمة هذا النضام بين القوى المتلاقية وغلبة المادية ، ولقد كشفت كثير من المفكرين جوهر هذه الأزمة في امتداد العقل وتقلص الروح ؛ فقد نما عقل العالم وتقلص ضميره . نتيجة تخليه عن القيم الإنسانية والروحية التي تعد أساسا من أسس الفكر العربي الإسلامي ومصدرا من مصادره . فأبرز معالم الفكر العربي الإسلامي هو التوسط بين المحافظة والتطرف . والمثال والواقع ، والجمع بين التحليل والتأليف وبين الجود والطفرة . ومن هنا جاء إيماننا بالانفتاح على الداخل والخارج معا ، وارتباطنا بالقديم والوافد معا ، دون أن نقدر الماضي أو نحرفه ، ودون أن نستسلم للجديد الوازد أو نرده . ذلك أن لنا قيما الأساسية ومن فوقها نبنى ونتحرك ، ونأخذ ، وتدع وفق مفاهيم واضحة وفي ظل شخصية لها طابعها . وفي أعماقنا تلك القوة الاستقلالية التي تؤمن بالتراث فلا تستورد نظريات الآخرين ولا تستسلم للماضي ولا نتوقف جامدة لزاء التطور ، فهي تأخذ من القديم والجديد والداخل والخارج في مزاج قادر على البعث (القديم) والإمتصاص للفكر الوافد . وأمامها عبرة الماضي في التخلف ، وعبرة الفكر الوافد في أرضه ، هذا الفكر الذي لم يعط أهله القدرة على الإستقرار والطمأنينة النفسية والذي ما زال يرسم حولهم حالات القلق والاضطراب . وما زالت لنا قدرتنا على الحركة وإيماننا بأننا نستطيع أن نعطي ونأخذ ، وعلى حد قول جورج سارتون هنا : إن الهزائم السياسية التي منينا بها لم تزعزع ثقتنا بأنفسنا ومكاننا ودورنا . وإذا كنا اليوم نعود مرة أخرى لمقاوم انحرافنا عن « وسطية » فكرنا ونبحث مقوماتنا الأساسية كنار نهتدي به في الطريق الطويل فليست هذه ظاهرة جديدة على فكرنا وإيماننا كنا هكذا دائما ، ما أن ينحرف بنا الطريق حتى يظهر من يكشفه لنا ويرفع لنا الرماد الكثير الذي غطى على مجراه الاصيل . وعندما نقل الفكر اليوناني في القرن الثالث جرى المسلمون طويلا في مجاريه فلم تلبث أن قامت الدعوة إلى المنابع الأولى ورد الانحراف والاندفاع . وعند ما تفشت الشعوبية الفكرية وأخذت تبلبل الفكر العربي الإسلامي برزت حركة المقاومة واضحة فلم يلبث الرأي الاصيل أن قضى على الرأي الدخيل .

ثقافتان وحضارة واحدة

يبدو أن هناك ضرورة حتمية لتحديد مفاهيم الالفاظ التي يجرى تداولها كثيراً هذه الايام . أول هذه الالفاظ اختلاطاً على الفهم « الثقافة والحضارة » فقد جرى استعمال كلمة « الحضارة » بدلا من كلمة « الثقافة » عند كثير من الكتاب على أساس أنها أوسع مدى وأشمل . وأن الحضارة تصم الثقافة تحت جناحها . غير أن هذا جرى دون تعمق لمعنى اللفظين اللذين يجب التفريق بين مفهومهما ومضمونهما حيث تبدو أهمية لاحد لهما لتحديد معنى كل منهما توقيا للخلط بينهما واستعمالا لكل منهما في مكانه . ولا ضرورة لإعادة ما قاله عشرات الباحثين في التفرقة بين مفهوم الثقافة ومفهوم الحضارة . وغاية ما يجمع عليه المفكرون في هذا هو أن الثقافة فكر والحضارة مادة ومجتمع . ولاشك أن الحضارة نتيجة الثقافة . وأن كل حضارة بدأت فكرة أولا ثم انبثقت منها الحضارة . غير أن تطور الحضارات على مدى العصور قد بلغ درجة من النضج البشرى فلم تعد هناك حضارات منفصلة ترتبط بإقليم دون إليم أو أمة دون أمة . وهذه الحضارة التي نعيشها اليوم لا يصح إطلاق لفظ الحضارة الغربية عليها . وإنما هي حضارة بشرية انصبت في بوتقتها مختلف الحضارات والثقافات القهيمية والمتوسط كحضارات مصر وبابل وأشور . وحضارات اليونان والرومان والعرب والمسلمين . ومن عصاره هذه الحضارات وتجاربها الواسعة المتعددة المراحل قامت هذه الحضارة في القرن الخامس عشر واستمرت إلى اليوم وشملت العالم كله . والحضارة هنا في تقديرنا هي الآلة والماكينة والعلوم التكنيكية والاختراعات والكشوف والذرة والصواريخ غابرة القارات . أما الثقافة فهي الفكر بقطاعاته المختلفة من لغة ودين وأدب وتاريخ وهنا تبرز أمامنا ثقافات متعددة لها طابعها المستقل المختلف في كل ثقافة من الثقافة الأخرى . وأبرز ما يبدو هذا الاستقلال واضحا في ثقافة الشرق والغرب . ثم في ثقافة الشرق تبدو ثقافة الفكر العربي الإسلامي لها طابعها المتميز عن ثقافات الهند والصين وإن اتسمت ثقافة الشرق بالطابع الروحي . وتبدو ثقافات الغرب متميزة أيضا بمثلثة في ثقافة الغرب والثقافة الماركسية والثقافة اليهودية ولكل طابعه الواضح وأن اتسمت ثقافة الغرب بالطابع المادى . ومن بين هذه الثقافات تبدو

« الثقافة العربية الإسلامية ، ولها طابع مزدوج واضح الملامح في الارتباط بين الروح والمادة والعقل والمادة والضمير . ومن هنا يبدو أن هناك ثقافتين وحضارة واحدة : (١) ثقافة الغرب (بشطريها الغربي والماركسي) وهما يقومان على أساس واضح وقاعدة واضحة هي : مادية الفكر . (٢) الثقافة العربية الإسلامية : وهي تقوم على قاعدة الربط بين المادة والروح ، ومن المعتقد أنه لا سبيل إلى تغيير الأساس أو القاعدة في كلتا الثقافتين ولا سبيل إلى حمل أى ثقافة منهما إلى تبنى قيم الثقافة الأخرى . وليس معنى هذا هو التوقف عن الأخذ والعطاء وهو بين الثقافات ظاهرة حتمية وناموس أزلي ، هذا الأخذ والعطاء الذى لا يفقد كلا الثقافتين طابعها الاصيل . ليس معناه جمود ولكنه يعنى التحرر عن الاذابة . وفي تجربتين قديمتين تم هذا في حرية كاملة وسلامة تامة : وفي القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) عندما نقل الفكر العربى الإسلامى وترجم آثار اليونان والرومان واختار منها ما وافق مضامينه وقيمه الأساسية . وفي القرن الرابع عشر الميلادى نقل الفكر الغربى آثار الفكر الإسلامى وقد لونها بطابعه وأضاف إليها وحذف منها وفى كلا التجربتين لم يفقد كلا الفكر الغربى أو الفكر العربى الإسلامى طابعه وشخصيته . ثم قامت الحضارة على هذه الأسس التى صنعتها الحضارة الإسلامية التى كانت فى أرض الغرب (الأندلس) وفيها بدأ الإمتداد الحضارى متصلاً ، أخذ العرب فكر اليونان والرومان ، مضافاً إلى ثقافات الفرس والهنود والمصريين وانصهر كله فى كيان واضح ثم أفضى إلى الغرب فى عصر النهضة فصنع الحضارة البشرية الحديثة التى هى فى الواقع جامعة التكوين بحكم اشتراك الأمم والشعوب كلها فى بناء أساسها وإن تحولت إلى طابع لا إنسانى فى توجيهها مرتبطة بالاستعمار والقيم الفكرية الغربية التى آمنت (١) بالمادية (٢) والعنصرية (٣) وتميز الرجل الأبيض (٤) واستنزاف الشعوب والسيطرة عليها . ومن هنا مضت « الحضارة » فى طريق مفتوح وامتدت إلى العالم كله الذى يعيش الآن فى آلائها وأدواتها . ولكن هل امتدت الثقافة الغربية فسيطرت على الفكر الإنسانى . هذا هو ما نشك فيه . فان تجربة اليابان فى أوائل القرن كانت واضحة وضوحاً تاماً حيث اقتبست الحضارة ورفضت الثقافة الغربية وتجربة الهند أيضاً التى مضت فى طريق الحضارة وحافظت على قيمها الثقافية وطابعها الأساسى . ونحن فى عالمنا « الشرق الإسلامى » وفى قلب الأمة العربية نجد أن الغرب قد حاول خلال مرحلة الاحتلال لأرضنا منذ ١٨٣٠ تقريباً إلى (١٠٤ م - مقدمات)

١٩٥٤ (الجلاء عن المغرب) إلى ١٩٥٦ (الجلاء عن مصر) إلى ١٩٦٢ (الجلاء عن الجزائر) أن يفرض هذا الفكر عن طريق المدرسة والصحيفة والكتاب والفيلم السينمائي . وفي ظل قوى غاصبة وقوى حاكمة مؤيدة للاحتلال استطعنا أن نقاوم ولم نستسلم حتى إذا أتيح لنا أن نتحرر من الاحتلال العسكري والسياسي بدأت مواجهتنا لهذه القوى تأخذ طابعا جديداً ، فقد خلف الاستعمار العسكري السياسي جيوبا في وطننا تمثل الغزو العسكري والثقافي وتحمل أمانتها للقيم الغربية وهي تحاول أن تخفي اليوم هدفها فتتأقلم في قوة متجمعة يمكن أن يطلق عليها « الشعوبية الفكرية » وتجد من بعض صحف العالم العربي ما يفسح لها إذاعة آرائها وبث سمومها . ولاريب أنه ما دمنا قد أخذنا بعض جوانب الحضارة أساساً المفروضة علينا في ظل النفوذ الأجنبي فقد استطعنا بعد التحرر من هذا النفوذ . أن نأخذ الجانب الأقوى جانب الصناعة والآلة والذرة والصواريخ عابرة الفضاء . هذا الجانب الذي حرص الغرب على أن يحول بيننا وبين بناء مصانعه أو القدرة على السيطرة عليه . وكان هذا التحول في واقعنا بعد التخلص من النفوذ الأجنبي بالغ الأهمية والخطورة فلم تعد الحضارة ترفاً وملابس وعطوراً وإرضاءاً للغرائز — وهو الجانب الوحيد الذي قدمه لنا الغرب من الحضارة خلال فترة احتلاله — والرأى أننا قد حققنا بذلك استكمال موقعنا من الحضارة التي هي ملك بشري مشاع . بقي الأمر في مجال الفكر وهو ما لا سبيل إلى نقله أو اقتباسه وإنما يجري الأمر فيه وفق قانون أساسي وناموس أزلي هو أن لكل أمة مقوماتها الأساسية ، هذه المقومات التي تمثل قيم فكرها وملاح شخصيتها وهو ما لا سبيل إلى التخلص منه . وهو ما حاول الغرب خلال أكثر من مائة عام أن يقتضي عليه دون جدوى ، هذا الأساس يجب أن يبرز ويتضح أساساً معترفاً به في مواجهة الفكر الإنساني ، أما النظرية التي كانت سارية ومعترفاً بها وهي أخذ خير ما في القديم وخير ما في الجديد فهذا تمويه شعوبي يراد به القضاء على مقوماتنا الأساسية أو وضعها في كفة ميزان مع الجديد الوافد . فإذا تحدد هذا الأساس واتضح أمكن محاكمة (القديم والبراث) من ناحية (والوافد من فكر الأمم إلينا) من ناحية أخرى محاكمة واضحة للأخذ والرفض والإبقاء والحذف . ونحن في هذا كله توأم بالفكر المفتوح المتطلع إلى ثمرات الفكر الإنساني من الشرق والغرب والقديم والجديد . وقد كنا ولا نزال دائماً قادرين على الحركة والتطور في مرونة وحيوية . ولسنا نخشى أن ينقلب فكرنا على مقوماتنا المعطية

لخير ما في الفكر الإنساني أساساً ، والتي عاشت عمرها كله لم تواجه أزمات القلق والاضطراب أو التجمد والتحجر أو التميع والانفراط . ولا شك أن بين الفكر العربي الإسلامي وبين الفكر الغربي أبعاداً واضحة واختلافاً صريحاً في أسس كل منهما . ليس معنى هذا أن التقارب والإلتقاء لا يقع . فذلك أمر مقبول لدى الفكر العربي الإسلامي المتفتح المتطور المرن . القابل للثقافات الإنسانية والفكر العالمي على أساس من قيمه ومقوماته . ولكن الأمر العسير الذي لا نعتقد أنه يقع هو امتزاج الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي في فكر واحد ، وينمى دعاء هذا الامتزاج أنه لا بد له لكي يتحقق أن « يذوب » أحدهما في الآخر وينصهر ، وهذا أمر جد عسير . ولقد جرت المحاولات لهذا ودعا دعاء التغريب والتشعوبية من قبل إلى أن نأخذ فكر الغرب وجاء من يدعو إلى أن نأخذ فكر الماركسية وفشلت كلا الدعويين وإن أخذنا من الفكرين على نحو معين وهو ما ندعوه « بالامتصاص » وهو غير النقل والاقتباس . وليس من شك أن بين الفكرين والثقافتين فروق ولن يلتقي الاثنان التقاء انصهار وإذابة . أما في مجال الحضارة فإن الامتزاج قائم وكائن ويسير ودائرة النقل والاقتباس مفتوحة وجائرة . وهذا هو الفرق بين الثقافة والحضارة . فالفكر يقوم أساساً على مقومات ثابتة ، تتطور قروعهما وتحرك ويدخلها التجديد والتحول والتغير ، أما الحضارة فهي نمط من الحياة يمكن تغييره دون تحول أسس الفكر . فقد أخذت اليابان حضارة الغرب ولم تأخذ فكره وكذلك فعلت الهند . ونحن لا نستطيع أن نأخذ لغة الغرب ولا مفاهيمه الروحية ولا تاريخه ولا مثله ولا قيمه . وإنما نستطيع أن نأخذ في الماكينة والآلة والصناعة والحضارة التكنيكية : أي أننا نلبس أثواباً عصرية فنحن لا نستعمل الآن الجمل أو الناقة أو نأكل أو نشرب أو نقيم في مساكننا أو نتحرك على النحو الذي كان يتحرك عليه القدماء ولكننا حين نفكر لابد أن نعرف أن لنا أسساً أصيلة وقيماً واضحة هي قاعدتنا في تكوين شخصيتنا ومجتمعنا وفكرنا ومن الميسور أن يمتزج العالم كله في مجال الحضارة ولكنه لا يمتزج في مجال الثقافة والفكر . ليس معنى هذا أن « الإنسانية » لا تستطيع أن تلتقي على « وحدة فكر » وإنما معناه أن فكر الغرب سيبطل بارزاً بقيمه ومفاهيمه المستمدة من الفكر اليوناني والثقافة الرومانية والمسيحية والمادية وكلها أسس أكيدة لفكر الغرب الحديث لا سبيل إلى تخليه عنها ، بينما يقوم الفكر الإسلامي على أساس

ترابط الروح والمادة والتقاء العقل والضمير متمثلة في جوانب السياسة والاجتماع والقانون .

(٩)

القاعدة قبل الاحياء والاقتباس

هل أتيح للشرق سبيل الاختيار حين واجه الحضارة الغربية والفكر الاوربي أم ورض الغرب حضارته ومفاهيمه فرضا على الشرق بقوة الاحتلال والاستعمار . وهل لو كانت قد أتيحت الفرصة للعرب والمسلمين وكانت لهم القدرة التي تمكنهم من الموازنة ، هل كانوا يقبلون فكر الغرب كله ؟ إن للشرق الإسلامى مع الغرب تجربتين في « اقتباس » فكره : الأولى في عصر الترجمة ووقتها كان العالم الإسلامى قادرا على أن يأخذ وأن يدع . وقد أقبل على تطعيم فكره بالثقافات الشرقية والغربية بمحض اختياره وبقوته الذاتية القادرة على الاستيعاب دائما والمدفوعة إلى امتصاص عصارات الفكر الإنسانى وتحويله إلى كيائها . لم يتوقف عن ذلك إلا بعد أن أتم دورة كاملة في فلك الإنسانية في مدى (٨٦٠ عاما) ٦٥٦ م - ١٥١٨ م . أما التجربة الثانية وهى تجربتنا التى نعيشها اليوم فقد بدأت إثر حملة الغزو الاستعماري الحديث عام ١٨٣٠ م تقريبا . حيث لم تكن عملية الاقتباس فيها بالخيار وبالإرادة الذاتية ، ومن الحق أن يقال أن الشرق الإسلامى كان قد صحا قبل ذلك على صيحات من أعماقه بالتجدد واليقظة والعودة إلى المنابع الأولى والتحرر من الأغشية والقشور التى أضافها عصور التخلف ، غير أن الغرب كان فى انلقاضه ظالما لم يترك له حق المفاضلة فى أن يأخذ أو يدع لأنه كان حريصا على تنفيذ مخطط معين . هو أن يثير حوله عواصف وأعاصير متشابكة ، ويفتح أمامه طريقا له تيارات متعددة . ليضطرب فكره فيعجز عن أن يختار . ثم يقف من ماضيه موقف المستهين به . فيرفض تراثه كله ويتحول إلى صورة مظهرها غربى وقوامها شىء متهاقت هشا لا قيمة له . غير أن هذه المؤامرة لم تفتك به لأنه رفضها . وإن اضطرب معها ثمة ، غير أنه استطاع أن يواجهها ويصمد أمامها بإحياء مصادر فكره الأصلية وتجديد روافده ، غير أن الخطة التى وضعت إذ ذاك للمقاومة كانت مبتورة ولم تكن ناضجة كاملة فقد كانت خطة حرب سرية لم تقم على التدبير الواسع أو التقدير العميق ، هذه الخطة هى التى كانت

تقول « نأخذ من الغرب أحسن ما عنده ونحیی من ماضينا خير ما فيه ونخلق مزيجا من الشرق والغرب والماضي والحاضر ، . تلك كانت القاعدة التي عاش عليها ففكرنا طوال مائة عام تقريبا . غير أننا اليوم نجدنا في حاجة إلى إعادة النظر في هذه القاعدة بعد أن ثبت عدم قدرتها على الحياة مع تطور تيارات التغريب وتوسع قاعدتها . ونحوها من « التغريب » الصريح إلى دعوات « الشعوبية » المحتجة وراء مظاهر القيم والمفاهيم . وهي حركة أدق وأخفى من حركات التبشير والإلحاد والتغريب . لذلك كان علينا أن نكشف عن خطأ هذا المخطط وقصوره فالواقع أنه ليس الأمر أن نأخذ من الفكر الغربي أو نحیی من الفكر العربي الإسلامي ولكن الأمر الذي يسبق هذا وذاك أهمية هو أن « نتعارف » على « الأساس » الواضح الصريح لفكرنا وأمتنا وشخصيتنا وأن نؤمن بقيمتنا الأساسية التي نبني عليها التطور الفكري لامتنا . فإذا وجدنا هذا الأساس - وهو موجود - وانفقنا عليه ، فقد تحقق لنا « وحدة الفكر » التي تحول بيننا وبين البلبلة والاضطراب في تيه نظريات الغرب (بشقيه) فإذا وجدنا أنفسنا في مجال وحدة الفكر كان من السهل علينا مواجهة تيارات الفكر العالمي كله دون أن تقتلنا أو تمسخنا . ولأشك قد ثبت بعد مرور خمسة عقود على ظهور نظرية التسوية بين الإحياء والافتباس : أنها نظرية قاصرة وأن هناك وجوه كثيرة لنقضها وضعفها . وآية ذلك أنها لم تحقق النتائج الموجودة منها فإلى أي حد يمكن الأخذ من القديم أو نقل الحديث وما هو القانون المعترف به الذي يقرر صلاحية القديم أو الجديد أو التاموس الذي ينظم عملية المزج . وعلى هذا فقد اضطربت أمور التقاء القديم بالجديد وذهبت نظريات إلى التطرف في النظرة العاة فأنكر قوم القديم كله ودعوا إلى التخلص منه لأنه لا يوائم التطور . ودعا آخرون إلى نقل الفكر الغربي كلية دون تحفظ ووقفت أقوام إزاء القديم موقف المحافظة أو الجود أو الاعتدال . بدراسة هذه النظرية ونتائجها أمكن الحكم عليها بالسقوط لاضطرابها أساسا ولأنها تركت دون قانون ينظمها أو يحدد لها مفهوما واضحا . ولهذا اعتقد أنه آن الأوان لإلقاء نظرة جديدة قوامها عمق الفهم والانتفاع بالتجربة واتساع الأفق . يدعونا لذلك عدة أمور . (أولا) أننا منذ عقد كامل من الزمن نواجه مفاهيم متجددة في الفكر العربي تقوم على أساس التقاء المفاهيم . ورفع الحواجز ، واتحاد الأجزاء ، في عمل تطور حركة اليقظة العربية . من هنا بدأت النظرة الإفليمية الضيقة

التي كانت تمثل أساس الدراسات والأبحاث . بدأت هذه النظرة تتوقف وتبدو مختلفة وبدأ حملة لوائها يوسمون بالشعبوية . (ثانياً) بدأ الاتفاق مفتوحاً للبحث المنطلق والحر في مجالات الدراسات التاريخية والفكرية وأصبح في استطاعتنا اليوم أن ننظر في حرية إلى تاريخ المنطلق في العصر الحديث كله نظرة النقد والتقويم دون ضغط أو قيد بعد سقوط النفوذ السياسي المحتل والنفوذ الحاكم المرتبط به . (ثالثاً) انتهاء «عقده» ، (النقص) التي عايشته الفكر العربي في فترة الاحتلال الطويلة منذ عام ١٨٣٠ وذلك بعد دخول الأمة العربية مرحلة البناء الحضاري بالماكنة والآلة والأسلحة والعلوم التكنيكية وكشوف الفضاء . وإذا كنا قد فرضت علينا خلال فترة الاحتلال من ثقافة الغرب وحضارته ما شاء الغرب المحتل أن يفرض وبفرض الأساليب والوسائل وعن طريق أجهزته المثبتة في التعليم والصحافة وكتابات المستعربين . وإذا كنا قد جرينا شوطاً طويلاً في هذا المجال المضطرب فقد آن لنا أن نحرر مفاهيمنا ليس فقط من مضمون فكر الآخرين بل ومن وسائل وصول هذا الفكر إلينا أيضاً . وإذا كنا في الماضي قد اضطررنا إلى قبول مضامين هذا الفكر بحكم فرضها علينا فقد أصبح من حقنا اليوم وقد انتهت قوة الاحتلال الفارضة أن نقف موقف استقلالياً واضحاً إزاء ما نقبله أو نرفضه . ومن هنا كان لا بد من إلغاء النظرية القديمة التي وضعت في ظل النفوذ الأجنبي المسيطر بقوى الاحتلال ونفوذه . وأن يقوم مفهوم جديد للتعامل مع الفكر المستورد . وإذا كانت عقدة النقص في حياتنا الفكرية قد انتهت ، هذه العقدة التي صورها ابن خلدون في قوله «إن المغلوب دائماً مولى بتقليد الغالب» ، فقد حق لنا أن نتحرر في النظرة إلى كل تيارات الفكر الإنساني . وقاعدتنا هي أننا نعيش دائماً بفكر مفتوح قابل للتلق كل ما يقدمه الفكر الإنساني ، كذلك كنا وكذلك نحن الآن . ولنا تجربة سابقة ، غير أننا نقف من هذا الأمر موقف الإرادة القادرة على حرية الأخذ والعطاء وفق نظرة استقلالية منبهة من أعماق ذاتنا المريدة .

فنحن أولاً أمة لها شخصيتها ولها كياناتها ولها مقوماتها الأساسية منذ وجدت ولا تزال تصادم التيارات والأحداث وتواجه الغزو العالمي ممثلاً في القوى العسكرية والحشود الحربية طوال تاريخها ولا تستسلم ، وتواجه الغزو الفكري والثقافي ممثلاً في الآراء والمذاهب والدعوات والقيم دون أن تفرقها هذه الموجات أو تقضي عليها .

ولقد كانت أمتنا قادرة على الحياة طالما استمسكت بمقوماتها وحافظت على شخصيتها .
ولقد أكدت هذه الأمة دائماً حيويتها وذايتها وقدرتها على الحركة والعمل والتطور ، في
مواجهة عوامل التجمد والتخلف والتوقف من ناحية الداخل وعوامل التطرف والغزو
والسيطرة من الخارج . وكانت دائماً قادرة على اللضى في موكب الحياة مزودة بقيمتها
الأساسية الى لم تكن مصدر تخلف ، بل كان التخلف نتيجة فعلية لانصرافها عن هذه
المقومات ومحاولتها مواجهة الحياة بدونها ، وتكشف كل الاحداث في تاريخها عن أن مصدر
التخلف في حياة هذه الأمة وفكرها إنما جاء نتيجة لاندفاعها بعيداً عن مقوماتها . أو
عندما خالفت ناموسها الاساسى ، وقد أداها ذلك إلى العجز عن الحركة وتوقف مقدراتها
على الانخذ والعطاء . فالاساس الحقيقى لقيام فكر جديد هو مواجهة القديم والمستورد على
أساس قاعدة أساسية تتمثل في مقوماتنا الحقيقية وفي ظل شخصيتنا الاصلية ، هنا تصبح
النظرة إلى التراث وإلى الوافد من الفكر الغربى صادقة وسليمة . فإن هذا الاساس هو
الميزان الصادق والقانون الجديد لإقرار ما يبقى من التراث وما يقبل من الفكر الوافد .

(١٠)

النظرة إلى التراث

القول بأن التراث ، هو الشيء الميث اصطلاح غربى ، فليس كل التراث فكر ميت
وإنما يعنى التراث جذور الحى وقوائم الواقع . وقواعد المنارات السامقة ، فالتراث هو
الاساس الذى حمل المقومات الحية التى ما تزال تنفاعل فى مجتمعاتنا وفكرنا وحياتنا من ألوف
السنين والتى لا سبيل إلى التخلي عنها . ولو أننا تخلينا عن فكرنا كله لازم أن نستعين
بتراث من ننقل منهم لنجعله قاعدة للفكر الجديد ، والغريون أنفسهم عندما أقاموا
فكرهم الحديث وثقافتهم المعاصرة التمسوا أسسها فى مصادر ثلاث هى : التراث اليونانى
والفكر الرومانى والمسيحية . وما تزال هذه الاسس تحكم تطور الفكر الغربى وتصل به .
وما من نظرية جديدة أو مذهب إلا وله بهذه الجذور صلة . ولا يستطيع مثقف أو
باحث أو فيلسوف أن يقدم نظرية جديدة دون أن يكون قد استوعب كل التراث ، وامتصه ،
واصل به اتصال الفرع بأصله . وما من نظرية فى عالم الفكر الغربى ولا فلسفة
ولا مذهب إلا وهى استيعاب وتطوير للنظريات السالفة لها ، الممتدة واحدة بعد أخرى

إلى الثقافات الثلاث اليونانية والرومانية والمسيحية . ولقد بلغ الغرب في تقديره للجذور مبلغاً لا حد له ، بلغ حد التقديس ، حتى لقد اضطّر الغربيون في سبيل الحفاظ على مقوماتهم الأساسية والإصرار على نبأبيعتهم الخالصة أنهم أنكروا فضل الحضارات الشرقية القديمة على الفكر اليوناني وعدوا رحلة علماءهم وأبائهم إلى الشرق ليست ذات صلة مطلقة بالاقتراس من الفكر الشرقي القديم القائم على موارث بابل وآشور والفراعنة ، ،

والتراث العربي الإسلامي أولاً ملك للعقل الذي عاش في الشرق منذ بزوغ فجر هذا الفكر وشاركت فيه كل الثقافات الفارسية واليونانية والهندية وتركزت عصارتها في مضمونه بعد أن امتصها وخلق منها على أساس من قيمه الذاتية وملاحه الإصيلة فكراً عرف بهذه المنطقة وعرفت به . فلا سبيل إلى التعصب في نسبة هذا التراث إلى المسلمين وحدهم حتى يكون ذلك التعصب مصداً لإنكاره وازدراءه . ويمكن القول بأن هذا التراث يتشكل من فصلين : فصيلة حية نابضة هي كل ما يتصل بتكوين الإنسان ، وما يتصل بالإجماع والضمير والأخلاق من دين وشرائع وقيم . وهذه الفصلية من التراث لا يمكن أن توصف بأنها تراث لأنها لم تتجمد بعد في صورة نصوص يمكن الرجوع إليها وبحجها ، ولكنها إذا كان يصح القول يمكن أن تسمى بالتراث السائل المتحرك المتطور النابض بالحياة المتفاعل مع الفكر والثقافة والمجتمع والذي ما زال بالرغم من سقوط الشرق الإسلامي والأمة العربية تحت براثن الاستعمار حياً متفاعلاً . أما الفصلية الأخرى المتصلة بالفنون والآداب والمعلوم وما يتبعه من موسيقى وبناء ونحت وشعر وأبحاث في الفلك والكيمياء والجراحة والرياضيات فهذه لا تمثل إلا علامة على دورنا في حلقات تطور الحضارة . ونحن إذائها لا نطلب أكثر من الاعتراف بها . وبأثرها وإيجابيتها . وبأنها لم تكن قط مرحلة نقل وإنما كانت مرحلة بناء وإضافة وتطور وإبداع . ومن هنا كانت استحالة اعتبار الفصلية الأولى من التراث ماضياً يمكن أن ينطوى ويموت وتسقط الحجب عليه فتزيحه عن حياتنا الفكرية اليوم إذ لا سبيل إلى ذلك عقلاً ولا جدلاً . ونحن لا نقف من هذا التراث موقف الجمود وإنما نتطور به ونفتح آفاقه لكل مظهر جديد من مظاهر الحياة وذلك أن سعينا أساساً إنما هو لنواكب ركب الحضارة ولا نتخلف عنه . غاية ما في الأمر أننا نواليه على صورتنا الأساسية . وبمقوماتنا التي لا تحول بيننا وبين الخطر الواسع إلى الآفاق المفتوحة . ونحن ننظر إلى التراث بروح « طليقة » مرنة وما دمنا لا نرفضه ولا نسكره ولا نخنقره فإننا

نستطيع في حرية أن نأخذ منه وندع . ونستطيع أن ننقده ونقول رأينا فيه صريحا واضحا : هذا
الرأى الذى لا يتسرب إليه التجامل إذ العبرة بالرأى الأساسى فى كل شئ . ذلك أن الشعوبية
تحتقر تراثنا وتزدرية أساسا مهما حاولت أن تضى على رأياها صفة العليسة أو تدارى
موقفها منه بعبارة المجاملة فهي لا تستطيع أن تخفى موقفها . أما نحن فلا نسكر تراثنا
ولا نختره . بل نقف منه موقف الجزء الحى من كيانها ومن هنا تكون نظرنا له مرنة
طليقة . كذلك موقفها من تاريخنا فهو فى كثير من صفحاته مفعرة من مفاخرنا ، وفى
صفحات أخرى يرسم صورة فرقنا وهزائنا ولكننا نقف منه جميعا موقف التقدير والاعجاب
بانتصاراته والعبرة من هزائمه . ونحن فى هذا نرفض النظريتين : النظرية « القديمة » التى
تؤمن بالتراث إيمانا أعمى والنظرية « العصرية » التى تسكره إنكارا تاما وتتخذ مذهبا
وسطا بين النظريتين قوامها التقدير الكامل لتراثنا والنظر إليه فى طاقته ومرونة ، وليس
شئ فى عالم الفكر القديم والحديث يمكن أن يؤخذ كله أو يترك كله . والذين يدعوننا
لأن نأخذ التراث كله كالذين يدعوننا أن نأخذ الفكر الغربى كله . كلاهما مسرف فى
دعواه . ونحن فى هذا نؤمن بالمدرسة الوسطى التى تقيم فكرها على أساس أصيل وتأخذ من
كل شئ بقدر ما يعطى شخصيتنا قوة النماء والتطور والحياة . وليست هناك قوة تستطيع
أن تنزع أمتنا من «روابطها الماضية ومن تراثها » ، وليست هناك قوة تستطيع أن تفرغ
أمتنا فى قالب الثقافة الغربية والفكر الغربى الخالص ، فذلك أمر يخالف طبائع الأشياء
ونواميس الكون . والروابط بين القديم والجديد وللحركة من الماضى إلى المستقبل قوانين
لا تتخلف . ونحن لا نعادى النزعة السلفية ولا نرفض النظرة العصرية ولكننا لا نقبلهما
قبولا أعمى وإنما نعرضهما جميعا على المقومات الأساسية التى ارتضيهاها فكرنا وشخصيتنا
فى رحابة صدر صادقين فى التقدير للسلفية والعصرية جميعا فهما وجهان لحقيقة واحدة .
وأما فى هذا تقدير كامل لتطور الإنسانية ، فعجلة التاريخ ماضية لا تتوقف وصورة
الماضى لا يمكن أن تعود ، ولا سبيل إلى أن يكون إعجابنا بمجتمع ما سبيلا إلى إعادة
تطبيقه ؛ ولكن الصورة تستطيع أن تعطينا من ذخيرة التراث ما يضيف إلى حاضرنا قوة ،
خاصة ونحن نقدر أن المقومات الأساسية متصلة مستمرة لم تنقطع ولم تتوقف . ونحن
لا نستطيع أن نتجاهل الماضى كلية فى فكرنا العربى الإسلامى المعاصر وإلا فإننا نفقد
شهادة الميلاد وصحة النسب والفكر الغربى المعاصر يقوم دائما على شهادة ميلاده المتصلة
(١٠٥٢ — مقدمات)

باليونانية والرومانية والمسيحية ، فنحن في فكرنا المعاصر لا شك أننا نمثل حلقة من حلقات الفكر العربي الإسلامي الممتد . لم تنفصل عنه ولم نتحول عن أصوله الجوهرية ، فإذا بلغنا قمة النهضة فلا يكون هذا ميلاد جديد . وإنما يكون مرحلة جديدة في خط متصل وإذا امتصنا اليوم عصارة من الفكر الغربي (بشقيه) فإن هذا ليس غريباً عنا . فقد فعلنا ذلك من قبل : ولم يحولنا هذا عن ملامحنا الأصلية أو يفقدنا شخصيتنا أو مقوماتنا الأساسية ، وموقفنا من الفكر العربي يقوم على أساس إيماننا بالأخذ والعطاء . ولقد أعطينا من قبل فلا ضير علينا أن نأخذ . فقط نأخذ ونحن مسترشدين لنأخذ ما نريد لا ما يفرض علينا وبمحض إرادتنا واختيارنا . وما نحتاج إليه وما يزيد شخصيتنا قوة وحياتنا قدرة على الحركة والتطور .

(١١)

وحدة الفكر

إن بناء أمتنا اليوم يتطلب في الأهم الأهم تحديد مقوماتنا الأساسية وذلك حتى نلتقي على د وحدة الفكر ، التي هي لباب العمل وقاعدته حيث يستطيع البناء أن ينمو قوياً . إن أمتنا اليوم قد تحررت من الاحتلال العسكري والسياسي وتخلصت من عقدة العقص ، فانطلقت في مجال الصناعة والعلم التجريبي ، وأخذت تنظم مجتمعاتها على أقرب الأنظمة السياسية والإقتصادية إنبعائاً من واقعها وقد التقى المشرق والمغرب العربيين وتحطمت القيود التي كانت موضوعاً للتفرقة بين غرب آسيا وغرب أفريقيا . وبدأ للأمة العربية صوت جدير وواقع واضح ، ومن هنا فقد جاء الوقت الذي لا بد أن نحدد هذه الأمة مقوماتها الأساسية وتؤمن بها إذ لا بد من الإلتقاء على وحدة الفكر أساساً كأمر بعيد الأهمية في بناء وحدة الأجزاء ، وليس الإلتقاء على وحدة الفكر صعباً وعسيراً بل هو يسير غاية اليسر إذا أخرجنا من تقديرنا تيارات الشعوية التي تحاول أن تثير الشكوك والشبهات فقد أثبت تاريخ الأدب العربي المعاصر منذ أوائل الإحتلال حتى الآن لمن تناوله كسكل في العالم العربي من المحيط إلى الخليج أن هناك التقاء كاملاً على أسس واضحة وأن الاستمرار بقواه وفكره ونفوذه والإحتلال بسلطانه وغزواته وتياراته ودعوة التغريب بسلطانها المبثوث في مناهج التعليم ونفوذ الصحافة والتأليف لم تستطع أن تغير

شيئاً كثيراً ، فنحن نلتقي حتماً على أسس واضحة قوامها الربط بين العروبة والإسلام وبين الوحدة في مجال من يتكلمون اللغة العربية والأخوة في مجال من يدينون بالإسلام . والإسلام هنا هو تلك القيم الفكرية والروحية والاجتماعية التي عاشت عليها هذه الأمة بجميع عناصرها وأديانها وتمثلت في جوهر ضميرها ولم تكن هذه القيم مستوردة أو منقولة أساساً ولكنها كانت نابعة من أعماق النفس والعقل العربيين معا ، وهي بصارة التقاليد والعادات والمفاهيم التي تعارف عليها هذه الأمة .

ونحن إذا تحررنا قليلاً من تلك المظاهر الغالبة ورجعنا إلى الفطرة لوجدنا هذا الالتقاء واضحاً في عناصر فكرنا القائم على الدين والتاريخ واللغة والتراث . وعلى ذلك الامتزاج الواضح الذي يزاوج فيه بين الروح والمادة والعقل والضمير والعلم والدين . هذه الوحدة تبدو واضحة في مضمون الفكر العربي الإسلامي وفي الأمة العربية لا تختلف ولا تتوقف ، وهي الأساس الاصيل لبناء وحدة الأمة . فنحن نؤمن بقيمتنا الاصلية أساساً لشخصيتنا ذات الطابع الواضح وفكرنا ذي الملامح الصريحة القائمة على عناصر الدين والتاريخ واللغة والتراث بمنزلة متجسمة . هذا الفكر المفتوح المرن القادر على مواجهة الفكر الإنساني المعاصر في مختلف تياراته ومذاهبه ودعوته مؤمناً بقدرته على الامتصاص ، لخير ما فيه دون أن يكون مستذلاً له أو مستورداً مع رفض التبعية والولاء . متحرراً من كل سيطرة ثقافية أخرى عليه . فهو يتمتع ما يزيده قوة . وما يدفعه إلى الحياة والتطور . ولقد كان فكرنا دائماً قادراً على ذلك متمكناً من الحركة في ظل قاعدته الأساسية ومفاهيمه الاصلية .

وعندى أننا لن نستطيع أن نقيم هذا البناء الوجدوى لامتنا إلا إذا التقينا على قاعدة أساسية نرتضيها مهما اختلفت الثقافات والمفاهيم في عملية المواجهة بالحضارات والثقافات العالمية ، ونحن إذ نحاول أن نلتقي على قاعدة وحدة الفكر نعرف تماماً اختلاف الثقافات في الوطن العربي وقصارعها وكيف امتدت تيارات متعددة ومذاهب مختلفة إلى أمتنا ، ففي العراق ومصر والسودان غلبت الثقافة الإنجليزية وفي المغرب كله وسوريا ولبنان غلبت الثقافة الفرنسية ، وهناك كثيرون عرفوا الثقافة الأمريكية ، ثم انفتح الفكر الماركسي على الفكر العربي الإسلامي في أواخر الأربعينات فأضاف تيارات جديدة وقد تعلق كثير من شبابنا في العالم العربي بهذه المذاهب وارتبطوا بها نتيجة للبعاهد الأجنبية التي تعلموا

فيها أو البعثات التي أرسلوا إليها ، وقد تصادف أنهم فعلوا ذلك دون أن يزودوا بقوة قادرة تحفظ عليهم كيانهم الفكري وذلك هو التعرف أولاً إلى المقومات الأساسية لفكرنا وأمتنا . ولو أن شبابنا تعرف إلى هذه المقومات فآمن بها واعتقدها عقيدة فكرية وروحية ثابتة لما انزلق إلى هذا المذهب أو ذاك وما اضطرب إزاء نظريات الفكر الغربي بشقيه ، وعندى أن الذى ينقصنا أن يلتقى شبابنا منذ مطالع حياته بأصول فكرنا المستمدة من القرآن الكريم ويؤمن بأن أمتنا لها شخصية ذاتية خاصة لا تمتزج بغيرها ولا تذوب . وأن يصدق الحب لها ويؤمن بها ، هنالك تقوم وحدة الفكر التي تجعلنا في حصانة إزاء التيارات والمذاهب والدعوات الغربية التي تتناشأ من كل طريق . والتي لا نستطيع أن نغلق نوافذنا دونها وإنما نواجهها غير متخلفين ولا تابعين فترى فيها على ضوء قاعدتنا الأساسية « الرأى فنأخذ منها ونُدع ونحول خيرها إلى كيانتنا فنزداد به قوة وبذلك نمتص ما في الفكر الإنساني من ذخائر وروائع وآيات دون أن نتحول عن قاعدتنا . هذه القاعدة التي قامت أساساً على مقومات حية فيها قدرة على المرونة وفيها طابع الإنسانية فيها حيوية التطور والالتقاء مع جميع البعثات وخلال كل المصور .

خاتمة

قيم الفكر الإسلامى

أساس بناء الثقافة العربية

لنكي تضع الأمة العربية خطة أساسية لإنشاء جيل قادر على حمل أمانة النهضة والتغيير بها إلى أبعد مدى لا بد من فهم لمعانى هذه الكلمات التي يتحتم تجديدها معانيها أساساً وهي :
(١) شرق وغرب (٢) ثقافة وحضارة (٣) تربية وثقافة وتعليم .
(أولاً) : (فى الغرب) : تقوم الثقافة على أسس ثلاث : أدب اليونان وحضارة الرومان والمسيحية ، وقد كانت المسيحية بالنسبة له مستوردة وليست من نبت بلاده ، ولذلك فقد صنعها على طريقته . ثم نحاول حين وقفت في وجه نهضته ، وقد اعتمدت أساساً على روح (الوثنية) فى الأدب والثقافة اليونانية الرومانية التي لا تؤمن بالتوحيد أساساً وترى العلاقة بينها وبين الإله علاقة صراع ، وتضع نفسها في موقف تحدى الله

والطبيعة والحياة في معركة متصلة، ثم جاءت الحضارة الغربية قائمة على أساس النظرة العلمية المادية الأساس، منكورة للجانبين الروحي والغبي إنكاراً تاماً، ومن الفكر الغربي المادى الأساسى انبثقت الماركسية، فإذا كان الغرب هو مادية الفسکر فإن الماركسية هى مادية الحياة، (٢) أما الشرق، فهناك الشرق المقابل للغرب، الشرق الروحي الصريف في مقابل الغرب المادى الصريف، وهو شرق: الهند والصين واليابان المعتمد على مذاهب الكنفوشويسية والبوذية والهندوسية. أما الشرق العربى الإسلامى، فهو هذه المنطقة التى تنسم بروح الإسلام وطابع اللغة العربية فإن فسکرها عصارة مزيج الروح والمادة، والنفس والجسم، والدين والعلم، والعقل والقلب، ولذلك فإن انصار الفسکر العربى الإسلامى في الفكر الغربى أمر مستحيل لا سبيل إليه إلا فى حالة واحدة هو أن يتجاوز الفسکر العربى الإسلامى عن مقوماته الأساسية.

(ثانياً) من هنا تبدو ضرورة التفريق بين الثقافة والحضارة، فالثقافة هى (ضمير الأمة) أما الحضارة فهى مظاهر حياتها ولقد امتدت الحضارة الانسانية منذ بابل وأشور ومصر الفرعونية فى رحلة طويلة إلى اليونان والرومان، فالعالم الإسلامى من الأندلس إلى الملايو، وقد شارك المسلمون والعرب فى هذه الحضارة الإنسانية مشاركة فعلية بإنشاء المذهب العلمى التجريبى الذى كان أساس الطور الأخير للحضارة التى عرفت من بعد بالحضارة الغربية. وقد بلغت الحضارة الآن ذروتها فى الترف والرفاهية والمتاع المادى، وهى على هذا النحو ملك مشاع للأمم والشعوب والبشرية كلها تأخذ منها ما تشاء، وقد استطعنا بعد أن رفعت قيود الاستعمار أن نأخذ جانب القوة منها وأن نصل إلى المدى فى اقتباس الحضارة. (٢) أما «الفكر» فلا سبيل لاقتباسه لاختلاف المقومات الأساسية للأمم والشعوب وقد اقتبست اليابان الحضارة منذ أواخر القرن الماضى دون أن تقتبس الفكر، وكذلك فعلت الهند. والواقع أن الفكر العربى الإسلامى يقوم على قيم ومقومات لها طابعها المختلف والمتميز لوجهات النظر الغربية وأبرز هذه المخالفات والمميزات: التوحيد وموقف الإنسان بالنسبة للكون والحياة ورعاية العرض والكرامة والشرف والفضيلة فى مجال الروابط بين الرجل والمرأة. (٣) ومن هنا تبدو روح «المادية الغربية» فى التحرر من القيم الروحية وإطلاق الغرائز وإعلاء القيم المادية، وتعمية الإنسان، واعتبار دوافعه كلها مرتبطة على نحو مفاهيم «فرويد» أو اعتبار

أن الدين نبت من الأرض ولم ينزل من السماء كما يقول « دور كايم » ، أو تغليب المصالح على القيم كما تقول فلسفة (الذرائع — البرجماتزم — وإليم جيمس) وفصل الدين عن التربية والتعليم كما تقول فلسفة ديوى ، أو أنه (لا إله والكون مادة) كما تقول فلسفة ماركس (٤) كل هذه المقومات للفكر الغربى وشقه الماركسى ، تختلف اختلافا واضحا عن مفهوم القيم الأساسية للفكر العربى الإسلامى ، ومن هنا لم يكن ميسورا أن نقتبس الفكر أو ننقله ، وإنما يمكن أن ننظر فيه وندرسه ونناقشه على أساس أن تكون هناك أرضية فكرية للأمة قائمة على قاعدة من مقوماتها الأساسية فى مفاهيم الدين والحياة ، فإذا قامت هذه القاعدة أمكن إطلاق النظرة إلى الفكر الإنسانى ، والامتصاص منه بما يزيد شخصيتنا قوة وفكرنا انطلاقا ، فنحن لا نغلق الأبواب أمام الفكر الإنسانى ولكننا نفتحها ، ونحن معتمدون أساسا على قاعدتنا التى تحول دون انصهارنا فى ثقافات الأمم أو تبنيها هذه القاعدة بما يضعف من مقومات فكرنا وملاح شخصيتنا وهو هدف التغريب والغزو الثقافى الذى يعمل جاهدا من أجل القضاء على هذه المقومات .

(ثالثا) على ضوء هذه المفاهيم نستطيع أن ننظر إلى موضوع بناء الأمة العربية وإنشاء جيل قادر على أمانة النهضة وحماية البناء ، وهذا تبرز ثلاثة مفاهيم أساسية : هى التربية والتعليم والثقافة بتركيبها الطبيعى . « فالتربية » هى بناء التكوين النفسى والروحى والفكرى للإنسان وتبدأ عادة من البيت . والتعليم ، وهو بناء المفاهيم التى توهم هذا الإنسان للعمل العقلى أو اليدوى أو الوظيفة فى شتى مجالات الحياة : العلوم والآداب والقانون . والثقافة ، هى توسيع مجالات الفكر والعلم والفن وترقيتها وتعميقها بحيث تتيح له القدرة على المشاركة فى تطويرها وإثرائها . (٢) ومن هنا تتضح أهمية توجيه النشء فى الميادين الثلاث من أجل بناء جيل جديد قادر على حماية النهضة وحمل أمانتها . وإن يتحقق هذا إلا بإتاحة الفرصة للجيل القائم الذى يشرف على الجيل الجديد بتقديم أكبر قدر من التوجيه والرعاية فى هذا المجال .

(رابعا) ١ - وفى مجال التربية ، وهو المجال الأساسى والأعمق لبناء الإنسان تبدو الأسوة أو القدوة ، هى الوسيلة الكبرى للعمل ، فإذا لم تتوافر كانت هناك صعوبة كبرى فى بناء الشخصية القوية القادرة . وإذا كانت البيئة لا تحقق صورة طيبة فيها مقومات الدين والخلق والفضائل والاستقامة والصدق ، كانت مراحل التعليم والثقافة أعجز عن أن تقدم ذلك .

٢ - وليس شيء يستطاع أن يعطى الناشئ في هذا المجال ، كما تعطيه «روح الدين» الى يمكن أن تقدم في صورة بسيطة يسيرة ، وإذا نظرنا إلى شخصية الإنسان الذي نطعم في تشكيله وجدنا أن أبرز ما نطلبه فيه هو القدرة على مقاومة وسائل الإغراء حتى لا يتحول إلى الترف والمتعة وينزلق إلى الشهوات والآهواء ، وكل النهضات والحضارات التي عرفتها الأمم قد تحطمت تحت تأثير الانزلاق ، فإذا أعطى الحصانة بالتربية الإسلامية لم تستطع مؤامرات المهدم أن تقضى عليه واستطاعت شخصيته المتناسكة أن تنافس ، ولا شيء يستطيع أن يصنع هذا الجيل غير التماسك الروحي والخلق ولن يتم ذلك بغير الانقطاع عن الشهوات . ليس قطعاً هو إلغاء جانب الرفاهية في حياة الجيل فذلك ليس بما يمنع ، بل بما يجب أن يبقى ، وإنما يحميه ولا يجعله غاية وجود - روح الدين - فالدين يعطى قوة الروح ويدفعها في سمو عن الإغراء واللذات العارضة ويحمي من الانزلاق أو الرخاوة ويعطى تلك الطبيعة القادرة على التماسك والصلابة .

٣ - وبناء الشخصية على أساس القيم الروحية والفكرية والاجتماعية النابعة من الفكر العربي الإسلامي يستطيع أن يعطى هذه القوة ، ليس فكر الإنعزال والسلبية ، ولكنه الفكر الذي يجمع بين العقل والروح ، والعاطفة والعقل والدين والعلم . فهو يؤمن بحقه في الحياة ولكنه لا يجعل المادة غايته ، وهو يرى له حقه في الحياة وسفاهته على ما يملك من مقدرات ، وإيمانه بأن الاستشهاد في سبيل عرضه وماله وأرضه ، كل هذه دعائم تدفعه إلى حماية الأمانة وحمل لواء النهضة .

(خامساً) والحق أنه عندما تطلعت الأمة إلى فجر اليقظة كانت تحمل أمالين كبيرين : (الأول) بناؤها من جديد وإعطائها قوة الحركة والاندفاع في مجال الحضارة حتى تصل إلى مستوى الأمم الراقية . (الثاني) بناء شبابها على نحو يمكنه من حمل أمانة النهضة والقدرة على مواجهة كل التحديات . ذلك أن النموذج الأجنبي الذي سيطر على هذه المنطقة إنما كان يهدف إلى جعل هذه الأمانة تابعة لاسواق الغرب ومصانعه واقتصادياته . ولما كان ذلك عسيراً بالدرجة الأولى لما تملك هذه الأمة من مقومات فكر وشخصية وتاريخ وتراث ، فقد كانت حملته الكبرى موجهة نحو القضاء على هذا الكيان والتشكيك فيه وإذابته وتمييعه ، وإحلال قيم جديدة غريبة في مكان قيمه الأساسية . ولقد كانت هذه الأمة بمقوماتها قادرة على صد كل عدوان ، والدفاع عن نفسها ضد كل مغير ، لا تقبل

أبدا السيطرة أو العبودية ، فقد أعطتها « قيمها الأصلية » معينا نابضا بالحياة من الحرية والكرامة . كما منحها كل هذه المقومات القدرة على الحركة في حيوية مكنتها دائما من تقبل الجديد ، فلم تقف يوما موقف الجلود إزاء التطور ، ولم تتخذ موقف التخلف أمام الفكر الإنساني الواعد من الشرق أو الغرب بل كانت لها القدرة على مواجهة هذا الفكر ، وتقويمه ، وامتصاص ما يزيد على الحياة والحركة دون أن تكون مستوردة أو تابعة . وقد كانت دائما تأخذ مكانها في الصدارة والقيادة وتستمر فيه ما حافظت على مقوماتها الأساسية ، هذه المقومات التي مزجت في دقة وقوة بين : الروح والمادة والعلم والدين ، والعقل والوجدان ، وكان هذا طابعها الواضح الذي يعطيها « ملامح شخصيتها » المتميزة عن غيرها ، فإذا ما تخلت عن مقوماتها الأساسية واجهت الازمة والتجميد والانحيار . ومن هنا كانت مؤامرة « التزيب » التي فرضها النفوذ الاجنبي على هذه الأمة من أجل القضاء على مقوماتها ، هذه المقومات التي تحمي الأمة من الموت أو الانسحاق أو التبعية ، فلقد كان الغرب يصر دائما على أن هذه الأمة لا تستطيع أن تصبح في مصاف الدول الراقية إلا إذ أخذت « حضارة الغرب » وكان الغرب حريصا على ألا يعطيها هذه الحضارة إلا مرتبطة بثقافته وفكره ومفاهيمه . وكان يظن أن الحضارة ملزمة لما يفكرها وثقافتها . وأن على الأمة أن تأخذ قيم الغرب في الفكر حتى تعد نفسها لحضارته غير أن هذه الأمة كانت مؤمنة أساسا بأن « الحضارة » ليست ملصقا للغرب وحده وإنما هي ملك للإنسانية كلها ، وقد شاركت فيها من قبل وبنيت في كيائها حائطا عريضا ، بل أن جذور هذه الحضارة كانت من صنعنا ، وأن دورنا في إنشائها كان كبيرا ، فضلا عن أنها ليست حضارة الغرب وحده ، بل هي عصارة الثقافات والحضارات التي صنعتها مصر وبابل وأشور واليونان والرومان والعرب والمسلمون جميعا . وأن هذه الحضارة باعتبارها : تلك النهضة العلمية في مجال التكنولوجيا والآلة والكشف والصناعة والذرة فإنها تستطيع أن تنتقل من مكان إلى مكان دون أن يترتب على ذلك استيراد المذاهب والنظريات والمقومات الفكرية وأن لكل « أمة » فكرها ومفاهيمها وقيمها ومقوماتها الأساسية التي تستطيع بها أن تصنع نهضتها وتقيم عليها بناء حضارتها . وقد فعلت ذلك اليابان من قبل وكذلك فعلت الهند .

(سادسا) كان هذا الفهم القائم في ضمير أممنا في مطالع اليقظة وفجرها ، وكان ذلك

تماما هو المعنى الحى القائم فى روح فكرها . هذا الفكر القائم على ذلك المزيج المفسق من الروح والمادة والعلم والدين والعقل والوجدان . كان هذا هو التحدى الاول ليقظتنا تحدى النفوذ الغربى الذى كان حربا على العمل للقضاء على القاعدة الاساسية لامتنا . وقد استطعنا بناء الحضارة الجديدة على المقومات الاساسية لفكر الامة وروحها . وبذلك حططنا النظرية الكاذبة التى عاشت على أفلام دعاة « التغيريب » سنوات وسنوات هى أن إستيراد الحضارة لابد أن يمتزج به إستيراد الفكر والثقافة . ونحن نرى اليوم أننا قد أصبحنا فى مجال النهضة العلمية والصناعية وفى مجال الآلة والكشف والصناعة والذرة والصواريخ التى تسبق سرعة الصوت على قدم المساواة مع الحضارة الغربية . ومع ذلك فقد أفتنا ذلك البناء الحضارى على مقومات « فكرنا الإسلامى » الواضحة المعالم . ودون أن نستبدل قيمنا الروحية والفكرية والاجتماعية بقيم الغرب . وهذه هى معجزة مقوماتنا القادرة على أن تأخذ « الحضارة » فى أعلى درجاتها ثم تبني حياتها على أساس قاعدة عريضة من فكرنا وقيمته . ولقد حقق هذا تحررنا من « العقدة النفسية » ، فلقد كنا ننظر إلى الغرب نظرة الإكبار ، وننظر إلى أنفسنا نظرة القلة ، وكنا نجرى وراء الغرب نقلده فى سذاجة على قاعدة ابن خلدون التى تقول « أن المغلوب مولع بتقليد الغالب » أما اليوم فقد انحلت هذه العقدة ، فقد أخذنا « الحضارة » وأصبحنا نقف فيها على نفس المستوى الذى نقف فيه الأمم المتحررة . ولم يعد هناك سبيل لذلك الاحساس بالتصور الذى كان يدفعنا إلى « التقليد » ولنا من مقومات فكرنا فيض غزير من « القيم » التى تنشئ الأجيال وتصنع الرجال وتبنى القيادات فى مختلف المجالات . وليس معنى هذا أننا وقد بلغنا مكان الأمم المتحضرة أن نغلق فكرنا فما كان ذلك شأننا أبداً خلال تاريخنا الطويل الخصب ، بل كنا دائما ، نأخذ ونعطى بفكر مفتوح ، قادر على أن يواجه فى ظل قاعدته ومقوماته الاساسية كل فكر ، فيأخذ منه ما يزيده قوة وحياة ، ويمده بالقدرة على الحركة والتطور . وبذلك تبدو الصورة واضحة « أمة تبني على أساس من قيمها ومقوماتها » لتكون مناراً عاليا يعلو فيه من جديد صوت الشرق واسمه ، وهى هنا كانت المرحلة القادمة من البناء غاية فى الأهمية .

(سابعا) : تلك هى بناء « الإنسان » الذى يعطى هذه النهضة « قوة الاستمرار وقوة الروح » ، الإنسان الذى سيحمى هذه الحضارة ، ولطالما كان بناء « الإنسان » هو (١٠٦م — مقدمات)

الصعب العسير ، هذا الجيل الجديد ، سيكون أحوج بالدرجة الأولى إلى مفاهيم أمتهم وقيمها الروحية والفكرية والاجتماعية لتكوين أساساً وقاعدة لنظراته إلى الأمور وتقويم المذاهب والنظريات ، حتى لا يكون مستورداً أو تابعا ، أو ضائعا في متاهات الرؤى والطوبيات ، فهو إذا عرف قدر ميراثه وتراثه وقيمه أحس بكرامته وعرف أثره في بناء الحضارة وتطوير الإنسانية ، فلا يعتوره الشعور بالنقص ولا القصور ، ولا يجده مضطرا لأن يندفع وراء بريق الفكر الوافد من الشرق أو الغرب ، الذي لن تغلق أمامه الأبواب ، وسيظل بين أيدينا نأخذ منه وندع حسب حاجتنا ووفق مفاهيمنا ، وعلى ضوء ملامح شخصيتنا الأصلية ، أن بناء « الإنسان » سيعطى هذه النهضة قوتها على البقاء والاستمرار . هذا الجيل الجديد الذي سيحمل على أكتافه أمانة الحضارة الجديدة ، لا بد أن يكون قائما على قاعدة ضخمة عالية من الإيمان بالله ووطنه وأمته وقيمه ، مقطوما عن الشهوات ، محررا من المفاهيم الخاطئة ، مبرأ من شبهات الفكر وشكوك العقيدة طامحا مؤمنا ، أن المقومات الأساسية التي اتخذناها قاعدة لبناء أمتنا ، ستكون نفس المقومات التي تكون قاعدة بناء الإنسان ، وأن شباب هذه الأمة في ضوء مفاهيم فكرنا العربي الإسلامي ، سيكون متحرراً من « أزمة الفكر » كما تحررت الأمة من « أزمة الحضارة » ، سيجد من مفاهيمه الأساسية ما يهديه إلى بناء كيانه قويا حيا قادرا على حمل الأمانة وحماية النهضة . سيتحرر هذا الشباب من الانحلال والترف والمادية ويسترد ثقته بالقيم الفكرية والروحية والاجتماعية .

١٠ (ثامنا) : والتربية أصلا هي تنمية الكائن الحي حتى يستكمل جميع خصائصه وذلك بتهيئة العوامل الضرورية لنموه ، والتربية علم غايته النهوض بالإنسان إلى مرتبة تمكنه من السكال من حيث سلامة جسمه وتفتح عقله واتساع تجاربه . وفي فكرنا العربي تتميز التربية بطابع خاص ، أبرز ملامحه تأديب النفس وتزكية الروح وتنشيف العقل وتقوية الجسم ، فهي تربية دينية خلقية صحية جسدية متميزة متكافئة لا ينفى نوع منها على حساب الآخر . والتربية في الفكر العربي هي تهذيب للشخصية وتزويد قواها الفكرية والبدنية بكل ما يصلحها للعمل والعلم . فتجتمع قوة البدن إلى قوة الروح وتقوم التربية الحقبة أساساً على الاعتماد على النفس ، والكرامة ، وحرية الإرادة ، والجرأة الأدبية ، والبراعة والصدق ، والاستقامة في الرأي والعمل . وتمثل آداب المتعلمين في الفكر

الإسلامي في عدة مقومات (١) قدرة المتعلم على السؤال والبحث عن الحقيقة ،
(٢) الرفق بالمتعلمين وتفهمهم بالقُدوة (٣) تقديس حرية الرأي وتفهم الأحكام
فهيئاً صحيحاً ، وفي الأثر : علموا ولا تعنفوا فإن المعلم خير من المعنف ، وقد أشار
عمر بن الخطاب إلى حرية الرأي في حديثه مع القاضي حين دعاه إلى الفهم لما يملجج في
الصدر ومعرفة الأمثال والأشياء ، وقياس الأمور عليها دون أن يمنع ذلك من مراجعة
النفس في أي رأى أن وجد من الحق ما يردده عنه .

ونظرة الفكر العربي الإسلامي إلى التربية منطلقة غير متزمتة ، فالأخلاق ليست
قيوداً ولكنها وسائل لتنظيم الحرية ، وهي لا تعيق التطور بقدر ما تحفظ الشخصية
الإنسانية من الإنهيار والضعف والرخاوة ، وليس في فكرنا العربي زهادة ولا انعزال
ولا موانع تحول دون المتعة بحقها ، ولكن جوهر فكرنا يؤمن بالاعتدال ، فهو لا يبيح
الانفعال ولا العنف ، ولا أخذ شيء بغير حقه ، بل عن طريق وسائله الطبيعية المشروعة ، وليس
صحيحاً في قيمنا الانفصال بين العقيدة والأخلاق فليس من المنطق أن يستجيب الناس
للعقائد ثم لا يتحقق التطبيق في مجال الإلتزام الأخلاقي والإنسان السليم في نظر فكرنا
العربي مزيج متوازن من العقل والروح ، والعاطفة والغريزة لا يطغى فيه جانب على
جانب ، لا « ميكافيلية » في سلوكنا المستمد من مقومات فكرنا العربي ، فنحن لا نخدع
ولا نقول بالغاية التي تبرر الوسيلة ، إن نظرية (لا أخلاقية سياسية) نظرية وافدة
وفكرنا لا يقبلها ، وقد أشار كتاب « التربية الإسلامية في العصور الوسطى » إلى مفهوم
التربية في الفكر العربي فقال : أن التربية العربية تهدف إلى نشدان الحقيقة والخير لذاتهما ،
وعندما ندرس سير العلماء المسلمين الذين انقطعوا للعلم نعجب بالتصوف العلمي والجلد للذين
كانا يتجلبان فلا غرض مادي ولا هوى سياسي ولا سعى لشهرة زائلة ، بل وقف للعقل
والنفس للوصول إلى الحقائق والسعى إليها . وأن التربية في مفهوم الفكر العربي كانت
تعنى بالأخلاق والفضائل ، وقد أدرك المربون بالبداية أن تدريب العقل واستيعاب
الحقائق إنما هي جزء من عملية تدريب الطالب ولكن الغاية القصوى هي تهذيب النفس
وتقويم الأخلاق ، وقد كان فهم العلماء والمربون في الفكر العربي أرضية لأحدث النظريات
العالمية في التربية وليس غريباً أن يقال أن الفكر الإنساني يحاول اليوم الاهتداء بالنظرية
الإسلامية والانتفاع بها بعد أن لم تحقق تجارب « ديوي » الغاية من بناء الشخصية الإنسانية ؛

فديوى لا يرى « الدين » ، إلا نتاجاً للظروف السيئة من الحياة ، فلا يذكر الإنسان ربه إلا فى الأزمات وحالات الضعف وعنده لذلك أن الدين لا يصلح لأن يكون من مقومات المدنية ولا التربية وقد جرى فى ذلك على مفهوم الإغريق الذين دعوا إلى تحرير التربية من العقيدة ، وبالرغم من أن نظرية ديوى لم تحظ بالاقرار من دوائر التعليم والتربية فى مهادها وبلادها فانما نقلت إلى العالم العربى فى ظل فترة احتلاله وسيطرة النفوذ الأجنبى عليه . والمعروف أن شعار الجامعات فى أوروبا وأمريكا « الدين والمعرفة » وأنه قلما تخلو جامعة هناك من كنيسة تقام بها صلاة الصباح وهى ما تسمى صلاة التوجه إلى الجامعة ، وقد واجهت نظرية « ديوى » فى التربية معارضة ونقداً فى بيئتها الأساسية فنشرت مجلة تايم نيو مجازين فى (١٩٤٨/٣/٣١) بحثاً أشارت فيه إلى فشل نظرية ديوى القائلة بأن الله والفضيلة كلها غايات قابلة للنقاش والجدل ، ومن ثم فلا جدوى من منافستها وفى مكانها يجب أن تحمل غاية أخرى هى « الإنسجام مع الحياة » وقال الكاتب أن الطلبة قد انقطعت صلاتهم بتقاليدهم وأن هناك حاجة كبرى إلى التفكير فى الأهداف السليمة للتربية وأنه لا بد أن يكون هدف التربية الأول تزويد الفرد بثقافة صحيحة تقممه بأن هناك تاريخاً وأهدافاً وراء هذه التربية :

(تاسعاً) فالفصل بين التربية وأبرز مقومات الفكر العربى هى نظرية الاستعمار ومعنى عزل مقومات فكرنا عن التربية والتعليم هو بناء شخصية هشة طرية لا تملك القدرة على حمل أمانة النهضة أو مقاومة الأخطار التى تراد باليقظة أو مواجهة وسائل الإغرام أو مؤامرات القضاء على الحريات ، ولقد كان النفوذ الغربى قادراً على أن يدمر الأمم التى يسيطر عليها عن طريق واحد هو إباحة الترف والمتع والشهوات والأهواء دون أن يكون لهذه الأمم من مقومات فكرها ما يدفعها إلى التماسك أو يرددها عن الانزلاق ، وأن مؤامرات القضاء على نهضات الأمم تأتى عن طريق واحد هو تدهير عناصر التماسك فى شخصية شبابها ، ودفعه إلى مغريات الغرائز واللذات ومن هنا يعجز عن مواجهة الخطر ، والاممة العربية اليوم حين تصنع نهضتها الجديدة فى مواجهة تحديات الغزو الثقافى الأساسية لا تكون محتاجة إلى شئ قدر حاجتها إلى الارتباط بمقومات فكرها لتخلق ذلك التماسك الروحى والخلق الذى يحقق الانقطاع عن الشهوات . ولا يعنى هذا إلغاء الرفاهية أو المتعة وإنما الحماية من الانحراف والانحدار ، وألا تكون هذه المتعة هى غاية

الغايات . فجوهر القيم الأساسية لفكرنا العربي تعطى قوة الروح وتدفع النفس للسمو عن الإغراء واللذات العارضة وتحمى من الانزلاق والرخاوة وتعطى الطبيعة القادرة على التماسك والصلابة لا عن قوة البدن أو معدات المقاومة ولكن عن قوة الإيمان .

(عاشراً) فالتربية في مفهوم الفكر العربي الأصيل على هذا النحو تعطى «الوسطية» المعتدلة ، دون أن تذهب النفس الانسانية وراء الزهد والسلبية ولا تندفع وراء المادة واللذة الخاصة ، وتجمع بين العقل والروح ، ولقد عاد الفكر الغربي ليلتمس من الفكر الاسلامى مفهومنا في التربية فتقول جريدة التيمس اللندنية في مجال إعادة النظر في أمر التربية « أن أساس تكوين المواطن الصالح هو شخصية صحيحة متسقة ، ولكن كيف تكون شخصية الفرد دون اعتبار لآرائه ومعتقداته . أن الدين هو أسمى أنواع المعرفة ينبغي أن يعطى — في صراحة وفي غير موارد — أسمى مكان في التربية . ومن حقنا أن نصصح بعض المفاهيم ، فقد حاول كثير من كتاب الغرب أن يصوروا أنهم هم أول من دعا إلى مجانية التعليم والواقع أن الفكر العربي الإسلامى هو الذى أعلن هذا الحق مبكراً قبل أربعة عشر قرناً ، كما حاولوا أن يكونوا أصحاب القول (بالعلم من المهد إلى اللحد) وهى عبارة نبي الإسلام محمد ﷺ « أطلبوا العلم من المهد إلى اللحد ، وفى القرن الرابع للهجرة كتب العلامة « أبو الحسن المقابسى » دراسته في التربية والتعليم المسماة « رسالة أحوال المعلمين والمتعلمين » ونادى فيها بأمرين سبق فيهما علماء التربية في العصر الحديث وهما (أولاً) أن التعليم حق لكل صبي ، واجب على الدولة وهى مكلفة به فاذا لم يكن أهل الصبي قادرين على الانفاق عليه ودفع أجر معلم الكتاب كان لا بد أن ينفق عليه من بيت مال المسلمين (ثانياً) تعليم البنات : تمثلاً بقول الرسول محمد ﷺ « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » .

وقد تناول عدد من أعلام الفكر العربى الإسلامى موضوع التربية فوضعوا أسسها التى ما تزال منارا يهتدى به كل باحث وبذلك سبق الفكر العربى الإسلامى إلى « تفتيش » أصول هذا الفن ، وفى مقدمة هؤلاء ابن سينا والغزالي والبهردى وابن خلدون ، فقد دعا ابن سينا إلى أن يكون أساس التربية مراعاة ميول الأطفال واستعدادهم ، وأن يكون التأديب بطريقة إيتجلى فيها الحزم المعزج بالرفق ، وأن يجنب الصبي معائب الأخلاق ^٢ بالترهيب والترغيب ، والإعراض والإقبال ، ويرى الغزالي أن كل تربية لا ترمى إلى

ترقية الخلق السامى وتقويته ليست جديدة بهذا الاسم ، والعلم وحده لا يغنى بدون الاخلاق ، والتربية الخلقية هى فى الواقع تربية إجتماعية ، ويجب أن لا ينظر إلى الخلق على أنه شئ شخصى محض ، لا يهم سوى صاحبه وإذا كان الغرض من العلم كسب المعيشة وحده فإن ذلك يضيق الأفق العقلى ويحرم المرء من الترقى الصحيح ، فالمهارة فى فن ما ، إذا كانت مقرونة بفساد فى الخلق أو ضعف فى النفس لا تكسب صاحبها راحة البال ولا تجعل الناس تقدره قدره .

(حادى عشر) ومن هنا يبدو بوضوح أن أحدث نظريات التربية الحديثة هى من منهج الفكر العربى الاسلامى الذى كان له أصالة إقرار منهج البحث العلمى الحديث . ومنذ وقت طويل ونحن نسمع صيحة تدعونا فى العالم الغربى إلى اصطناع المنهج العلمى الحديث الذى اتخذه الغرب . وذلك لتطبيقه على الفكر والتاريخ والادب العربى . وتقول هذه الصيحة ، أن المنهج العلمى الحديث له قواعد أصيلة أساسها البحث والملاحظة والاستقراء . ويةتضى المذهب أن تمحو من نفسك كل رأى ، وكل عقيدة سابقة على البحث وأن تبدأ بالملاحظة والتجربة بالموازنة والترتيب . ثم الاستنباط القائم على المقدمات العلمية للوصول إلى نتيجة علمية خاضعة للبحث والتحقيق . والواقع أن الغرب لم يكن هو الذى دعا إلى هذا المنهج وإنما كان قد اتخذ أساساً له من مذهب الفكر العربى الإسلامى فى البحث الذى دعا إلى العقل والبرهان . د قل هاتوا برهانكم ، والافتناع بالحجة ، وتقديم العقل على ظاهر النص . وقد جرى الإمام الغزالى على هذه الطريقة حيث أعلن فى كتبه أنه جرد نفسه من جميع الآراء ثم فكر واستدل ، حتى وصل إلى ما وصل إليه من رأى على أساس الدليل والبرهان . ولذلك فإن ما ادعاه الغرب من إيمان المسلمين والعرب بالعقلية الغيبية محض افتراء لا أساس له . فقد وصفت العقلية العربية بأنها جزئية تنتقل من الجزء إلى الجزء الآخر . دون أن تربط بين الأجزاء . ولا تبحث فى المقدمات والنتائج ولا تعنى بالتحليل وهذا ما لا يتفق فى الحق مع مقررات العقل الاسلامى عامة الذى أثبت على طول القرون علميته وبراعته فى الشك والنقد والبحث على البرهان للوصول إلى الحقائق على أساس المنطق والمقدمات والنتائج ووفق أسلوب التحليل .

ويعصور ابن رشد منهج البحث العلمى الاسلامى فيقول : يجب علينا إذا ألفينا من تقدموا من الهمم السالفة نظراً فى الموجودات واعتباراً لها بحث ما اقتضه شرائط

البرهان أن تنتظر إلى هذا الذي قالوه من ذلك وما أنبتوه في كتبهم . فما كان منها موافقاً للحق ، قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نهينا عليه وحذرنا منه وعذرناهم . ان كل ما أدى إليه البرهان والعقل ، وخالفه ظاهر الشرع فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل . ويقول الإمام الشافعي في تصوير منهج البحث العلمي : أن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون منه . لقد أدركت سبعين ممن يقولون : قال رسول الله — عند هذه الاساطين فما أخذت منهم شيئاً ، وأن أحدهم لو أوتى على بيت المال لكان أميناً إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن . وهذا كله يعني أن يقوم البحث العلمي على أساس تقدير أهمية من يحمل العلم والقدرة على فحص النصوص ومطابقتها للحق على أساس البرهان والعقل . وبذلك وضع الفكر الإسلامي العربي قواعد البحث العلمي وأصول التفكير وحصرها في الملاحظة والاستقراء وتحكيم العقل .

(ثاني عشر) وقد أعلن الفكر الإسلامي نظرية المعرفة قبل الفكر الغربي بسبعة قرون . هذه النظرية القائمة على أساس الاختيار المحسوس والاستقلال والتجربة دون التقليد : قال ابن حزم : إن المعرفة تكون أولاً بشهادة الحواس ، أي باختيار لما تقع عليه الحواس وما يقول العقل أي بالضرورة من غير حاجة إلى استعمال الحواس الخمس وبرهان راجع من قرب أو بعد إلى شهادة الحواس وأولها العقل . . وقال ابن حزم : « إن التقليد حرام ، وعلى أساس نظريته التي هي من صميم الفكر العربي خالف كثير من الأقوال التي كانت معتمدة في زمنه وهو القائل بأن الغرض من الفلسفة والشريعة إنما هو « إصلاح النفس » . وفيما يتصل بهذا ، يضاف ما عرف الفكر الإسلامي من أصول النظريات السياسية المستقلة عن الفكر الإغريقي والروماني وقد سبقت ما انتجه العقل الأوروبي . وقد صور الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » أسلوبه العلمي في فهم الإسلام فأشار إلى أنه لم يقتنع بالدين التقليدي ، واتجه إلى أن يعلم حقائق الأمور وأن يبنى دينه على يقين . : ولذلك بدأ بالشك في كل ذلك ، حتى يقوم البرهان على صحته ، وقال بالنص : كل ما أعلبه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني . . وتطبيقاً لنظرية المنهج العلمي الإسلامي ، نقد الفيلسوف « النظام » آراء « أرسطو » كما نقدها « الجاحظ » ونقد (البيروني) نظريات اليونان والهند في الرياضيات ووقف ديكارت موقف (الغزالي) في كتابه (المنقذ) .

وقد تحدث العلامة (بريفليف) في كتابه (البحث العلمي) عن دور المسلمين، فأكد أن الطريقة التجريبية هي من صنعهم وحدهم لم يسبقهم إليها باحث أو مفكر. وقال أن كل ما عمله (بيكون) أنه كان تلميذاً مخلصاً للمسلمين فتلقى أفكارهم كما تلقى منهم الطريقة التجريبية التي ابتكروها ونقلها إلى أوروبا المسيحية، وظل يعترف بهذا دون ملل وكان يؤكد أن علوم المسلمين كانت له ولما صر به الطريق الوحيد للثقافة الصحيحة، وقال (بريفليف) أن محاولة إسناد الطريقة التجريبية لغير العرب ليست إلا حلقة من حلقات التضليل وليس إلا تصحيفاً في فهم المصدر الحقيقي للحضارة الأوروبية، ومن المؤكد أن (بيكون) لم يبتكر الطريقة التجريبية كما يدعى المتأخرون. وقال. أنه لا يوجد جانب واحد في الحضارة الأوروبية دون أن تكون ثقافة المسلمين واضحة التأثير فيه وأن تأثيراً أخطر وأوضح في الروح العلمية وفي الدراسات التي تحتاج إلى التجارب لاثباتها.

(ثالث عشر) وبعد، فهل طبق الغرب منهج البحث العلمي الحديث عندما بحث تاريخ الإسلام وفكره وأدبه ولغته؟؟ وهل مجرد كتاب الغرب ومحو أن أنفسهم أحقادهم وخصوماتهم عندما نظروا إلى هذا الفكر الغني الخصيب لقد عجز العلماء والكتاب الغربيون عن أن يطبقوا هذه النظرية التي نقلوها من المسلمين ثم ادعوا لأنفسهم: عجزوا عن تطبيقها في كل ما يتصل بالعرب والمسلمين والقرآن. واعتمدوا على الأهواء. وفرضوا فروضاً ثم بحثوا عن أدلة عنها. يقول الدكتور (حسين المراوي) أتى لأعلم أن المستشرقين ينقصهم في مباحثهم عن الإسلام الروح العلمية. وأن لهم في الاستقصاء طريقة لا تشرف العلم وهي أنهم يفرضون فرضاً ثم يلتمسون الدليل عليه. فإذا وجدوا في القرآن ما يهدم نظريتهم تجاهلوه، والتسوا الآيات التي تناسب المعنى المراد، ولا مانع من بترها إذا اقتضى الحال، أو تحريف معناها حسب الرغبة، فيخرج القارئ من كلا منهم وهويتهم الإسلام بالتلفيق،. والحق: أن الغرب كان ظالماً مرتين (أولاً) عندما ادعى أنه صاحب المنهج العلمي (ثانياً) وعندما عجزت أهواؤه عن أن تردده إلى الحق، في تطبيق المنهج العلمي على الفكر الإسلامي.

(رابع عشر) يقودنا هذا إلى مراجعة قضية البحث عن الجذور والارتباط بأسس قيمنا ومفاهيمنا فقد كان من أبرز الدعوات الوافدة على عالمنا العربي منذ الاحتلال الغربي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر: دعوى أن الاتصال بالماضي مذمة، وأن الأمم الناهضة قد انفصلت عن

ماضيها وأن استمرار الارتباط بالماضي يعوق التقدم ، ويحول دون بلوغ الأمة المسكنة المرموقة في ركب التطور . وقد حملت هذه الفكرة أقلام دعاة التغريب والحادين في ركبته ممن يكتبون باللغة العربية ومضت تزين الدعوة وتحاول أن تعززها بالكاذب خادعة ، حتى خلقت في الجيل الذي نشأ في ظلها عقدة الانصال بالقديم كأنما هو شيء مزدرى ، وبذلك نشأ في الأمة العربية جيل سطحي يجرى وراء البريق يأخذ بالقشور ويحاول أن يقلد الغرب . فإذا قرأ لم تمتد يده إلا إلى تلك الكلمات الساخرة بأبجاء أمتنا . في محاولة لبث الشكوك والأوهام بالاديان والقيم والمثل العليا الجرى وراء الأهواء والأوهام والخرافات والكاذب الخادعة . ومن ثم علا صوت موجة الانفصال عن الماضي والتكبر للقديم على كل صوت ، فقد كانت تحملها صحف ضخمة الاسم ذائعة ، تدخل كل قطر من الأقطار العربية تكتب بها أقلام شهيرة ، فكان للدعوة في نفوس الشباب المتطلع أثر عميق . كان ذلك في الثلاثينيات من هذا القرن ، ودعوة التغريب ، التي يقوم بها مفكروا الغرب على أشدها ، غير أن الوقائع كذبت هذه الدعوة وأنكرتها . فقد تبين أن الغربيين الذين يحملون هذه الدعوة إلينا لا يؤمنون بها في بلادهم . وأنهم هم أنفسهم لم ينفصلوا عن ماضيهم ، ولم يقطعوا علاقتهم به بل أنهم حينما بدأوا حياتهم الجديدة في عصر النهضة (الرياسات) جعلوا من التراث اليوناني في (الأدب) والروماني في (القانون) قاعدة أصيلة أكدوها ووقفوا عندها طويلا ، وجددوا أساطيرها القديمة التي علاها الغبار فأحيوها بأسلوب حديث ، وعلى نحو مثير يأخذ بالآلئاب في إخراج جميل وإعداد يسير وصور يراقة وأغلفة جميلة ، وأذاعوا ذلك في الصحف والاندية وأدخلوه كتب المدارس وأشادوا به ، وبلغوا في ذلك مبلغا لا حد له . ثم جاءوا فأنشأوا أدبهم الجديد على هذا الأساس ، وربطوا بين فكرهم الجديد وبين هذا القديم برابط وثيق ، حتى أنهم ليغضون الطرف عن أي أدب لا يتصل فيه الحديث بالقديم ، ولا الحاضر بالماضي ، وأن أي كاتب لا يفعل ذلك فهو في نظرهم مقصر عاجز ، جدير بأن يقص عن مكان الشهرة والتبريز . وليس هذا التراث اليوناني في حقيقته إلا بعض القصص والأساطير القديمة التي أغضى عنها العرب حين ترجموا التراث اليوناني في الفلسفة والعلوم ، لأنهم لم يجدوا فيها فنا جديدا أو ثقافة نافعة ، بل مزيجاً من الخيال المغرق ونداء الغريزة والأعيب الخواة . وبينما يفعل الغرب هذا تقف نحن هذا الموقف الشائن ، تحت ضغط سيطرة عقدة الأجنبي ، الذي دعا بيننا دعوته الباطلة فصدقناها وأخذنا بها وقع هذا بالنسبة لتراثنا العربي (م ١٠٧ — مقدمات)

الإسلامي الضخم الحافل بالآثار الحية النابضة بالقوة والإيجابية هذا التراث المتصل بالحياة نفسها في جميع فنونها الروحية والعقلية والقانونية والإقتصادية والعلمية .

هناك حيث تجد العشرات بل المئات من أعلام الفسك والآداب أمثال ابن خلدون والمتنبي وابن حزم والجاحظ والغزالي وابن تيمية وابن القيم وعشرات لهم آثار حية باقية على الزمن مرتبطة بالحياة لا تنفصل عنها ، وهي ما زالت تنبض قوة وتجري مع التطور والزمن .

(خامس عشر) : يحدث هذا بينما تجد الغرب في بدء نهضته يقوم على أساس هذا التراث فيترجمه ويبدأ به ويأخذ منه ثم يمضي على هداية ، ويعترف بذلك أعلام منصفون من كتاب الغرب وفلاسفته أمثال سيديو وجوستاف لوبون وتوماس أرنولد ، فنحن الذين حملنا « أمانة الحضارة » ، أبان العصور الوسطى المظلمة التي عاشتها أوروبا ، عندما كانت تمضي في ظل ليل الجحود ، كانت منارات الاندلس والمغرب والقاهرة وبغداد ودمشق تشع حضارة وثقافة وتحمل لواء التطور والنهضة وتنشئ المنهج العلمي والتجريبي ، ومن ثم فقد كانت دعوى الانفصال عن الماضي خدعة كبرى ، اذاعها الغرب بيننا ليفصلنا عن شخصيتنا الاصلية النابضة بالحياة ، وحتى يجعلنا صورة مشوهة من الغرب ، كان الهدف هو فصلنا عن اللغة العربية وعن القرآن الكريم وعن الإسلام وعن الأمة العربية وعن تراث أربعة عشر قرناً لم تستطع أن تنال منه مؤامرات هولاكو في بغداد حين أقام بالسكتب جسراً على نهر الفرات ، ولا النار التي أوقدها السكردينال في ساحات الاندلس حيث حرق بها آلاف الاسفار والسكتب ، وما تزال السكتب الباقية بعد هذا تكون تراثاً ضخماً حياً ، ليس منعزلاً عن الحياة وليس هو من الاساطير والخرافات وإنما هو قوة كبرى تحمل فكراً حياً نابضاً يضع الحلول لازمات البشرية وقضايا الإنسان في معركة التطور ، ويحمل مع ذلك القيم والمثل العليا الهادية إلى حياة أفضل ، ما أجدرنا اليوم أن نجعلها أساس نهضتنا وأن نعيد بعثها على النحو الذي صنع به الغرب أساطير اليونان المعروفة في الجئس والخيال .

(سادس عشر) : واليوم يعود الغرب ليعلم في صراحة أن حضارته المادية قد بلغت غايتها في العنف والعسف ، وأنها في حاجة إلى « سناد » من ثقافة غير مادية ، هذه الثقافة العربية المستمدة من الإسلام والتي تميزت عن ثقافة الشرق « الهند والصين » المتسمة

بالروحية الخالصة وثقافة الغرب (أوروبا وأمريكا) المتسمة بالمادية الصرفة ، هنا في هذه (الأمة الوسط) يجد الغرب ثقافة تمتاز فيها الروح بالمادة ، وحاجة الدنيا بحاجة الروح والعقل والمصير ، ثقافة الإنسانية والتوحيد والالتزام الأخلاقي ، وبعد فإن القاعدة هي أن الانفصال عن الماضي هو علامة الهزيمة والانهيار ، فكل حاضر لاضى له لاستقبال له والحق أن بناء الشخصية العربية الجديدة في ظل اليقظة والثورة والبناء الصناعي على أسس قيم الفكر الإسلامى العربى هو مصدر للقوة التى تحمى البناء ، ذلك أن قيم هذا الفكر تجمع بين المسادة والروح والدنيا والآخرة ، والعقل والقلب ، وتمزج بينها جميعاً . ولا تذهب وراء المادة واللذة الخالصة ، كما لا تذهب وراء الزهد والانعزال والسلبية . فهو فسر يؤمن بحق الحياة ويدعو إلى التفوق والصدارة والبناء على الحق والعدل . ولكنه لا يجعل المسادة غاية ، وبناء الشخصية العربية وفق أصول فكرها يقوم أساساً على مفاهيم أساسية واضحة : * نحن أمة لها فكر حى متحرك متطور قادر على التجاوب مع الحضارات فى مختلف الأزمنة وفى كل مكان على هذا الكوكب .

* ولنا د شخصية ، ذات طابع مميز لا يذوب فى شخصية أخرى ، وهى لا تتعالى بمكانها ، وإنما تحافظ على مقوماتها مع فكر مفتوح على العالم تأخذ منه وتعطى .

* ولنا د تاريخ ، عريض مليء بالإنجاد ، أبرز صورته هى قدرتنا على مقاومة الغزوات المتتابعة وهزيمتها وإعطاء د الإنسانية ، نماذج من النوابع والأعلام فى مختلف مجالات الفلسفة والفقه والفكر والفن والعلوم . * لنا د لغة ، خصبة قادرة على مواجهة الحضارات والثقافات ، عاشت متطورة قادرة على الحياة ، لا تموت ولا تتجزأ ، لأنها لغة الأمة ، ولغة القرآن . * لنا د تراث ، من الفكر العربى الإسلامى الحى ، ما يزال متصلاً بالحياة فيه مفاهيم رائدة قادرة على أن تعطى الإنسان قيمه ومثله . وتحل قضاياها ومشاكله وترسم علاقاته بالله والكون والناس .

المراجع

- حسن البنا
دكتور محمد البهى
محمد المبارك
دكتورة بنت الشاطي
الدكتور على سامى النشار
الدكتور عمر فروخ
الدكتور محمد حسين هيكل
الدكتور محمد أحمد الغمراوي
مالك بن نبي
محمد عبده
محمد أسد
دكتور محمد محمد حسين
محمد بهجت الأثرى
جلال مظهر
عبد المنعم خلاف
محمد الغزالي
فتحي عثمان
محمد خليفة التونسي
دكتور عز الدين فوده
دكتور زكى شبانه
عبد القادر يوسف
جورج طعمة
ليوبولد فابس
محمد خليفة التونسي
- بين الأسمر واليوم
الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى
ذاتية الإسلام
قيم جديدة للأدب العربى
مناهج البحث عن مفكرى الإسلام
التبشير والاستعمار
الشرق الجديد
النقد التحليلى لكتاب الشعر الجاهلى
الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة
الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية
الإسلام على مفترق الطرق
الحضارة الغربية والفكر الإسلامى
الاتجاهات الحديثة فى الإسلام
مأثر العرب على الحضارة الأوروبية
المادية الإسلام وأبعادها
التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام
أضواء على التاريخ الإسلامى
الخطر اليهودى
بحثه إلى مؤتمر لاهأى للعلاقات الدولية عام ١٩٦٦
الاقتصاد الإسلامى
العصور الوسطى الأوروبية
مستقبل التربية فى العالم العربى
الإسلام على مفترق الطرق
بروتوكولات صهيون

- أحمد نصيف الجنابي
دكتور جندى جرجس
عبد الستار دياب
يوسف العس
محمد المنتصر الكتاني
عبد الحليم الجندى
عبد العزيز الدروى
عمر فاخورى
الدكتور يس خليل
جميل صليبا
محمد المبارك
عادل العوا
عبد الدين الخطيب
سانتانا
المسوردي
ابن سيدنا
ابن خلدون
الغزالي
الدكتور محمد البهي
مفيد الشوباشي
أبو الحسن الندوى
أنيس فريجة
محمود أمين العالم
على سامى النشار
- دراسة عن الحضارة
التراث الصهيوني اليهودي
دراسة عن الحضارة
بحث عن الحضارة الإسلامية
بحث عن ابن تيمية
الإمام الشافعى ناصر السنة وواضع الاصول
الجذور التاريخية للقومية العربية
كيف ينهض العرب
الايولوجية العربية
منازع الفكر الغربى
نظرية الاسئلة العامة إلى الوجود وأثرها في الحضارة
دراسة عن الثقافة والحضارة
اتجاه الموجات البشرية في جزيرة العرب
القانون والمجتمع
أدب الدنيا والدين
منهج التربية
المقدمة
إحياء علوم الدين
الفكر الإسلامى والمجتمع المعاصر
الادب العربى في رحلة إلى أوروبا
ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين
بحث عن التوراه (مجلة الابحاث م ٤)
العلم عند العرب
مناهج البحث عند مفكرى الإسلام

موسوعة

مقدمات العلوم والمناهج

محاولة لبناء منهج إسلامي متكامل

بناء الفكر الإسلامى الممتد خلال أربع عشر قرناً تعرض على طول المدى لمحاولات الغزو والتغريب وقد قاومتها حركة اليقظة حين أقامت منهج السنه الجماعية ، ثم واجهه المسلمون حملات الفرقة والدعوات الهدامه وكشفوا زيفها وفى العصر الحديث توالى محاولات الاستعمار والصهيونية والشيوعية من خلال مؤسسات التغريب والغزو الثقافى عن طريق التبشير والاستشراق ، ومن هنا فقد حاولت هذه الموسوعة تحرير الفكر الإسلامى وتأصيله ، وفق مفهوم التوحيد الخالص ، كإشقة للتحديات التى واجهت الفكر الإسلامى واللغة والآدب والثقافة والحضارة والعلم والعلوم الإجتماعية ، وفيما يتصل بمقارنات الأديان والفلسفات .

(١) فى المجلد الأول : د الفكر الإسلامى ، يتناول البحث الجذور الأساسية للفكر الإسلامى التى بناها القرآن الكريم والسنه لمطهرة وما واجهه من محاولات ترجمة الفكر اليونانى والفارسى والهندي وكيف قاوم مفهوم التوحيد كل محاولة لاحتوائه أو السيطرة عليه بما يمكنه من بناء منهج د السنه والجماعة ، وكيف انبعثت عنه حركة اليقظة الإسلامية فى العصر الحديث من قلب العالم الإسلامى نفسه ، فقاومت حركات التغريب والغزو الثقافى ، وتضمن الدراسة إلى ذلك مخططات الغزو الإستعمارى عن طريق الاستشراق والتبشير ومؤامرات انبعاث الفكر الوثنى الهلنى والشرقى القديم .

(٢) وفى المجلد الثانى « تاريخ الإسلام » يقدم دراسة متنوعة كاملة لتاريخ الإسلام ، منذ طلوع فجره وبزوغ نجمه إلى اليوم مروراً بمراحله المختلفة وأحداثه الكبرى وتوسعاته فى قارات آسيا وأوروبا وأفريقيا ، كاشفاً عن أكبر أحداثه فى مواجهة الحملات الصليبية والمغوليه والغزو الأفرنجى على جهات الأندلس والمغرب والشام وبيت المقدس ومصر وعلاقة الإسلام بعالم الغرب من خلال الاستعمار الغربى والصهيونية ، الشيوعية كاشفاً عن

(ب)

علاقات الترك والعرب من خلال دولة الخلافة العثمانية والعروبة والإسلام ومحاولات القوميات الضيقة والإقليميات والوحدة الإسلامية والتضامن وبزوغ عصر اليقظة انطلقا إلى عصر النهضة على مشارف القرن الخامس عشر الهجري .

(٣) المجلد الثالث . عالم الإسلام المعاصر : ويتناول البحث تاريخ العالم الإسلامي المعاصر واقطاره وقضاياه والتحديات الموجهة إليه ، وقصة الجامعة الإسلامية والوحدة العربية واسمها ومن موقف العالم الإسلامي من القوى الغازية الثلاث : الاستعمار الغربي والصهيونية والشيوعية ، ودراسة قضايا العالم الإسلامي على أبواب القرن الخامس عشر الهجري وما يتصل بالعلاقات بين الشيوعية والصهيونية والدعوات الهدامة كالبهاية والقاديانية والمخططات التي تستهدف غزو المجتمع الإسلامي .

(٤) المجلد الرابع : اللغة العربية والأدب العربي والثقافة العربية حيث نقدم دراسة متنوعة للقضايا الثلاث الكبرى (هذا المجلد) .

(٥) المجلد الخامس : التبشير والاستشراق والدعوات الهدامة ، تحت الطبع ،

(٦) المجلد السادس : المجتمع الإسلامي .

(٧) المجلد السابع : الحضارة والعلم والعلوم الاجتماعية .

(٨) المجلد الثامن : الإسلام وموقفه من الفلسفات والأديان .

(٩) المجلد التاسع : الشبهات والأخطاء الشائعة

(١٠) المجلد العاشر : حركة اليقظة الإسلامية .

تم بحمد الله

طبعة
عبدالله وهبة
ش شاميليون
ن: ٧٤٠٦٣٥